

## Teoría de la acción comunicativa

#### IV

### DE LUKÁCS A ADORNO: LA RACIONALIZACIÓN COMO COSIFICACIÓN

La crítica de los fundamentos de la teoría weberiana de la acción puede partir de una línea de argumentación que, como he mostrado, está implícita en los textos de Weber. Pero esta crítica me ha conducido a una alternativa que exige un cambio de paradigma, que exige pasar del paradigma de la acción teleológica al de la acción comunicativa. Semblante cambio fue algo que Weber ni vislumbró ni, mucho menos, realizó. Pensar que el «sentido» hubiera de entenderse como el concepto básico de una teoría de la comunicación era algo que no podía caber en la cabeza de un neokantiano que se hubiera formado en la tradición de la filosofía de la conciencia. Y otro tanto cabría decir de ese concepto de racionalización social que puede proyectarse desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, y que se refiere al mundo de la vida como un saber de fondo compartido y dado por descontado en la acción actual.

Racionalización social significa entonces, no la difusión de la acción racional con arreglo a fines y la transformación de los ámbitos de acción comunicativa en subsistemas de acción racional con arreglo a fines. El punto de referencia ha de constituirlo más bien el potencial de racionalidad contenido en la «base de validez del habla» (*Geltungsbasis der Rede*). Este no se detiene nunca por completo; pero puede quedar activado a niveles distintos que dependen del grado de racionalización del saber cosmovisional. En la medida en que las acciones sociales quedan coordinadas a través del entendimiento, son las condiciones formales del acuerdo racionalmente motivado las que determinan cómo pueden racionalizarse las relaciones que los participantes en la interacción entablan entre sí. Básicamente éstas pueden considerarse racionales en la medida en que las decisiones *sí/no* que en cada caso sirven de soporte al consenso surgen de los procesos de interpretación de los *participantes*

*mismos*. Correspondientemente, un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen reguladas por un consenso normativamente *adscrito*, sino —directa o indirectamente— por un consenso comunicativamente *alcanzado*.

Como ya vimos, el tránsito a la modernidad se caracteriza para Weber por una diferenciación de esferas de valor y de estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera. Lo cual es condición necesaria para la institucionalización de sistemas de saber y de procesos de aprendizaje correspondientemente diferenciados. En esta línea de institucionalización tenemos *a)* el establecimiento de un subsistema para la ciencia, en donde los problemas de las ciencias experimentales pueden discutirse y elaborarse según criterios de verdad internos, con independencia de las doctrinas teológicas, y separadamente de las cuestiones práctico-morales básicas; *b)* la institucionalización de un espacio para el arte en donde la producción artística se libera progresivamente de las araduras eclesástico-culturales y de las que después le impuso el mecenazgo en las cortes principescas, y en donde la recepción de los productos artísticos por el público gozador del arte, constituido por lectores, espectadores y oyentes, queda mediaticada por una crítica especializada de carácter profesional; y finalmente *c)* la elaboración intelectual especializada de cuestiones éticas, de cuestiones relativas a la teoría del Estado y de cuestiones relativas a la ciencia jurídica en las Facultades de Derecho, en el sistema jurídico y en la esfera de la opinión pública jurídica.

A medida que la producción institucionalizada de este saber, que es un saber especializado según pretensiones de validez cognitivas, normativas y estéticas, se vuelve eficaz en el plano de la comunicación cotidiana sustituyendo así al saber tradicional en su función de dirigir la acción, tiene lugar una racionalización de la práctica cotidiana que sólo nos resulta accesible desde la perspectiva de la acción orientada al entendimiento —una racionalización del mundo de la vida a la que Weber, a diferencia de lo que ocurre con la racionalización de sistemas de acción tales como la economía o el Estado, presta muy poca atención—. En el mundo de la vida racionalizado, la necesidad de entendimiento queda cada vez menos cubierta por un acervo de interpretaciones refrendadas por la tradición y, por lo mismo, inmunes a la crítica; en el nivel de una comprensión del mundo enteramente decentrada la necesidad de consenso tiene que ser satisfecha cada vez más a menudo mediante un acuerdo que, al tener que ser racionalmente motivado, comporta sus riesgos —acuerdo que puede adoptar, o bien la forma directa de interpretaciones generadas por los propios participantes, o bien la forma de un saber profesional de expertos que es después objeto de una tradicionalización

secundaria—. De este modo, la acción comunicativa queda cargada de expectativas de consenso y riesgos de disenso que plantean grandes exigencias al entendimiento (*Verständigung*) como mecanismo de coordinación de la acción. Y efectivamente, son muchos los fenómenos en los que puede leerse el crecimiento subjetivista de las opiniones, de las obligaciones y de las necesidades, la reflexividad de la comprensión del tiempo y el volverse móvil (*Mobilisierung*) la conciencia del espacio. La fe religiosa se privatiza. Con la familia burguesa y con la decentración de la comunidad religiosa surge una esfera nueva de intimidad que se autoexplicita en una ensimismada cultura de la reflexión y del sentimiento, y que cambia las condiciones de socialización (*Sozialisation*). Simultáneamente, se forma una opinión pública política, un espacio público que las personas privadas pueden utilizar como medio de crítica permanente, y que cambia las condiciones de legitimación del poder político. Las consecuencias de la racionalización del mundo de la vida ofrecen una doble cara: lo que unos celebran como individualismo institucionalizado (Parsons), otros lo aborrecen como un subjetivismo que enterra las instituciones consagradas por la tradición, desborda la capacidad de decisión de los individuos y provoca una conciencia de crisis permanente, poniendo con ello en peligro la integración social (A. Gehlen).

Desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento la racionalización aparece, pues, ante todo como una reestructuración del mundo de la vida, como un proceso que opera sobre la comunicación cotidiana a través de la diferenciación de sistemas de saber, afectando así tanto a las formas de reproducción cultural como a las formas de interacción social y de socialización. Sobre este trasfondo, la emergencia de subsistemas de acción racional con arreglo a fines cobra un significado *distinto* que en el contexto de las investigaciones de Weber. También Weber proyecta este proceso global de racionalización sobre el plano de la teoría de la acción entendiéndolo como una tendencia a la sustitución de la acción comunitaria por la acción societaria. Pero sólo cuando en la «acción societaria» distinguimos entre acción orientada al entendimiento y acción orientada al éxito, cabe entender como desarrollos complementarios la racionalización comunicativa de la acción cotidiana y la formación de subsistemas en los que se institucionalizan la acción económica y la acción administrativa racionales con arreglo a fines. Y ciertamente, ambos desarrollos reflejan una encarnación institucional de complejos de racionalidad, pero éste es sólo un lado de la cuestión, ya que en otro aspecto se trata de tendencias que discurren *en sentidos opuestos*.

Cuando los contextos normativos se delimitan saltando por encima de las barreras de las instituciones consagradas por la tradición y

la acción comunicativa se libera de ellas, lo que quiere decir: cuando tanto los unos como la otra se liberan del consenso adscrito, empieza a pesar sobre el mecanismo del entendimiento (y a desbordarlo) una creciente necesidad de coordinación. Por otra parte, en dos ámbitos de acción que resultan centrales, en vez de instituciones aparecen «institutos» (*Anstalten*, instituciones estructuradas o jurídicamente construidas) y organizaciones de un nuevo tipo, las cuales se constituyen sobre la base de medios de comunicación que desenganchan la acción de los procesos de entendimiento y la coordinan a través de valores instrumentales generalizados como son el dinero y el poder. Estos medios de regulación o control (*Steuermittel*) sustituyen al lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción. Liberan la acción social del tipo de integración que discurre a través del consenso sobre valores y la asientan sobre una racionalidad con arreglo a fines cuyos resultados regulan. Weber plantea su teoría de la acción en términos tan estrechos que no puede reconocer en el dinero y en el poder los medios de comunicación que, *sustituyendo al lenguaje*, posibilitan la diferenciación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Son estos medios y no directamente las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines los que necesitan de un anclaje institucional y motivacional en el mundo de la vida: la legitimidad del orden jurídico y el fundamento práctico-moral de los ámbitos de acción irreflexivos, esto es, formalmente organizados, constituyen los estabones que vinculan con el mundo de la vida al sistema económico diferenciado a través del medio dinero y al sistema administrativo diferenciado a través del medio poder. Weber tiene razón cuando parte de estos dos complejos institucionales para describir la modernización como una racionalización en sí contradictoria.

Pero sólo haciendo uso de la concepción propia de la acción comunicativa obtenemos la perspectiva desde la que el proceso de racionalización social aparece desde el principio como contradictorio. Se trata de una contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida, para la que el lenguaje representa el medio genuino e insustituible de entendimiento, y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines en los que son medios de regulación como el dinero y el poder los que coordinan la acción. Se produce una competencia, pues, no entre el tipo de acción orientada al entendimiento y el tipo de acción orientada al éxito, sino entre principios de integración social: entre el mecanismo que representa una comunicación lingüística orientada por pretensiones de validez, el cual emerge de forma cada vez más pura de la racionalización del mundo de la vida, y los medios de regulación deslingüestrados a través de los cuales se diferencian los subsistemas de acción orientados al éxito. La paradoja de la racionalización

de la que habla Max Weber podemos formularla, entonces, en términos abstracos de la siguiente forma: la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, en determinadas condiciones, puede incluso robar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida.

Ahora bien, no quisiera imponer a Weber esta tesis desde fuera, sino que trataré de obtenerla por vía de una argumentación en que aprovecharé los resultados de la propia historia de la teoría sociológica. Encharé de una dialéctica entre trabajo muerto y trabajo vivo encontrados en Marx un equivalente de esta dialéctica de la racionalización social. Como muestran los pasajes históricos de *El capital*, Marx investiga cómo el proceso de acumulación socava el mundo de la vida de aquellos productores que sólo pueden ofrecer como mercancía su propia fuerza de trabajo. Persigue el proceso contradictorio de la racionalización social analizando los movimientos autodestructivos de un sistema económico que, sobre la base del trabajo asalariado, organiza la producción de bienes como generación de valores de cambio y que por esta vía ataca y desintegra el mundo de la vida de las clases implicadas en esas transacciones. El socialismo se sitúa para Marx en la línea de fuga de una racionalización del mundo de la vida que resultó *fallida* a consecuencia del tipo de disolución que el capitalismo opera en las formas de vida tradicionales. Pero no quiero entrar aquí en las interesantes relaciones entre Weber y Marx<sup>1</sup>, sino que voy a tomar el hilo de la argumentación en el punto en el que los representantes del marxismo occidental, como primero Lukács y después Horkheimer y Adorno, hacen suya la teoría weberiana de la racionalización y la ponen en relación con la dialéctica de trabajo muerto y trabajo vivo, de sistema y eticidad, que estudiaron Hegel y Marx.

En esta tradición se plantean los dos problemas que aún hoy siguen siendo determinantes para la teoría de la sociedad. Se trata, por un lado, de ampliar el concepto de acción y de relativizar la categoría de actividad teleológica recurriendo para ello a un modelo de entendimiento, que no solamente presupone pasar de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, sino también el desarrollo y radicalización del análisis del lenguaje en términos de una teoría de la co-

1. K. Löwith, «M. Weber und K. Marx», en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pp. 1 ss.; W. Schlüchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik: zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Marx Weber*, Tübingen, 1971; N. Brunnman, «Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism», *British Journal of Sociology* 4 (1953), pp. 125-140; A. Giddens, «Marx, Weber and the Development of Capitalism», *Sociology* 4 (1970), pp. 289-310.

municación? Pero aparte de esta ampliación del planteamiento de teoría de la acción, se trata también de llevar a cabo una integración de teoría de sistemas y teoría de la acción —integración que, si no queremos que acabe, como sucede en Parsons, en una absorción de la teoría de la acción por la teoría de sistemas, sólo será posible si se logra distinguir con claridad entre racionalización del mundo de la vida y racionalización de los subsistemas sociales—. En el primer caso la racionalización es resultado de la diferenciación estructural del mundo de la vida, en el segundo del aumento de complejidad de los subsistemas de acción. La teoría de sistemas y la teoría de la acción son los *dispositiva membra* de un concepto dialéctico de totalidad que Marx, e incluso el propio Lukács, siguieron utilizando todavía sin lograr reconstruirlo en conceptos que representasen un equivalente de los conceptos básicos de la Lógica de Hegel, Lógica que ellos habían rechazado por idealista.

Voy a entrar primero en la recepción marxista de la teoría weberiana de la racionalización por parte de Lukács, Horkheimer y Adorno (1) para mostrar después, analizando el desarrollo aporético de la crítica de la razón instrumental, cómo esta problemática hace saltar los límites de la filosofía de la conciencia (2)

#### 1. MAX WEBER EN LA TRADICIÓN DEL MARXISMO OCCIDENTAL

Cuando se parte de las posiciones teóricas a que Horkheimer y Adorno habían llevado a principios de los años cuarenta la «Teoría Crítica»,<sup>3</sup> saltan a la vista las convergencias entre la tesis weberiana de la racionalización y la «crítica de la razón instrumental» que se mueve en la tradición Marx-Lukács. Esto queda especialmente de manifiesto en el libro homónimo de Horkheimer publicado en 1946.<sup>4</sup>

Horkheimer comparte con Weber la idea de que la racionalidad formal «constituye la base de la actual cultura industrial».<sup>5</sup> Weber había resumido en el concepto de racionalidad formal las determinaciones que hacen posible la «calculabilidad» y «previsibilidad» de las acciones: bajo el aspecto instrumental, la eficacia de los medios disponibles, y bajo el aspecto estratégico, la corrección en la elección de los medios para preferencias, medios y condiciones marginales dadas. Weber llama «formal»

especialmente a este segundo aspecto de racionalidad electiva, contraponiéndolo al enjuiciamiento material de los valores que subyacen a las preferencias subjetivas. Utiliza también ese concepto como sinónimo de racionalidad con arreglo a fines. Ésta se refiere a la estructura de las orientaciones de acción que vienen determinadas por la racionalidad cognitivo-instrumental con abstracción de los criterios de racionalidad práctico-moral o práctico-estético. Weber subraya el incremento de racionalidad que se produce con la diferenciación de una esfera de valor cognitiva en sentido estricto y de procesos de aprendizaje organizados científicamente: cadenas más largas de acciones pueden ahora ser evaluadas sistemáticamente bajo el aspecto de validez que constituyen la verdad y la eficacia, y ser calculadas y mejoradas en el sentido de la racionalidad formal. Horkheimer, por el contrario, subraya la pérdida de racionalidad que se produce a medida que las acciones sólo pueden ser ya enjuiciadas, planificadas y justificadas bajo aspectos cognoscitivos. Esto es algo que se expresa incluso en la propia elección de los términos. Horkheimer equipara «racionalidad con arreglo a fines» y «razón instrumental». La ironía de esta forma de expresarse radica en que la razón, que según Kant hace referencia a la facultad de las ideas y que incluye tanto la razón práctica como la facultad del juicio estético, queda identificada con aquello de lo que Kant la distingue cuidadosamente, esto es, con la actividad «intelectiva» del sujeto que conoce y actúa de acuerdo con imperativos técnicos: «Cuando se concibió la idea de razón, su función era algo más que la de regular meramente la relación entre medios y fines; fue considerada como instrumento para entender los fines, *para determinarlos*».

Pese a esta diferencia de acentos, Horkheimer se atiene a las dos tesis que constituyen los componentes explicativos del diagnóstico que Weber hace de la actualidad: la tesis de la pérdida de sentido (1) y la tesis de la pérdida de libertad (2); las diferencias sólo se producen en la fundamentación de estas tesis, para la que Horkheimer busca apoyo en la interpretación que Lukács propone de la racionalización capitalista como cosificación.

(1) *Tesis de la pérdida de sentido*. Horkheimer presenta la razón instrumental como «razón subjetiva» y la contrapone a la «razón objetiva». El resultado de ello es una perspectiva que va más allá de la unidad de una razón diferenciada en sí misma y que vuelve a conectar con la metafísica: ya no es Kant sino la metafísica la que constituye el contraste propiamente dicho con una conciencia que sólo admite como racional la facultad de la racionalidad formal, es decir, «la capacidad de calcular probabilidades

2. Véase más arriba, pp. 317 ss.

3. Sobre la historia del Instituto de Investigación Social en los años de la emigración, cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, 1974; H. Dubiel, *Wissenschaftskritik und politische Erfahrung*, Frankfurt a. M., 1978; D. Held, *Introduction to Critical Theory*, London, 1980.

4. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002.

5. *Ibid.*, p. 43.

6. *Ibid.*, p. 50.

y de elegir así los medios adecuados para un fin dado»: «En el punto focal de la teoría de la razón objetiva estaban, no la correcta coordinación de comportamiento y fin, sino los conceptos —por mitológicos que hoy puedan sonarnos— concernientes a la idea del sumo bien, al problema del destino del hombre, y a la manera de realizar los fines supremos»<sup>8</sup>. La expresión «razón objetiva» se refiere, pues, al pensamiento ontológico, que había impulsado la racionalización de las imágenes del mundo y había entendido el mundo humano como parte de un orden cosmológico: «Los sistemas filosóficos de la razón objetiva incluían la convicción de que es posible descubrir una estructura del ser, omnicompreensiva o fundamental, y deducir de ella una concepción del destino humano»<sup>9</sup>.

El trasfondo sobre el que resalta la historia de la conciencia moderna, el trasfondo sobre el que resalta la formación de la razón instrumental como forma dominante de racionalidad, lo constituyen aquellas imágenes religiosas-metafísicas del mundo en las que Weber había leído el proceso de desencantamiento (aunque más bien desde el punto de vista de la racionalización ética que de la racionalización teórica). Y lo mismo que Weber, Horkheimer ve el resultado de este desarrollo de las imágenes del mundo en la formación de esferas culturales de valor que obedecen cada una a su propia legalidad específica: «Esta división de esferas culturales se debe a que la verdad objetiva universal es sustituida por una razón formalizada, relativista en lo más hondo»<sup>10</sup>. A la subjetivización de la razón responde la irracionalización de la moral y del arte. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*<sup>11</sup> cuyo contenido sistemático Horkheimer se limita a resumir en su *Crítica de la razón instrumental*, dedicaron un capítulo a una novela de Sade para mostrar que los «escritores sombríos de la burguesía», incluso en el paradigmático siglo de la Ilustración, fueron conscientes hasta sus últimas consecuencias de la disociación de razón y moral: «No disimularon que la razón formalista no guardaba una conexión más íntima con la moralidad que con la inmoralidad»<sup>12</sup>. Y otro tanto afirma Horkheimer de la evolución del arte moderno: la disociación de arte y razón «convierte las obras de arte en mercancías culturales y convierte su consumo en una serie de sentimientos ocasionales, sin relación con nuestras verdaderas intenciones y aspiraciones»<sup>13</sup>.

Ciertamente, Horkheimer se distingue de Weber en la valoración que hace de la separación de las esferas de valor cognitiva, normativa y expresiva. Evocando el concepto enfático de verdad de la metafísica, del que curiosamente Weber nunca se había ocupado de forma sistemática, Horkheimer dramatiza dos aspectos de este interno desgarramiento de la razón: por un lado, ve que las esferas de valor normativa y expresiva quedan despojadas de toda pretensión inmanente de validez; de manera que ya no puede hablarse de *racionalidad* moral y de *racionalidad* estética; por otro lado, aunque de forma vacilante, sigue atribuyendo al pensamiento especulativo, transformado ahora en crítica, una fuerza restructuradora que Weber hubiera considerado utópica, sospechosa del falso «carisma de la razón». Pero en lo que ambos coinciden es en la tesis de que el hontanar de sentido que supuso la unidad de las imágenes del mundo religioso-metafísicas se seca, de que esta circunstancia pone en cuestión la unidad de los mundos de la vida modernizados y, con ello, pone seriamente en peligro la identidad de los sujetos socializados y su solidaridad social.

La modernidad se caracteriza también para Horkheimer porque ese mismo desencantamiento gracias al cual la religión y la metafísica habían superado la etapa del pensamiento mágico-mítico ha sacudido ahora el propio núcleo de las imágenes del mundo racionalizadas, esto es, la credibilidad de los principios teológicos y ontológicos. El saber religioso-metafísico transmitido como doctrina se ha fosilizado en dogma; la revelación y la sabiduría recibida se transforman en mera tradición; la convicción, en un asentamiento subjetivo. La forma misma de pensamiento que encarnan las imágenes del mundo se vuelve obsoleta, el saber de salvación y el saber cosmológico se diluyen en creencias últimas de tipo subjetivo. Es ahora cuando pueden aparecer fenómenos tales como el *fanatismo de la fe* y el *tradicionalismo de la cultura*, que se presentan como fenómenos concomitantes del protestantismo, por un lado, y del humanismo, por otro. En cuanto el conocimiento de Dios, en quien todavía permanecen indivisos los aspectos de lo verdadero, lo bueno y lo perfecto, se enfrenta a esos sistemas de saber que se especializan atendiendo, respectivamente, a criterios de verdad proposicional, de rectitud o corrección normativa y de autenticidad o belleza, el modo de adhesión a las convicciones religiosas pierde esa naturalidad que una convicción sólo puede obtener de las buenas razones que la avalan.

De ahora en adelante la *fe* religiosa se caracteriza por los momentos de eugenera, de mera opinión, de autoavallamiento —la *fe* y el saber se separan—: «La *fe* es un concepto privado: queda aniquilado como *fe* en cuanto ésta se ve en la necesidad de poner de relieve a cada paso su oposición o su concordancia con el saber. Al tener que apelar a las limitaciones del saber, queda limitada ella misma. La tentativa que la *fe* em-

7. *Ibid.*, p. 47.8. *Ibid.*, p. 46.9. *Ibid.*, p. 52.10. *Ibid.*, p. 57.11. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 2009.12. *Ibid.*, p. 162.13. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 74.

prende en el protestantismo, de encontrar, como antaño, directamente en la palabra el principio de la verdad que le es trascendente y sin el que no puede subsistir, y de devolver a esa palabra su fuerza simbólica, hacer irremisiblemente encadenada al saber como amigo o como enemigo, la fe perpetúa esa separación en su afán de superarla: el fanatismo es la marca de su no verdad, la confesión objetiva de que quien solamente cree ha dejado ya de creer»<sup>14</sup>.

Pero, por otro lado, de la filosofía moderna, la cual, como oponente y, a la vez, heredera que es de la religión, se identifica equivocadamente con la ciencia y se salva transitoriamente en ella, se desgaña un *saber vuelto hacia el patrimonio cultural*. Su justificación consiste, primariamente, en proseguir tradiciones. La dificultad del tradicionalismo de la cultura consiste en que tiene que ocultar sus propios fundamentos; pues sólo necesitan de ese tipo de evocación aquellas tradiciones que han perdido el aval de las buenas razones. Todo tradicionalismo lleva la marca de un neotradicionalismo: «¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia, todos los conceptos que, como hemos dicho, los siglos pasados consideraban immanentes a la razón o sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Todavía continúan siendo fines y metas, pero no hay ninguna conexión con una realidad objetiva. Consagrados por documentos históricos venerables, es posible que todavía gocen de un cierto prestigio, y algunos están recogidos en las constituciones de los principales países. Pero no por eso cuentan con la confirmación de la razón en sentido moderno. ¿Quién puede decir que cualquiera de estos ideales guarda una relación más estrecha con la verdad que su contrario?»<sup>15</sup>.

Esta segunda hornada de desencantamiento, conscientemente promovida por el historicismo, tiene como irónica consecuencia un retorno de las potencias demoníacas que en un principio habían sido vencidas por la fuerza unificadora, creadora de sentido unitario, que poseyeron las imágenes religiosas y metafísicas del mundo. La tesis desarrollada en la *Dialéctica de la Ilustración* de que la Ilustración se convierte en mito coincide con la tesis que Weber suscita en la *Zwischenbetrachtung*: «Cuan- to de forma más tajante e irresoluble resalta la peculiaridad específica de cada esfera especial que aparece en el mundo», tanto más impotente resulta la búsqueda de salvación y de sabiduría frente a un politeísmo revitalizado, frente a una lucha de los dioses que ahora, por cierto, es conducida por la razón subjetiva bajo el signo de poderes impersonales.

14. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 74.  
15. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 60 s.

Este nuevo politeísmo, al quedar despojado de su forma mítica, ha perdido ya su fuerza vinculante y, desprovisto de su función de asegurar la integración social, no deja al destino más que su ceguera, esto es, el carácter fortuito de un enfrentamiento de convicciones últimas que se han vuelto irracionales. Incluso la ciencia se mueve sobre un fundamento vacilante que no es más seguro que el compromiso subjetivo de aquellos que se han resuelto a dejar clavar su vida en esa cruz»<sup>16</sup>.

Por lo demás, la razón subjetiva es razón instrumental, esto es, un instrumento de autoconservación. Horkheimer señala la idea de autoconservación como el principio que empuja a la razón subjetiva al delirio, ya que entonces la idea de cualquier cosa que trascienda la subjetividad del autointerés queda inmediatamente despojada de cualquier tipo de racionalidad: «La vida de la tribu totémica, del clan, de la iglesia del medievo, de la nación en la era de las revoluciones burguesas, seguía patrones ideológicos que eran resultado de la evolución histórica. Tales patrones —mágicos, religiosos y filosóficos— reflejaban las distintas formas de dominación social. Constituían una malla cultural, aun después de perdidado su papel en la producción; de este modo fomentaban también la idea de una verdad común, precisamente por el hecho de haber sido objetivados [...] Estos sistemas anteriores se deshicieron porque las formas de solidaridad que propiciaban resultaron ser engañosas y las ideologías vinculadas a ellos se volvieron huecas y apologeticas»<sup>17</sup>. En este mismo contexto habla Max Weber de un dominio mundial de la falta de fraternidad.

Weber y Horkheimer coinciden, pues, en los rasgos fundamentales de un diagnóstico de nuestro tiempo, que ofrece curiosamente una doble cara:

— la credibilidad de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo ha sido víctima del propio proceso de racionalización al que esas imágenes debían su nacimiento; en este sentido, la crítica que la Ilustración hace de la teología y de la ontología es racional, esto es, resulta convincente por razones internas, y es irreversible;

— esta segunda hornada de racionalización tras la superación del mito posibilita una conciencia moderna que viene determinada por la diferenciación de esferas culturales de valor que sigue cada una su pro-

16. De esta autocomprensión heroica de la ciencia moderna da testimonio Weber en su conferencia «La ciencia como vocación» (en M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1969, pp. 180 ss.). También Popper hace profesión de este subjetivismo al hacer derivar la crítica científica, no de una elección fundada entre saber y creer sino de una decisión irracional entre dos clases de fe. K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, II, Barcelona, 2008, pp. 400 s. Véanse mis observaciones críticas en J. Habermas, «Dogmatismo, razón y decisión», en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, 1987, pp. 288-313.  
17. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 155 s.

plia lógica interna; esa diferenciación tiene como consecuencia la subjetivización de la fe y del saber: el arte y la moral quedan desgajadas de las pretensiones de verdad proposicional, mientras que la ciencia sólo mantiene una relación práctica con la acción racional con arreglo a fines (y pierde toda relación con la práctica comunicativa);

— la razón subjetiva funciona como instrumento de autoconservación en una lucha en la que los participantes se orientan por convicciones subjetivas últimas, que en principio son irracionales e irreconciliables entre sí; esta razón subjetiva ya no puede fundar sentido alguno y, junto con la unidad del mundo de la vida, pone en peligro la integración de la sociedad;

— como la fuerza integradora que las imágenes del mundo poseyeron y la solidaridad social que determinaron no son, sin más, irracionales, esa «violenta separación de los ámbitos culturales» que son la ciencia, la moral y el arte no puede considerarse sin más como racional, aunque es verdad que es fruto de procesos de aprendizaje y, por lo mismo, tiene su origen en la razón.

(2) *La tesis de la pérdida de libertad.* Así como para deducir la tesis de la pérdida de sentido se recurre al proceso internamente reconstruible de racionalización cultural, para fundamentar la tesis de la pérdida de libertad se recurre a los procesos de *racionalización social*. Ciertamente, Weber y Horkheimer eligen puntos de referencia históricos distintos en la evolución europea, a saber: los siglos XVI y XVIII y la última parte del siglo XIX, respectivamente. En el primer caso se trata del período en que el protestantismo, el humanismo y la moderna evolución científica ponen en cuestión la unidad de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo. En el segundo, del período del liberalismo tardío, en el umbral del tránsito del capitalismo liberal al capitalismo organizado.

La evolución capitalista se nutre en su punto de partida de las cualidades de un modo de vida que debe su racionalidad metódica a la fuerza unificadora de la ética ascética que el protestantismo generaliza. Con una ligera reserva de carácter psicoanalítico, Horkheimer comparte la idea de Weber de que esta ética guiada por principios se convierte en la base sobre la que culturalmente se reproducen la independencia personal y la individualidad: «Con la negación de la voluntad de autoconservación en la tierra con miras a la conservación del alma eterna, el cristianismo se aferraba al valor infinito de todo hombre, una idea que incluso informó los sistemas no cristianos y anticristianos del mundo occidental. Ciertamente, el precio que hubo de pagarse fue la represión de los instintos vitales y —como tal represión nunca se logra— la hipocresía que domina nuestra cultura. No obstante, la interiorización potenció la individualidad. Al negarse a sí mismo, al imitar el sacrificio de

Cristo, el individuo cobra a la vez una nueva dimensión y se hace con un nuevo ideal conforme al que orienta su vida en la tierra»<sup>18</sup>. De una forma vaga, Horkheimer reitera la tesis de Weber acerca de los fundamentos ascético-religiosos de la acción económica racional de los empresarios capitalistas; el punto de referencia es aquí la era del liberalismo y no la fase de implantación de la nueva forma de producción: «El individualismo es el núcleo más íntimo de la teoría y de la práctica del liberalismo burgués, el cual considera que el progreso de la sociedad resulta de la automática acción recíproca de los intereses divergentes en un mercado libre. El individuo sólo podía mantenerse como ser social si perseguía sus intereses a largo plazo a costa de sus gustos efímeros e inmediatos. Quedaban así reforzadas las cualidades de la individualidad suscitadas por la disciplina ascética del cristianismo»<sup>19</sup>.

Horkheimer se contenta con estilizaciones que le sirven de trasfondo para destacar la tendencia al «ocaso del individuo». Y esa tendencia la funda, siguiendo otra vez a Weber, en la progresiva burocratización, esto es, en la creciente complejidad de las formas de organización dominantes en la economía y en el Estado. La fórmula «mundo administrativo», que emplea Adorno, es el equivalente de la metáfora *weberiana* del «férreo estuche». Los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desligan de los fundamentos motivacionales que Weber había estudiado en la ética protestante y que Horkheimer había descrito fijándose en el carácter social individualista que determinan. ¿Pero qué significa en concreto esa «pérdida de libertad» que ambos invocan?

Weber concibe la pérdida de libertad de conducirse en la vida se encarna una racionalidad práctica mediante la cual la racionalidad con arreglo a fines queda referida a la racionalidad con arreglo a valores: las acciones racionales con arreglo a fines quedan gobernadas por el juicio moral y la voluntad autónoma de un individuo que se rige por principios (y que en este sentido actúa de forma racional con arreglo a valores). Pero a medida que avanza la burocratización de la economía y de la administración, la «racionalidad con arreglo a fines» de las acciones (o, cuando menos, la racionalidad sistémica de las consecuencias de las acciones) ha de asegurarse con independencia de los juicios y decisiones «racionales con arreglo a valores» de los miembros de la organización. Son las propias organizaciones las que se hacen cargo de la regulación de acciones que, por su lado subjetivo, sólo necesitan quedar ancladas ya en motivos utilitaristas generalizados. Esta emancipación de la subjetividad respecto de las determinaciones de la racionalidad práctico-moral

18. *Ibid.*, p. 150.

19. *Ibid.*, p. 151.

queda reflejada en la polarización entre los «especialistas sin espíritu» y los «gozadores sin corazón». Weber no puede representarse una inversión de esta tendencia si no es en forma de un sometimiento de las maquinarias burocráticas a la voluntad de caudillos carismáticos: «Con la racionalización de los medios de satisfacción de las necesidades políticas y económicas, la propagación de la disciplina se hace inconcebible como fenómeno universal, restringiendo crecientemente el significado como tal y de la acción individualmente diferenciadas»<sup>20</sup>. Y si la batalla entre el carisma creador y la coartación burocrática de la libertad no puede ganarse ya de otro modo que poniendo coto a lo que se considera una marcha «incontenible» de la racionalización, entonces el único modelo de organización en el que para ello cabe pensar aún es el de «caudillo con máquina». En el ámbito económico esto significa el voluntarismo de líderes económicos de tipo autoritario, en el ámbito político una democracia plebiscitaria de líderes, y en los dos ámbitos una selección de líderes que optimice los resultados. W. Mommsen reduce la posición de Weber a la «fórmula, sólo en apariencia paradójica, de la mayor libertad posible por medio de la mayor dominación posible»<sup>21</sup>.

Horkheimer concibe la pérdida de libertad de modo parejo, aunque más bien en términos psicoanalíticos que en términos de teoría de la acción: el control del comportamiento pasa tendencialmente de la instancia de la conciencia de los individuos socializados a las instancias planificadoras de las organizaciones sociales. Los sujetos sienten cada vez menos necesidad de orientarse conforme a su superego y cada vez más necesidad de acomodarse a los imperativos de su entorno. Esta tesis sería recogida después por D. Riesman, quien la interpreta, y trivializa, como el paso de una forma de vida «dirigida desde dentro» a una forma de vida «dirigida desde fuera»<sup>22</sup>. «Lo mismo que todo en la vida tiende hoy, cada vez más, a quedar sometido a racionalización y a planificación, así también la vida de cada individuo, incluyendo sus impulsos más íntimos que antes constituían su esfera privada, tiene que tener en cuenta los imperativos de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema... Antes la realidad se contraponía al ideal desarrollado por un individuo al que se suponía autónomo, y quedaba confrontada con ese ideal; la realidad tenía que ser configurada en consonancia con él. Hoy este tipo de ideologías se ve comprometido al que-

dar sobrepasado por una idea de progreso, que, sin quererlo, facilita así la elevación de la realidad al rango de ideal. La adaptación se convierte entonces en criterio de todo tipo de comportamiento subjetivo pensable. El triunfo de la razón subjetiva formalizada es también el triunfo de una realidad que se enfrenta al sujeto como absoluta, como avasalladora»<sup>23</sup>. El incremento de las posibilidades de elección individual, que Horkheimer no niega, va de la mano de un «cambio en el carácter de la libertad»<sup>24</sup>, ya que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, cuanto más avanza el proceso de racionalización, más se independizan de los motivos éticamente fundados de sus miembros, haciendo así surperfus los controles internos del comportamiento, que aún guardan relación con la racionalidad práctico-moral<sup>25</sup>.

Hasta aquí llegan los paralelismos. Pero mientras que Weber pasa directamente del diagnóstico de la pérdida de libertad a consideraciones de tipo terapéutico, proponiendo un modelo de organización en el que, a través del carisma de líderes, los ámbitos de acción racionalizados vuelven a quedar en conexión con la orientación valorativa, interpretada biográficamente, de algunos sujetos sobresalientes (aunque sea a costa del sometimiento de quienes les siguen)<sup>26</sup>, Horkheimer y Adorno dan un paso más en el análisis. Se preguntan por el

23. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 118.

24. *Ibid.*, p. 120.

25. Bajo el título de «opciones vs. ligaduras», R. Dahrendorf (*Oportunidades vitales: notas para una teoría social y política*, Madrid, 1983), ha retomado en la actualidad esta idea de una dialéctica entre las crecientes posibilidades de elección y unas estructuras que simultáneamente se vuelven cada vez más débiles.

26. Cf. la imagen que del caudillo plebiscitario proyecta W. Mommsen: «El político tan sólo se debe a sí mismo y a la tarea que ha elegido en vista de determinados ideales valorativos personales. Su responsabilidad se limita a 'acreditarse', es decir, tiene que demostrar con éxitos que la incondicional entrega de sus seguidores a él, sólo, puramente como persona, tiene una justificación interna. En cambio, no se da para él ningún tipo de obligación en relación con los intereses materiales de las masas. Weber combatió con el mayor énfasis toda reminiscencia de la teoría según la cual el caudillo democrático es un mandatario de sus electores. Lo peculiar de la democracia plebiscitaria de líderes (*plebiszitäre Führerdemokratie*) era para Weber la vinculación de las masas a la persona del líder político y no la convicción sustantiva de éstas acerca del valor de los fines perseguidos. No son los fines sustantivos como tales los que deciden el resultado de unas elecciones, sino la cualificación carismática personal del líder que se presenta como candidato. Sólo de esta forma podía concebir Weber en circunstancias modernas la independiente dominación del gran individuo, sin menoscabo de toda clase de cauteles jurídico-constitucionales. La *Führerdemokratie* la describía Weber como una constante lucha de los políticos por ganarse el favor de las masas. Esta lucha se lleva predominantemente a cabo con medios demagógicos. Un sistema de reglas formales de juego cuida de que el político vencedor tenga que acreditarse y de que si fracasa se vea incluso en la necesidad de dimitir» (Max Weber, *Gesellschaft, Politik und Geschichte*, pp. 136 ss.).

20. M. Weber, *Economía y sociedad*, Madrid, 2002, p. 889.

21. W. Mommsen, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. M., 1974, p. 138; cf. también el estudio de W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890 bis 1920*, Tübingen, 1959.

22. D. Riesman, *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, 1968.

significado de esa autonomización de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines y, consiguientemente, por el significado de esa «autolienciación de los individuos», que tienen que adaptarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico»<sup>27</sup>. Pero si el control de la conducta se traslada de las instancias de la personalidad al «trabajo», tanto más fluido, de mecanismos de regulación automática»<sup>28</sup>, lo que pasa a primer plano son los mecanismos de regulación *sistémica* de los ámbitos de acción organizados en las formas de empresa e «instituto» y los imperativos de adaptación que tan energicamente operan sobre la subjetividad de los miembros individuales de las organizaciones. Y aquí Horkheimer y Adorno tienen que evitar dos unilateralidades. La primera, la de Weber, que se aferra a los límites de una teoría de la acción desde la que no hay forma de enfocar este problema. Y la segunda la de la teoría de sistemas, que al concentrarse *exclusivamente* sobre los mecanismos de regulación sistémica, pasa por alto la cuestión del «cambio en el carácter de la libertad» entrñado por la disociación de los sistemas de acción respecto del mundo de la vida, y sobre todo respecto de los impulsos práctico-morales de sus miembros. Horkheimer y Adorno se interesan precisamente por la irónica conexión que la racionalización social parece establecer entre la transformación de los ámbitos tradicionales de la vida en subsistemas de acción racional con arreglo a fines, por un lado, y el «atrofiamiento de la individualidad», por el otro.

Esta destrucción de una identidad que el individuo sólo puede obtener de una orientación por «categorías espirituales» o principios, Horkheimer no sólo la pone en relación directa con la burocratización, sino que la refiere también al desdramatamiento de los sistemas de acción racional con arreglo a fines respecto de la «cultura», es decir, respecto de un horizonte de mundo de la vida, vivido como racional. Cuanto más se transforman la economía y el Estado en encarnación de la racionalidad cognitivo-instrumental y cuanto más someten también a sus imperativos otros ámbitos de la vida, cuanto mayor es la fuerza con la que empujan a los márgenes todo aquello en que pudiera materializarse la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, tanto menos apoyo encuentran los procesos de individuación en el ámbito de una reproducción cultural relegada al ámbito de lo irracional o reducida por entero a lo pragmático. En las sociedades premodernas «se daba todavía una sima entre cultura y producción. Esta sima dejaba abiertas más salidas que la moderna superorganización, la cual atrofia al individuo convirtiéndolo en el fondo en una mera célula de reac-

nes funcionales. Las modernas unidades organizativas [los individuos], al igual que la totalidad del trabajo social, son componentes orgánicos del sistema económico-social»<sup>29</sup>.

Para el análisis de esos procesos que salvan la «sima entre cultura y producción», la teoría marxista cuenta con la categoría de «cosificación». Georg Lukács empleó esta clave en *Historia y conciencia de clase* para arrancar el análisis weberiano de la racionalización social del marco de la teoría de la acción y ponerlo en relación con los procesos anónimos de realización del capital que tienen lugar en el sistema económico. El propósito de Lukács es aclarar la conexión entre la diferenciación de una economía capitalista regida a través de valores de cambio y la deformación del mundo de la vida, valiéndose para ello del modelo del «fetiché de la mercancía». Entraré primero en esta recepción de Weber por parte del pensamiento marxista<sup>30</sup>, para discutir después por qué Horkheimer y Adorno entienden su crítica de la razón instrumental como una «negación de la cosificación»<sup>31</sup> y, sin embargo, tirubenan en seguir la argumentación de Lukács a la que, no obstante, deben el impulso inicial.

(3) *La interpretación de Lukács de la tesis weberiana de la racionalización*. En su importante artículo sobre «La cosificación y la conciencia del proletariado» de 1922<sup>32</sup>, Lukács desarrolla la tesis de que «en la estructura de la relación de mercancía (puede) descubrirse el prototipo de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad, que se dan en la sociedad burguesa». La expresión neokantiana «forma de objetividad» (*Gegenständlichkeit*) la emplea Lukács en el sentido acuñado por Dilthey de «una forma de existencia o de pensamiento» surgida históricamente, que caracteriza la «totalidad del nivel evolutivo de la sociedad global». Entiende la evolución de la sociedad como «la historia de la ininterrumpida revolución de las formas de objetividad que configuran la existencia de los hombres»<sup>33</sup>. Sin embargo, Lukács no comparte la concepción historicista, según la cual en una forma de objetividad se expresa la particularidad de una cultura en cada caso única. Las formas de objetividad mediatizan «el enfrentamiento del

27. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 83.

28. *Ibid.*

29. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 156.  
30. Cf. M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires, 1974, pp. 37 ss.  
31. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 55.  
32. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Barcelona, 1975.  
33. Paso por alto los escritos de estética y crítica de la cultura del joven Lukács. Para el concepto de «forma de objetividad» resultan especialmente importantes *El alma y las formas* y la *Teoría de la novela*. Sobre este tema: A. Heller, J. Fehér, G. Markus y R. Radnóti, *Die Seele und das Leben*. Frankfurt a. M., 1977; cf. también A. Arato y P. Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México, 1986, primera parte (pp. 17-176).

hombre con su entorno, que determina la objetividad lo mismo de su vida interior que de su vida externa»<sup>34</sup>.

Por tanto, guardan una relación con la universalidad de la razón, pues Lukács se atiene, como también Horkheimer<sup>35</sup>, a la idea hegeliana de que en la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza (lo mismo con la naturaleza externa que con la naturaleza propia, la interna), se objetiva la razón, por irracionalmente que sea. También la sociedad capitalista viene definida por una forma específica de objetividad que fija cómo sus miembros conciben categorialmente la naturaleza objetiva, sus relaciones interpersonales y su propia naturaleza subjetiva; esto es, la «objetividad tanto de su vida externa como de su vida interior». Dicho en nuestros términos: la forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista prejuiza las relaciones con el mundo, la manera como los sujetos dotados de lenguaje y de acción se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo propio de cada uno.

Pues bien, Lukács afirma que este pre-judicio puede ser caracterizado como «cosificación» (*Verdinglichung*), esto es, como una peculiar asimilación de las relaciones sociales y de las vivencias personales a cosas, es decir, a objetos que podemos percibir y manipular. Esos tres mundos están tan inextricable y falsamente coordinados en el apriori social, que en nuestra comprensión de las relaciones interpersonales y de las vivencias subjetivas lleva incrustados errores categoriales: las concebimos en forma de cosas, es decir, como entidades que pertenecen al mundo objetivo, aunque en realidad sean componentes de nuestro mundo social comparativo o del mundo subjetivo de cada uno. Y como esa comprensión y manera de ver las cosas, hemos de añadir por nuestra parte, son elemento constitutivo de nuestro trato comunicativo, ese malentendido de carácter categorial afecta a la praxis, no sólo a la «forma de pensar», sino también a la «forma de existir» de los sujetos. Es el mundo de la vida mismo el que se «cosifica».

La causa de esta deformación la ve Lukács en una forma de producción que descansa sobre el trabajo asalariado y que exige que «una función del hombre devenga mercancía»<sup>36</sup>. Lukács razona esta tesis en varios pasos. Estudia el efecto cosificador que la forma mercancia ejerce a medida que se adueña del proceso de producción y muestra después que la cosificación de las personas y de las relaciones interpersonales en la esfera del trabajo social es solamente el reverso de la racionalización de ese sistema de acción (a). Al entender racionalización y cosificación como dos aspectos de un mismo proceso, Lukács puede desarrollar dos argumentos que

se apoyan en el análisis de Weber y que, sin embargo, se dirigen contra sus consecuencias. Con el concepto de racionalidad formal, Weber logra aprehender las analogías estructurales que la acción económica racional con arreglo a fines tiene en otros ámbitos de la vida, sobre todo en la burocracia estatal. Pero según Lukács, Weber no llega a entender el nexo causal que se oculta tras esas analogías, sino que desliza «los fenómenos de cosificación de la base económica de su existencia» y los eterniza «como un tipo intemporal de posibilidades de relación humana»; pero Weber sí muestra que los procesos de racionalización social llegan a tener un efecto estructurador para la sociedad capitalista en su conjunto. Lukács hace suyo este análisis y lo interpreta en el sentido de que la forma mercancia asume un carácter universal convirtiéndose así en la forma de objetividad *simpliciter* de la sociedad capitalista (b). Pero Lukács hace uso del concepto weberiano de racionalidad formal también en otro aspecto. Ese concepto constituye para él el puente entre la forma mercancia y la forma del conocimiento intelectual (*Verstandeskenntnis*) analizada por Kant. Por esta vía Lukács reconduce el concepto de forma de objetividad al contexto de la teoría del conocimiento, de donde subrepticamente se había tomado, para llevar a cabo una crítica de la cosificación desde la perspectiva filosófica de la crítica de Hegel a Kant. Lukács toma de Hegel el concepto de totalidad de una vida organizada racionalmente y lo utiliza como criterio de la irracionalidad de la racionalización social. Con este recurso a Hegel, Lukács, si bien implícitamente, pretende desmentir la afirmación central de Weber de que con la disociación de esferas culturales de valor atendida cada una a su propia lógica, queda *definitivamente* destruida la unidad de la razón que la metafísica había supuesto, es decir, la afirmación de que esa unidad no puede ser reconstruida ni siquiera dialécticamente (c).

*ad (a)* Lukács desarrolla su concepto de cosificación a partir del análisis marxiano de la forma mercancia; escoge como punto de referencia el famoso pasaje del primer tomo de *El capital*<sup>37</sup> en que Marx describe el carácter de fetiche que la mercancía posee: «Lo misterioso de la forma mercancia consiste sencillamente en que en ella los caracteres sociales del propio trabajo de los hombres les quedan reflejados a éstos como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y en que, por tanto, también la relación social de los productores con el trabajo social global les queda reflejada como una relación social entre objetos existentes fuera de ellos. Mediante este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales [...]». Es la concreta re-

34. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 204.

35. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 46.

36. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 134.

37. K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, libro I (OME 40), Barcelona, 1975.

lación social entre los propios hombres, la que cobra aquí para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas».<sup>38</sup>

Para analizar la doble forma de la mercancía como valor de uso y valor de cambio, y la transformación de su forma natural en su forma valor, Marx se sirve del concepto hegeliano de abstracción; y en ese sentido, el valor de uso y el valor de cambio se relacionan entre sí como esencia y fenómeno. Esto hoy nos plantea dificultades, ya que no podemos utilizar sin más categorías de la Lógica de Hegel sin someterlas antes a una reconstrucción crítica; la extensa discusión sobre la relación entre *El capital* de Marx y la Lógica de Hegel, más que despejar esas dificultades, no ha hecho sino sacartías a la luz.<sup>39</sup> Por eso no voy a adentrarme más en el análisis de la forma de mercancía. Tampoco lo hace Lukács. Sólo le interesa el efecto cosificador que se produce a medida que la fuerza de trabajo de los productores se convierte en mercancía, «la separación de la fuerza de trabajo respecto de la personalidad del trabajador, su transformación en una cosa, en un objeto que se vende en el mercado».<sup>40</sup>

La idea básica es fácil de captar intuitivamente. Mientras las relaciones de interacción en la esfera del trabajo social son reguladas por tradición, esto es, por normas consideradas cuasinnaturales, los individuos están entre sí y consigo mismos en relaciones comunicativas que entablan intencionalmente. Lo mismo ocurriría si un día las relaciones sociales pudieran quedar determinadas por una voluntad común. Pero mientras la producción de bienes está organizada como producción de valores de cambio y la fuerza de trabajo de los propios productores se intercambia como una mercancía, rige un mecanismo distinto de coordinación de la acción: las orientaciones de acción económicamente relevantes se desligan de los contextos del mundo de la vida y quedan conectadas al medio que es valor de cambio (o dinero). A medida que las interacciones van quedando coordinadas, no a través de normas y valores, sino a través del medio que es el valor de cambio, los actores no tienen más remedio que adoptar los unos frente a los otros (y frente a sí mismos) una actitud objetivante. El mecanismo de coordinación de

38. *Ibid.*, pp. 81 ss.

39. H. G. Backhaus, «Zur Dialektik der Wertform», en A. Schmidt (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M., 1969; H. J. Kahl, «Zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik», en O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1970; H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt a. M., 1970; P. Marik, «Die Marxsche Arbeitstheorie», en F. Eberle (ed.), *Aspekte der Marxschen Theorie*, vol. I, Frankfurt a. M., 1973; J. Zeleny, *La estructura lógica de «El capital» de Marx*, Barcelona, 1974; D. Horster, *Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie*, Hannover, 1978, pp. 187 ss.

40. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 141. En el concepto de trabajo abstracto entraré en las «Consideraciones finales», véase más abajo, tomo II, pp. 858 ss.

las acciones se les presenta entonces como algo externo. Las transacciones que discurren a través del medio que es el valor de cambio caen fuera de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, se convierten en algo que tiene lugar en el mundo objetivo, en una pseudonaturalidad.<sup>41</sup> El efecto de esta asimilación de lo normativo y de lo subjetivo al estatus de cosas perceptibles y manipulables Marx lo describe como *objetivación* u *objetivación* (*Objektivierung*) o «cosificación» (*Versachlichung*). A medida que el trabajador asalariado comienza a depender en toda su existencia del mercado, los procesos anónimos de realización del capital penetran en su mundo de la vida y, al transformar las relaciones sociales en puramente instrumentales, destruyen la eticidad de una intersubjetividad establecida comunicativamente. Los productores, dice, «sólo existen los unos para los otros como cosas (*sachlich*); y ello no hace sino desarrollarse aún más en la relación monetaria, en la que su ser común les aparece como una cosa externa y, por lo mismo, contingente. Que el contexto social que surge por el choque de individuos independientes aparezca frente a éstos como una necesidad objetiva y simultáneamente como una ligadura externa, es justo lo que constituye su independencia [la independencia de los individuos], para la cual la existencia social es ciertamente necesidad pero sólo como medio, presentándose, por tanto, a los propios individuos como algo externo y en el dinero incluso como una cosa que puede cogerse con la mano. Producen en y para la sociedad, como sociales, pero al mismo tiempo la sociedad les aparece como un simple medio de objetivar su individualidad. Como ni están subordinados bajo una comunidad natural ni tampoco subsumen como conscientemente comunitarios la comunidad bajo ellos, ésta tiene que aparecerles, en cuanto individuos independientes, como algo asimismo independiente, externo, como una objetividad contingente».<sup>42</sup>

Ya Weber había recurrido a la *Filosofía del dinero* de G. Simmel para aclararse acerca del cambio de escena que se produce en cuanto las relaciones comunicativas naturales quedan traducidas al «lenguaje universal del dinero». Lukács pasa por detrás de Simmel y recurre al análisis original de Marx para apresar en el intercambio capitalista, que para Weber no es más que una expresión ejemplar de un fenómeno mucho peculiar aportación de Lukács consiste en ver tan conjuntamente a We-

41. Este concepto lo desarrolla H. Dahmer (*Ibid.* und *Gesellschaft*), Frankfurt a. M., 1973) en el contexto de sus estudios sobre la psicología social de inspiración marxista de la izquierda freudiana.

42. K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (*Grundrisse*), segunda mitad (OME 22), Barcelona, 1978, pp. 440 s.

ber y a Marx, que puede considerar el desgajamiento de la esfera del trabajo social respecto de los contextos del mundo de la vida simultáneamente bajo *ambos* aspectos, bajo el aspecto de cosificación (*Verdinglichung*) y bajo el aspecto de racionalización. Al orientar ahora los agentes su conducta por valores de cambio, su mundo de la vida se contrae y reduce a mundo objetivo: adoptan frente a sí mismos y frente a los demás la actitud objetivamente propia de la acción orientada al éxito, convirtiéndose de este modo a sí mismos en objeto de manejo por los demás actores. Pero al precio de esta cosificación de las interacciones consiguen la libertad de acción estratégica, orientada al logro de los propios fines individuales. La cosificación, como prosigue Marx en el pasaje antes citado, es «condición para que (los productores) en cuanto personas privadas independientes puedan estar a la vez en una relación y contexto social»<sup>43</sup>. Para el jurista Marx, el sujeto del derecho privado, que se orienta a la persecución «racional con arreglo a fines» de sus propios intereses, es el modelo de un sujeto de acción que se socializa a través de las relaciones de intercambio. Así, Lukács puede establecer sin forzar las cosas una relación entre el análisis de Marx y el de Max Weber: «Para nosotros, el principio que aquí adquiere vigencia es de la máxima importancia: el principio de la racionalización orientada y aritmética al cálculo, a la calculabilidad»<sup>44</sup>. Lukács concibe la cosificación de los contextos del mundo de la vida, que se produce cuando los trabajadores coordinan sus interacciones, no a través de normas y valores sino a través del medio deslingüístico que es el valor de cambio, como el reverso de la racionalización de sus orientaciones de acción. Con ello, el efecto de «generar sistema» que posee esta «sociación» que discurre a través de valores de cambio, Lukács logra hacerlo inteligible todavía desde la perspectiva de la teoría de la acción.

Como veremos, también la teoría de sistemas se sirve del dinero como modelo conforme al que desarrolla su concepto de medio de regulación (*Steuerungsmedium*). La teoría de los medios de control recoge en sus conceptos, de forma desdramatizada, el doble aspecto de cosificación y racionalización que Lukács pone de relieve. También en teoría de sistemas el desgajamiento de las orientaciones de la acción respecto de la comunicación lingüística y su asentamiento sobre el medio que es el dinero implica «un cambio en el carácter de la libertad»: en un horizonte drásticamente ampliado de posibilidades de elección surge un sistema automático de condicionamientos recíprocos por medio de ofertas, que es independiente de los procesos de formación de consenso<sup>45</sup>.

43. *Ibid.*, p. 441.

44. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 129.

45. Véase más abajo, tomo II, pp. 774 ss.

*ad (b)* La cosificación de las relaciones sociales (y del comportamiento de los individuos acerca de sí mismos) encuentra su expresión en la forma de organización propia de la empresa capitalista separada de la hacienda privada, con la que queda institucionalizada la acción empresarial (y con ella, el cálculo de capital, las decisiones de inversión orientadas según las oportunidades que ofrece el mercado, la organización racional del trabajo, la utilización técnica de los conocimientos científicos, etc.). Ahora bien, como hemos mostrado, Max Weber había perseguido las analogías estructurales que se dan entre la acción económica y la acción administrativo-formalmente racionales, entre las formas de organización que representan la empresa capitalista y la burocracia pública, entre las orientaciones de los medios materiales en un lugar y en otro, entre las orientaciones de acción de empresarios y funcionarios y de trabajadores y empleados. Pero como Lukács sólo toma en consideración un único medio, el valor de cambio, y reduce la cosificación únicamente a la «abstracción que el cambio representa», interpreta *todos* los fenómenos del racionalismo occidental como signos «del proceso de capitalización integral de toda la sociedad»<sup>46</sup>, como el proceso por el que la sociedad completa queda integralmente reconfigurada por el capital. El carácter global de la racionalización social, que Weber diagnostica, Lukács lo entiende como una confirmación de la hipótesis de que la forma mercancía se impone como forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista: «Sólo el capitalismo ha producido, junto con una estructura económica unitaria para toda la sociedad, una estructura de conciencia (formalmente) unitaria para su totalidad. Y esta estructura se manifiesta precisamente en que los problemas de conciencia del trabajo asalariado se afirman, se espiritualizan en la clase dominante, pero, por lo mismo, se reproducen en ella intensificados [...] La transformación de la relación de mercancía en una cosa de 'objetividad fantasmal' no puede, pues, detenerse con la conversión en mercancía de todos los objetos que sirven para la satisfacción de las necesidades. Ha de imprimir su estructura sobre *la conciencia entera del hombre*: las propiedades y facultades de éste ya no se asocian para dar una unidad orgánica de la persona, sino que aparecen como 'cosas' que el hombre 'posee' y 'ajena', lo mismo que los diversos objetos del mundo externo. Y, naturalmente, no existe forma alguna de relación entre los hombres, no existe posibilidad alguna para el hombre de hacer valer sus 'propiedades' psíquicas y físicas, que no tenga que someterse cada vez más a esta forma de objetividad»<sup>47</sup>.

A medida que la forma mercancía se convierte en forma de objetividad y rigie las relaciones de los individuos entre sí y el enfrentamiento del hombre con el mundo externo y con su propia naturaleza interna

46. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 135.

47. *Ibid.*, pp. 142 s.

subjetiva, el mundo de la vida tiene que cosificarse, y el individuo, como también prevé la teoría de sistemas, quedar degradado a «entorno» de una sociedad que se le ha vuelto externa, que se ha convertido en un sistema opaco, abstraído y autonomizado. Esta perspectiva la comparte Lukács tanto con Weber como con Horkheimer; pero a diferencia de ellos, está convencido de que a esa evolución no sólo se le puede poner coto en la práctica, sino que por razones teóricamente demostrables *tiene* también que chocar con límites internos: «Pues esa racionalización aparentemente integral del mundo, que penetra hasta lo más profundo del ser físico y psíquico del hombre, encuentra sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad»<sup>48</sup>.

Es decir, lo que Marx pretendió demostrar en términos de economía política por medio de una teoría de la crisis, ha de adoptar ahora la forma de una demostración, de tipo filosófico, de las barreras immanentes a la racionalización. Lukács se propone, pues, analizar las propiedades de la racionalización formal en el plano en que se desarrolla la crítica de Hegel a la teoría del conocimiento de Kant. Con lo cual proyecta ese concepto de racionalidad formal, desarrollado en el contexto de una teoría de la acción, sobre el plano de la teoría del conocimiento. Pues para Lukács la racionalidad formal encuentra su expresión más exacta en las ciencias modernas; y la crítica kantiana del conocimiento es la aplicación de la actividad intelectual (*Verstandestätigkeit*) que se expresa en estas ciencias, prototípicamente en la Física de Newton. Esta «deja en intacta irracionalidad el substrato material último subyacente ('no producido', 'dado'), para poder operar sin trabas, en el mundo así surgido, cerrado y metodóticamente purificado...», con categorías intelectivas que sean aporismáticas en su aplicación»<sup>49</sup>. La teoría kantiana del conocimiento despedaza sin misericordia las ilusiones metafísicas del pasado, entierra las pretensiones dogmáticas de la razón objetiva, pero sólo lo hace, piensa Lukács, para justificar el cientificismo, es decir, la suposición otra vez dogmática de que «la forma de conocimiento formalista-racional es 'para nosotros' la única forma posible de aprehender la realidad»<sup>50</sup>.

En último término, la crítica kantiana no hace más que reflejar las estructuras cosificadas de la conciencia, es la expresión, en el plano del pensamiento, de la forma mercantía, que se ha vuelto universal<sup>51</sup>.

Lukács sigue, de forma enteramente convencional, la línea de la crítica a Kant que va de Schiller a Hegel. Schiller identifica en la pulsión

al juego o instinto de juego (*Spieltrieb*) el principio estético conforme al cual «hay que reconstruir con el pensamiento al hombre socialmente aniquilado, fragmentado entre sistemas parciales»<sup>52</sup>, y Hegel desarrolla el concepto (contenido ya en el concepto de naturaleza de Rousseau) de totalidad de un contexto de vida «que ha superado o supera desde dentro el desgarramiento entre teoría y praxis, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia; para el que la tendencia a darse forma no significa una racionalidad abstracta que deja de lado los contenidos concretos; para el que la libertad coincide con la necesidad»<sup>53</sup>. Lukács admite, ciertamente, que la Lógica de Hegel, la cual reconstruye dialécticamente la unidad de la Razón disgregada en sus momentos, «es todavía muy problemática»<sup>54</sup> y que no ha sido aún objeto de ningún desarrollo muy problemático, y que Hegel la dejó; pese a lo cual, sigue considerando en el «método dialéctico», al que considera llamado a rebasar el pensamiento inherente a la sociedad burguesa. Al tomar sin más análisis los conceptos fundamentales de la Lógica de Hegel, Lukács está presuponiendo la unidad de la razón teórica y la razón práctica en el nivel conceptual del espíritu absoluto, mientras que para Weber la paradoja de la racionalización social consiste precisamente en que la formación (y de la racionalización institucional) de la racionalidad formal no es en modo alguno irracional como tal, sino que está ligada a procesos de aprendizaje que excluyen tanto la posibilidad de un resabecimiento *fundado* de las imágenes metafísicas del mundo como todo intento de conectar dialécticamente con la razón objetiva.

En cualquier caso, pese a su relación afirmativa con la filosofía griega y con el clasicismo en general<sup>55</sup>, Lukács no postula de forma directa una restauración de las formas de objetividad que refleja el pensamiento cosmológico de tipo religioso-metafísico. Y su conexión con Hegel viene realizada desde una perspectiva neohegeliana, es decir, desde la perspectiva de la crítica de Marx a Hegel: «Desde el punto de vista de la evolución histórica, la filosofía clásica se encuentra en la paradójica situación de que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente a la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega a otra cosa que a una cabal reproducción intelectual, a una deducción a priori, de esa sociedad burguesa»<sup>56</sup>. Mientras la unidad de

48. *Ibid.*, p. 143.

49. *Ibid.*, p. 165.

50. *Ibid.*, p. 167.

51. De esta tesis parten los trabajos de A. Sohn-Reibel; cf. sobre todo *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Barcelona, 1979.

52. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 187.

53. *Ibid.*, p. 185.

54. *Ibid.*, p. 190.

55. Cf. acerca de esta cuestión la controversia entre Lukács y Adorno: G. Lukács, *Polémica sobre realismo*, Barcelona, 1982.

56. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 199.

la razón sólo sea *pensada* dialécticamente, mientras sólo nos aseguremos de ella en el seno de la teoría, incluso una filosofía que rebase los límites de la racionalidad formal no hará más que reproducir la estructura cosificada de una conciencia que obliga al hombre a comportarse con templatariamente frente al mundo que él mismo ha creado. De ahí que de lo que se trata para Lukács, lo mismo que para el Marx de los *Anales franco-alemanes* es de la *realización práctica* de ese contexto racional de vida que Hegel sólo lleva a concepto especulativamente. El objetivismo de la teoría de Hegel radica en su carácter contemplativo, es decir, en que los momentos en los que la razón se disocia sólo vuelven a quedar unificados en la teoría, manteniéndose la filosofía como el lugar en que a la vez se cumple y consuma la reconciliación de esa totalidad que se ha vuelto abstracta, en la que el concepto se asegura de su obra reconciliadora. Con esto, piensa Lukács, Hegel yerra el plano de la praxis histórica que es el único lugar donde puede volverse eficaz el contenido crítico de la comprensión filosófica.

Ahora bien, si ya la determinación por Marx de la relación entre teoría y práctica había permanecido equívoca en puntos decisivos, en la versión que le da Lukács esa equivoicidad se vuelve patente. Lukács puede empezar basándose en la idea central de Max Weber. La modernidad se caracteriza por el anclaje motivacional y la materialización la unidad sustancial de la razón y a su disociación en momentos abstractos, en principio irreconciliables (aspectos de validez, esferas de valor), quedando excluida la posibilidad de una reconstrucción teórica de la razón objetiva en el plano del *pensamiento filosófico*. Pero a continuas culturales de interpretación los momentos disociados de la razón no puedan ensamblarse ya fundamentalmente para constituir una totalidad, esto es, porque no puedan fusionarse y convertirse en fundamento categorial de imágenes del mundo, no por eso tienen que enfrentarse irreconciliablemente en el plano de los sistemas de acción racionalizados. En las sociedades capitalistas el tipo de racionalización se caracteriza, más bien, porque el complejo de racionalidad cognitivo se impone a costa de la racionalidad práctica, cosificando los ámbitos comunicativos de la vida. Por consiguiente, tiene sentido preguntarse si la crítica del *carácter incompleto* de esa racionalización que se presenta, en efecto, como cosificación no nos pone ante la conciencia la posibilidad de una *relación de complementación* entre la racionalidad cognitivo-instrumental, por un lado, y la racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, por otro, y ello como *criterio (Maßstab)* que es immanente a un concepto no mutilado de praxis, o como ahora podemos decir: como criterio que es immanente al concepto mismo de acción comunicativa. Esta razón

me imaginada en las imágenes metafísicas del mundo como una razón sustancial; pero tal concepto de razón objetiva acabó sucumbiendo al proceso de racionalización de las imágenes del mundo. En el terreno de la «teoría», y éste es el meollo de la crítica de Marx a Hegel, la reconciliación que Hegel pretende bajo el título de razón tiene que quedarse, por mucha dialéctica que medie, en pura ficción. Entre los momentos diferenciados de la razón sólo puede darse ya una conexión formal, a saber: la unidad procedimental del discurso argumentativo. Por tanto, la unidad que en el terreno de la «teoría», es decir, la unidad que en el plano de los sistemas culturales de interpretación sólo puede aparecer ya como conexión formal, sólo podrá ser realizada, a lo sumo, en la «práctica», en el mundo de la vida. Bajo el lema de «conversión de la filosofía en práctica» o del «hacerse práctica la filosofía», Marx hace suya la perspectiva de la «filosofía de la acción» de los jóvenes hegelianos.

Ahora bien, Lukács comete el decisivo error, que ciertamente le viene sugerido por Marx, de volver a absorber en la teoría esa conversión de la filosofía en «práctica» y de *representársela* como realización revolucionaria de la filosofía. De ahí que tenga que atribuir a la filosofía un alcance mucho mayor del que incluso la metafísica había reclamado para sí. Pues ahora la filosofía no solamente ha de ser capaz de pensar la idea de una totalidad que, como antaño, queda «hipostatizada» como orden del mundo, sino que también ha de dominar el proceso histórico universal, el despliegue histórico de esa totalidad a través de la práctica autoconsciente de aquellos que han de dejarse ilustrar por la filosofía sobre su papel activo en este proceso de autorrealización de la razón. Para la vanguardia de la revolución universal (*Weltrevolution*), que ha de encargarse de esa labor de ilustración, Lukács tiene que reclamar un saber que es incompatible en un doble aspecto con la rigurosa idea weberiana de desmonomianismo de la razón objetiva. La metafísica trasmorada ahora en filosofía dialéctica de la historia no solamente tiene que disponer de la perspectiva conceptual desde la que conocer la unidad de los momentos, abstractamente disociados, de la razón, sino que además tiene que autoatribuirse la capacidad de identificar a los sujetos que han de establecer prácticamente esa unidad y de señalarles el camino. De ahí que Lukács complete su teoría de la cosificación con una teoría de la conciencia de clase.

Esta teoría acaba entronizando la conciencia de clase del proletariado como sujeto-objeto de la historia en su conjunto<sup>7</sup>. Lukács tampoco va-

57. Esto es algo que se ignora en la importante pero confesadamente «muy libre» interpretación que Merleau-Ponty hace de Lukács: «Esta filosofía de la historia no tanto nos proporciona las claves de la historia cuanto nos la restituye como interrogación permanente, no tanto nos proporciona una cierta verdad oculta tras la historia empírica cuanto nos presenta la historia empírica como genealogía de la verdad. Es bastante superficial decir

cilia en sacar las consecuencias instrumentalistas, puestas después al descubierto en el terror estalinista, que para las cuestiones de organización de la lucha revolucionaria se siguen de ese objetivismo histórico. Pero no voy a entrar aquí en esta cuestión<sup>58</sup>. La tentativa de Lukács, así resumida con toda razón Wellmer, «de hacer visible tras el abstracto concepto weberiano de «racionalización» los contenidos específicamente político-económicos del proceso de industrialización capitalista, era parte de una empresa más ambiciosa con la que esperaba rehabilitar la dimensión filosófica de la teoría de Marx. El que esta tentativa finalmente fracasara, se debe, a mi entender, a la irónica circunstancia de que la reconstrucción filosófica que Lukács hace del marxismo viene a equivaler en algunos puntos claves a una vuelta al idealismo objetivo»<sup>59</sup>.

que el marxismo nos revele el sentido de la historia: el marxismo nos hace co-responsables de nuestro tiempo y de sus parcialidades, no nos describe el porvenir, no hace cesar nuestra interrogación, al contrario: la profundiza. Nos muestra el presente configurado por una autocritica, por un poder de negación y superación del que el proletariado es el delegado histórico» (M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 67). Aquí, Merleau-Ponty asienta la posición del primer Lukács a un marxismo existencialista para el que no se trata tanto de buscar un sentido objetivo de la historia como de eliminar prácticamente el «sin sentido». El propio Lukács en el prólogo a la edición de 1968 revoca la tesis desarrollada en *Historia y conciencia de clase*. No es necesario en absoluto seguir esa autocritica en todos sus puntos, si se está de acuerdo en uno: «¿Es en realidad el sujeto-objeto idéntico algo más que una pura construcción metafísica? ¿Es que mediante el autoconocimiento, por adecuado que éste sea y aunque tenga como base un adecuado conocimiento de la realidad social —es decir, en una autoconciencia por cabal que fuere—, puede producirse un sujeto-objeto idéntico? Basta plantear con precisión esta pregunta para tener que negarla. Pues el contenido del conocimiento no pierde con ello su carácter alienado. Hegel rechazó con toda razón, precisamente en la *Fenomenología del Espíritu*, la realización místico-irracionalista del sujeto-objeto idéntico, la 'intuición intelectual' de Schelling, y exigió una solución filosóficamente racional del problema. Su sano sentido de la realidad hizo que esta exigencia quedara en exigencia; su construcción más general del mundo culmina, ciertamente, en la perspectiva de su realización, pero dentro de su sistema, Hegel nunca muestra en concreto cómo esa exigencia puede llegar a cumplirse. El proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia humana real no es, por tanto, ninguna realización materialista que supere las construcciones mentales idealistas, sino más bien un intento de superar a Hegel por arriba, de superhegelianizar a Hegel, una construcción que levantándose osadamente en el pensamiento por encima de toda realidad trata objetivamente de sobrepujar al propio maestro» (*Historia y conciencia de clase*, pp. XXIV s.). Cf., sobre esto, A. Arato y P. Breines, *El ítem Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, segunda parte (pp. 179-250); J. P. Aranson (*Zwischen Natur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1970, pp. 12 ss.) no considera tan unitaria la concepción de *Historia y conciencia de clase*. Sobre Merleau-Ponty, cf. mi «Informe bibliográfico», en J. Habermas, *Teoría y praxis*, pp. 360 ss., en especial pp. 399 ss.

58. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, pp. 307-334; véase mi crítica en J. Habermas, *Teoría y praxis*, pp. 43 ss.

59. A. Wellmer, «Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie», en U. Jaeggi y A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 1977, pp. 477 s.

## 2. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica de la cosificación, que se basa en la recepción de Weber por Lukács pero sin asumir las consecuencias (que aquí nos hemos limitado a apuntar) de una filosofía objetivista de la historia<sup>60</sup>. En esta tentativa, Horkheimer y Adorno se ven envueltos, por su parte, en aporías que pueden sernos muy instructivas y de las que podemos obtener razones en favor de un cambio de paradigma en teoría de la sociedad. En primer lugar voy a esbozar cómo Horkheimer y Adorno, basándose en Lukács, transforman la tesis de la racionalización de Weber<sup>61</sup>. La versión que Lukács dio a la teoría de la cosificación quedó históricamente desmentida por el fracaso de la revolución y por la capacidad integradora, no prevista, de las sociedades capitalistas desarrolladas (1). También resulta teóricamente cuestionable por su conexión afirmativa con el idealismo objetivo de Hegel (2). De ahí que Horkheimer y Adorno se vieran en la necesidad de situar los fundamentos de la crítica de la cosificación en un nivel más profundo y de ampliar la razón instrumental convirtiéndola en una categoría del proceso de cosificación por detrás del origen capitalista del mundo moderno, extendiéndolo a los comienzos mismos de la humanización (3). Pero con ello los contornos del concepto de razón amenazan con desvanecerse; por un lado, la teoría adopta los rasgos de una conceptualización de tipo más bien tradicional, que niega sus relaciones con la práctica; a la vez, delega en el arte la competencia para la exposición de una razón que ya sólo puede ser evocada de forma indirecta (4). Esta autosupresión del pensamiento filosófico en términos de «dialéctica negativa» conduce a aporías que nos llevan a preguntarnos si tal estado de la cuestión no será resultado de un planteamiento prisionero de la filosofía de la conciencia, aferrado a la relación entre subjetividad y autoconservación (5).

60. Por el momento, dejo de lado la posición desarrollada en los años treinta por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt tras emigrar a Nueva York; pero véase más abajo, tomo II, pp. 910 ss.

61. Al elegir la *Dialéctica de la Ilustración* como punto de referencia de la recepción de Weber, soy bien consciente de que sólo a título marginal podré tener en cuenta las evidentes diferencias entre las posiciones de Horkheimer y Adorno. Sobre la interpretación de Adorno que sostienen sus editores, H. Schweppenhäuser y R. Tiedemann, interpretación que se considera a sí misma como la interpretación ortodoxa, cf. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt a. M., 1974. Por el contrario, A. Schmitt mantiene la continuidad de la Teoría Crítica en su versión horkheimeriana. A. Schmitt, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, München, 1974; Id., *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, 1976.

(1) Para la formación de la Teoría Crítica fueron sobre todo determinantes, como ha demostrado H. Dubiel<sup>62</sup>, tres experiencias históricas, que convergen en un desengaño de las expectativas revolucionarias. La evolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista sumaba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg de la teoría de la organización de Lenin y de los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia. El fascismo demostraba a continuación la capacidad de las sociedades capitalistas desarrolladas para responder en situaciones de crisis al peligro de un cambio revolucionario con la reestructuración del subsistema político y para absorber la resistencia del movimiento obrero organizado. Por último, la evolución en Estados Unidos demostraba de una forma *distinta* la fuerza integradora del capitalismo: sin necesidad de una represión abierta, la cultura de masas liga la conciencia de anchas capas de la población a los imperativos del status quo. La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades industriales, y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años cuarenta. Estas experiencias contrastan con los supuestos centrales de la teoría de la cosificación, que Lukács había expuesto a principios de los años veinte.

Como presupuesto objetivo de la superación del capitalismo señala Marx las fuerzas productivas desentendadas en el propio capitalismo, pensando principalmente en el aumento de productividad que comportan el desarrollo técnico-científico, la cualificación de los trabajadores y los perfeccionamientos en la organización del proceso de trabajo. Entre las fuerzas productivas que entrarían «en contradicción» con las relaciones de producción, contraía Marx el potencial subjetivo de los trabajadores, también en cuanto éste se expresa (no sólo en la actividad productiva, sino) en la actividad crítico-revolucionaria. El capitalismo —suponía Marx— no solamente generaría las condiciones objetivas, sino que también «coproduciría las condiciones subjetivas esenciales de la autoliberación del proletariado»<sup>63</sup>. Lukács se atiene en lo fundamental a esta posición, pero revisa ya la valoración que hace Marx de las ciencias modernas. No cabe duda de que a través del progreso técnico las ciencias queden retroalimentativamente conectadas de forma cada vez más enérgica con el despliegue de las fuerzas productivas; pero con la

62. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, pp. 15-133.  
63. A. Wellmer, «Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie», p. 472.

formación de una autocomprensión científicista, para la cual los límites del conocimiento objetivo se identifican con los límites del conocimiento en general, las ciencias asumen simultáneamente un papel ideológico. La autocomprensión positivista de las ciencias es una expresión especial de esas tendencias generales a la cosificación, que Lukács critica. Aquí se inicia la línea de argumentación que Horkheimer y Adorno (y de forma aún más pronunciada Marcuse)<sup>64</sup> llevan tan lejos, que desde su punto de vista las fuerzas productivas técnico-científicas se funden con las relaciones de producción y pierden su capacidad de hacer estallar el sistema. El mundo racionalizado se contrae y reduce a una «falsa» totalidad.

Por el contrario, Lukács insiste en que la racionalización «aparentemente integrable» del mundo, aun cuando alcance «hasta las capas más profundas del ser psíquico y físico del hombre», choca con un límite interno: tiene su límite en «el carácter formal de su propia racionalidad»<sup>65</sup>.

Lukács cuenta, pues, en la naturaleza subjetiva de los hombres con un reducto resistente a la cosificación. Justamente porque el trabajador se ve en la necesidad de desgajar de su personalidad global su fuerza de trabajo como una función, y de objetivarla, de enajenarla literalmente como una mercancía, su subjetividad vaciada, convertida en abstracta, se ve excitada a la resistencia: «Mediante la escisión que se produce precisamente aquí entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, esta situación se hace a la vez susceptible de volverse consciente»<sup>66</sup>. Esta afirmación se apoya implícitamente en Hegel, quien construye el automovimiento del espíritu como una necesidad en cierto sentido lógica. Ahora bien, si se prescinde de este supuesto y se considera esa afirmación como una afirmación empírica, hay que aducir razones distintas para hacer plausible por qué el trabajador individual habrá de elevarse por encima de su papel de objeto, por qué el proletariado como un todo habrá de desarrollar una conciencia en la que pueda cumplirse el autodesenmascaramiento de esta sociedad fundada en la producción de mercancías. Lukács se limita a asegurar «que el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía anula ciertamente a éste —mientras no se rebelde conscientemente contra ese proceso— y arroja y mutila su 'alma', pero, precisamente por eso, no transforma en mercancía su esencia humana. De ahí que pueda objetivarse perfectamente en su interior contra esta existencia suya...»<sup>67</sup>.

64. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 2003; cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, 1984; e íd., «Marxismo y Filosofía», en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981, pp. 45-53.

65. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 143.  
66. *Ibid.*, p. 220.

67. *Ibid.*, p. 224.

Horkheimer y Adorno, que no confían sin más en la Lógica de Hegel, discuten esta afirmación con argumentos empíricos: precisamente porque se atienen a la teoría de la cosificación, tienen que explicar las experiencias históricas que tan claramente indican que la naturaleza subjetiva de las masas se ha visto arrastrada sin resistencias por el torbellino de la racionalización social, acelerando, más que estorbando, ese proceso.

Desarrollan una teoría del fascismo y de la cultura de masas que trata los aspectos psicosociales de una deformación que alcanza hasta los ámbitos más íntimos de la subjetividad y se extiende a los fundamentos motivacionales de la personalidad, y que explica la reproducción cultural desde el punto de vista de la cosificación. Mientras que la teoría de la cultura de masas<sup>68</sup> parte de que la forma mercante se adueña también de la cultura ocupando tendencialmente con ello *todas* las funciones del hombre, la *teoría del fascismo*<sup>69</sup> cuenta con un cambio de función preconcebido, conscientemente inducido por las élites políticas, de las resistencias que la naturaleza subjetiva opone a la racionalización. Horkheimer interpreta el malestar cada día más agudo que se registra en la cultura como una rebelión de la naturaleza subjetiva contra la cosificación, como una «revuelta de la naturaleza»: «Cuanto más alto se proclama y reconoce la idea de racionalidad, tanto más crece en el ánimo de los hombres el resentimiento consciente o inconsciente contra la civilización y su instancia en el individuo, el yo»<sup>70</sup>. Horkheimer tiene ya a la vista los fenómenos que después tematizarían Foucault, Laing, Basaglia y otros<sup>71</sup>.

Los «costes» psicosociales de una racionalización reducida a lo cognitivo-instrumental, que la sociedad externaliza cargándolos sobre los individuos, aparecen en formas diversas que van desde las enfermedades mentales clínicamente estandarizadas, como son la neurosis, los fenómenos de adicción, las perturbaciones psicosomáticas, los problemas de motivación y los problemas educativos, hasta el comportamiento anómico y la actitud de contraculturas de inspiración estética, de sectas religiosas juveniles y de grupos marginales de carácter criminal (que incluyen también hoy el terrorismo anarquista). El fascismo es interpretado

68. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 165-212.

69. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 115-142; aquí me limito al aspecto de psicología social de una teoría para la que también fueron importantes los trabajos de F. Pollock. Sobre los diferenciados análisis que sobre el fascismo se realizaron en el Instituto de Investigación Social durante los años 1939-1942, cf. el volumen de documentación preparado e introducido por H. Dubiel y A. Söhlner: M. Horkheimer *et al.*, *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M., 1981.

70. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 128.

71. Cf. las contribuciones al número de la revista *Esprit* (mayo de 1978), dedicado a la Escuela de Fráncfort.

por Horkheimer como el logro de un cambio de función de la revuelta de la naturaleza interna, como su utilización en favor de la racionalización social contra la que esa revuelta se dirige. En el fascismo «la racionalidad alcanza una etapa en la que ya no se contenta simplemente con oprimir a la naturaleza; la racionalidad explota ahora a la naturaleza al integrar en su propio sistema las potencialidades rebeldes de ésta. Los nazis manipulan los deseos reprimidos del pueblo alemán. Cuando los nazis y sus patrocinadores industriales y militares lanzaron su movimiento, tuvieron que ganarse a las masas cuyos intereses materiales no eran los suyos. Apelaron a las clases retrasadas, condenadas por la evolución industrial, es decir, acorraladas por las técnicas de producción masiva. Fue ahí, entre los campesinos, los artesanos de clase media, los pequeños comerciantes, las ansas de casa y los pequeños empresarios, donde encontraron a los campeones de la naturaleza oprimida, a las víctimas de la razón instrumental. Sin el apoyo activo de esos grupos, los nazis nunca hubieran alcanzado el poder»<sup>72</sup>.

Esta tesis no solamente explica la base social sobre la que el fascismo se aupó al poder, sino también la función histórica que el nazismo desempeñó, a saber: la de acelerar los procesos de modernización social en una «nación retrasada»<sup>73</sup>: «La revuelta del hombre natural —en el sentido aquí de las capas retrasadas de la población— contra el aumento de la racionalidad, propició en realidad la formalización de la razón y sirvió más para encadenar la naturaleza que para liberarla. Desde esta perspectiva podemos describir el fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza, exactamente lo opuesto de esa reconciliación de los dos polos, que siempre soñó la filosofía»<sup>74</sup>.

Los mecanismos psíquicos mediante los que se logra el cambio de función de la revuelta de la naturaleza interna y se convierte esa revuelta en un reforzamiento de las fuerzas contra las que se dirige, los investigan Horkheimer y Adorno empíricamente; animados por los trabajos anteriores de E. Fromm<sup>75</sup>, se fijan, sobre todo, en el síndrome ideológico del antisemitismo y en la estructura pulsional sadomasoquista del carácter autoritario<sup>76</sup>. Estas investigaciones han desembocado mientras tanto en una investigación de los prejuicios políticos, que se ha ido alejando de

72. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 138.

73. Véase sobre esta tesis, R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1965.

74. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 138.

75. E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine soziopsychologische Untersuchung*, ed. de W. Bonns, Stuttgart, 1980.

76. Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. L. Levinson y R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950; cf. M. v. Freyhold, *Autoritarismus und politische Apathie*, Frankfurt a. M., 1971.

los supuestos psicomanalíticos iniciales y que ya no guarda relación alguna con la concepción básica de una teoría crítica de la cosificación.

La teoría de la cultura de masas se ocupa de los fenómenos no tan espectaculares de la integración social de la conciencia a través de los medios de comunicación de masas. En la fetichización de la obra de arte convertida en bien cultural y en la regresión del goce del arte, convertido en consumo y diversión dirigidas, investiga Adorno lo que él denomina un «fetichismo de la mercancía de nuevo estilo», convencido de que en el carácter sadomasoquista del pequeño burgués que se deja movilizar para el Estado totalitario, y «en los aceptantes de la actual cultura de masas, tenemos distintos aspectos de la misma cosa». Ya Lukács había admitido que el proceso de cosificación, cuanto más se aleja de la esfera de la producción y de las experiencias cotidianas del mundo de la vida del proletariado, y cuanto más cambia los pensamientos y sentimientos en su ser cualitativo, tanto más inaccesible se hace a la autorreflexión<sup>77</sup>. Adorno conecta con estas consideraciones en su trabajo «Sobre el fetichismo en la música y la regresión del escuchar»<sup>78</sup>: «No cabe duda de que en el ámbito de los bienes culturales el valor de cambio se impone por una vía especial. En el mundo de las mercancías este ámbito aparece precisamente como algo sustraído al poder del cambio... y, sin embargo, es a esta apariencia a lo único que los bienes culturales deben su valor de cambio...; aun cuando la mercancía se compone siempre de valor de uso y valor de cambio, el puro valor de uso, cuya ilusión tienen que conservar los bienes culturales en la sociedad integralmente capitalizada, queda sustituido por el puro valor de cambio, que, justo como valor de cambio, adopta falazmente la función de valor de uso. En este *quid pro quo* se constituye el específico carácter fetichista de la música: las pasiones que se revuelven contra el valor de cambio fundan la apariencia de una inmediatez que queda simultáneamente desmentida por la falta de relación con el objeto... Se ha preguntado muchas veces por la masilla que mantiene aún trabada a esta sociedad de mercancías. Tal vez pueda contribuir a explicarla esa transferencia del valor de uso de los bienes de consumo a su valor de cambio dentro de una estructura global en la que todo goce que se emancipe del valor de cambio tiene que acabar asumiendo rasgos subversivos. El fenómeno del valor de cambio de las mercancías ha asumido una específica función integradora<sup>79</sup>. Para justificar esta afirmación, Adorno recurre a las peculiares condiciones de producción de la cultura de masas, a la desdiferenciación de las formas de los bienes culturales producidos de forma estandar, al cambio que supone

la recepción de un arte fusionado con la diversión y, finalmente, a la función de adaptación a lo cotidiano ofrecido como paraíso: «La industria de la cultura sustituye el dolor, presente en la embriaguez y en la ascetis, por la cultura jovial [...]. La renuncia permanente que la civilización impone, les es infligida y exhibida inequívocamente cada día a los afectados, en cada escaparate de la industria cultural»<sup>80</sup>.

No voy a detenerme más en esta teoría; sigue siendo de interés, más por su planteamiento general que por sus hipótesis de detalle. Adorno adopta una perspectiva de crítica de la cultura, que frente a las esperanzas algo apresuradas que puso Benjamin en la fuerza emancipatoria de la cultura de masas y, en aquel momento, sobre todo del cine, da a sus escritos, y con razón, un tono escéptico<sup>81</sup>. Pero, por otra parte, no tiene, como veremos, una idea clara del carácter radicalmente ambivalente del control social ejercido a través de los medios de comunicación de masas. Un análisis, como es el suyo, que parte de la forma mercancía de los medios culturales, asimila los nuevos medios de comunicación de masas al medio valor de cambio, aun cuando las semejanzas estructurales no lleguen demasiado lejos. Pues mientras que el medio dinero sustituye al entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de la acción, los medios de comunicación de masas siguen dependiendo del entendimiento lingüístico. Estos constituyen reforzadores técnicos de la comunicación lingüística, que salvan distancias en el tiempo y en el espacio y multiplican las posibilidades de comunicación; que adensan la red de acción comunicativa, pero sin desenganchar las orientaciones de acción de los contextos del mundo de la vida. Ciertamente, la formidable ampliación del potencial de comunicación está, por ahora, neutralizada por formas de organización que aseguran flujos de comunicación en una sola dirección, y no flujos de comunicación reversibles. La cuestión de si una cultura de masas hecha a la medida de los medios de comunicación de masas desarrolla fuerzas tendentes a una integración regresiva de la conciencia depende ante todo de si «la comunicación (se encarga) de igualar y assimilar a los hombres a través de su aislamiento»<sup>82</sup>, y de ningún modo de si las leyes del mercado penetran cada vez más profundamente en la propia producción de la cultura<sup>83</sup>.

(2) Horkheimer y Adorno radicalizan la teoría de la cosificación de Lukács en términos de psicología social con el fin de explicar la estabi-

77. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 323.

78. Th. W. Adorno, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», en *Gesammelte Schriften*, vol. XIV, Frankfurt a. M.

79. *Ibid.*, pp. 14, 25 ss.

80. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 185 s.

81. J. Habermas, «Crítica conscienciadora o crítica salvadora», en *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid, 1985, pp. 297-332.

82. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 265.

83. Véase más abajo, tomo II, pp. 924 ss.

hidad de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin tener que abandonar el enfoque que representa la crítica del fetichismo de la mercancía. La teoría ha de explicar por qué el capitalismo incrementa las fuerzas productivas acallando al mismo tiempo las fuerzas de la resistencia subjetiva. Lukács había supuesto la validez de una lógica, según la cual el proceso de cosificación de la conciencia *tiene que* conducir a su propia autosupresión en la conciencia de clase del proletariado. Horkheimer y Adorno dejan de lado la Lógica de Hegel y se apresuran a explicar empíricamente las evidencias que contradicen ese pronóstico. Que la razón objetiva no puede reconstruirse ni siquiera en conceptos dialécticos, esto es algo en lo que están de acuerdo con el «archipositivista» Weber.

En su crítica a Hegel, que va mucho más allá de la de Lukács, Adorno puede hacer suyo un argumento de Lukács y radicalizarlo. Se trata del problema de la relación entre espíritu y materia que Lukács se había planteado en el contexto de la teoría del conocimiento a propósito de la problemática de la cosa-en-sí. Lukács cita aquí un pasaje de Emil Lask: «Para la subjetividad no es cosa evidente, sino algo que constituye el verdadero fin de su investigación, la cuestión de en qué categorías se diferencia la forma lógica cuando se trata de captar con exactitud categorial un determinado contenido particular, o, dicho de otra manera, qué material particular constituye la extensión material o ámbito material de las diversas categorías»<sup>84</sup>. Ahora bien, mientras que Lukács supone que este problema sólo es un problema para el pensamiento intelectual, es decir, para el pensar del entendimiento (*Verstandesdenken*) y que puede ser resuelto por la vía de una mediación dialéctica entre forma y contenido, Adorno ve reaparecer ese mismo problema en el núcleo mismo de la concepción dialéctica<sup>85</sup>. Todo pensamiento conceptual, todo pensamiento que se eleve por encima de la mera intuición, también el dialéctico, ha de proceder identificando, y en este sentido, traiciona la utopía del conocimiento: «Lo que... de la verdad puede captarse a través de los conceptos por encima de la extensión abstracta de éstos no puede tener otro teatro que lo reprimido, lo despreciado y lo rechazado por los conceptos. La utopía del conocimiento sería exponer lo sin concepto en conceptos sin asimilarlo a éstos. Tal concepto de dialéctica despierta dudas sobre su posibilidad»<sup>86</sup>.

No es necesario discutir aquí cómo desarrolla Adorno esta idea programática en forma de «dialéctica negativa», o por mejor decir: cómo la

muestra en su impracticabilidad<sup>87</sup>. Para nuestro propósito sólo nos interesa el argumento con el que, casi en términos existencialistas, rechaza la lógica de Hegel: «El conocimiento se dirige a lo particular, no a lo universal. Su verdadero objeto lo busca en la posible determinación de la diferencia de ese particular frente al universal, universal al que crítica considerándolo, no obstante, imprescindible. Pero cuando la mediación de lo universal por lo particular y de lo particular por lo universal es reducida a la forma normal abstracta de la mediación, el precio que lo particular tiene que pagar por ello puede consistir incluso en su propia liquidación autoritaria, como ocurre en las partes materiales del sistema

84. S. Buck-Moross, *The Origin of Negative Dialectics*, New York, 1977, reconstruye la genuina línea adorniana de la Teoría Crítica y acentúa la continuidad de la filosofía de Adorno desde principios de los años treinta hasta las obras maduras que son *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. Ya en sus primeros escritos filosóficos Adorno comienza con una renuncia a la ilusión «de que sea posible aprehender, reduciéndola al medio que representa el pensamiento, la totalidad de lo real» (*La actualidad de la filosofía*, pp. 91 ss.). Crítica el pensamiento del idealismo, sea secreto o confesado, del pensamiento de la identidad, desde el principio el idealismo, sea secreto o confesado, del pensamiento de la identidad, desde el principio que adopta en el sistema hegeliano, que en la que adopta en el pensamiento neo-ontológico de Heidegger. En la conferencia «La idea de historia natural» se encuentra la versión más fuerte de la crítica de Adorno a Heidegger: «En Heidegger, se encuentra la versión más fuerte de la crítica de Adorno a Heidegger: «En Heidegger, el propio pensamiento ontológico de Heidegger. De ahí esas desoladoras antitesis como la que Heidegger establece entre historia e historicidad. Tras esas antitesis no hay nada: lo único que se ha hecho ha sido absolver del ámbito del entre algunas cualidades entintadas observadas a propósito del *Das Sein*, trasponerlas al ámbito de la ontología y convertirlas en una determinación ontológica que presuntamente habría de contribuir a la explicación de aquello que en realidad no consiste en otra cosa que en decir otra vez lo mismo. Este momento de tanatología no depende de este o aquel rasgo de la forma de expresarse, sino que es algo necesariamente anejo al planteamiento ontológico mismo, el cual se agnara a la empresa ontológica, pero, dada su posición de partida, no es capaz de interpretarse ontológicamente a sí mismo como lo que en realidad es, a saber: como algo producido por, y en lo que a su sentido añade, como algo referido a, el punto de partida de la *ratio* idealista» (*Ibid.*, p. 313). Y continúa: «Esta tendencia tanatológica, a mí me parece que no hay otra forma de explicarla que por el viejo motivo idealista de la identidad. Surge porque una ser que es histórico queda subsumido bajo la categoría subjetiva "historicidad". El ser histórico subsumido bajo la categoría de historicidad ha de ser idéntico a la historia. Ha de acomodarse a las determinaciones que le impone la "historicidad". Y a mí juicio, no es que en esta tanatología la profundidad mítica del lenguaje se esté sonando a sí misma, sino que se trata simplemente de una nueva ocultación de la vieja tesis clásica de la identidad de que se trata simplemente de una nueva ocultación de la vieja tesis clásica de la identidad de sujeto y objeto. Y el hecho de que recientemente Heidegger haya dado un giro hacia Hegel parece confirmar esta interpretación». Sólo más tarde radicaliza Adorno esta crítica del pensamiento de la identidad convirtiéndola en una crítica del pensamiento identificante en general, que no solamente priva a la filosofía de su pretensión de totalidad, sino que le quita la esperanza de poder llegar a aprehender dialécticamente lo no-identico. En 1921 Adorno habla todavía confiadamente de «la actualidad de la filosofía» porque todavía le reconoce a ésta la capacidad de acceder en términos polémicos, no afirmativos, a una realidad, que en vestigios y ruinas conserva aún la esperanza de convertirse algún día en una realidad verdadera y justa. La *Dialéctica negativa* abandona esta esperanza.

84. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 160, nota 3.

85. Adorno rechaza ya en su lección inaugural de 1931 la solución propuesta por Lukács a la problemática de la cosa en sí, por entender que se basa en una falacia genérica: Th. W. Adorno, *La actualidad de la filosofía*, Barcelona, 1991, pp. 91 ss.

86. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, 2005, p. 21.

de Hegel<sup>88</sup>. La reconciliación dialéctica de lo universal y lo particular, aun juzgándola con los propios conceptos de Hegel, sigue siendo metafísica, puesto que en lo particular no respeta el derecho de lo no-idéntico<sup>89</sup>. La estructura de la conciencia cosificada persiste incluso en la dialéctica que se diría llamada a superarla, ya que en ella todo lo cósmico considerado radicalmente malo: «Quien quiere dinamizar todo convirtiéndolo en pura actualidad tiende a la hostilidad contra lo otro, lo extraño, cuyo nombre no en vano resuena en la categoría de extrañamiento; en esa no-identidad que constituiría la liberación no sólo de la conciencia, sino también de una humanidad reconciliada»<sup>90</sup>.

¿Pero cómo desarrollar esa idea, la idea de reconciliación, de la que sigue necesitando Adorno para hacer visibles las faltas y los yerros de la dialéctica idealista, si el único camino que se nos ofrece es el de una dialéctica negativa y éste es un camino que no resulta discursivamente practicable? Esta dificultad de dar cuenta de sus propios fundamentos normativos venía atormentando desde sus comienzos a la Teoría Crítica; pero desde que Horkheimer y Adorno realizan a principio de los años cuarenta el giro hacia la crítica de la razón instrumental, esa dificultad se hace drásticamente visible.

Horkheimer empezó conectando con aquellas dos posiciones que reaccionan en direcciones opuestas ante la disolución de la razón objetiva por la subjetiva, ante el desmoronamiento de la religión y de la metafísica. En el capítulo sobre «panaceas opuestas» desarrolla un *doble frente*; por un lado, contra los planteamientos de la filosofía contemporánea orientados hacia la tradición, y, por otro, contra el cientificismo, un doble frente que ha venido determinando hasta hoy las discusiones intrafilosóficas de la Teoría Crítica. La ocasión o motivo al que se refiere Horkheimer en su momento es la discusión entre los representantes del positivismo lógico y los representantes de las corrientes neotomistas<sup>91</sup>. El neotomismo representa aquí, para Horkheimer, a todas las tentativas de renovar, conectando con Platón o Aristóteles, la pretensión ontológica de la Filosofía de entender al mundo en su conjunto, sea precriticamente, sea bajo el signo del idealismo objetivo, y de volver a ensanchar metafísicamente los momentos de la razón disociados en la evolución cultural del mundo moderno, esto es, los aspectos de validez que representan lo verdadero, lo bueno y lo bello: «Hoy se advierte una

tendencia general—tendencia que sigue en pie en la actualidad—<sup>92</sup> a resucitar teorías de la razón objetiva para poner coto por medio de un fundamento filosófico a la veloz desintegración de la jerarquía de valores comúnmente aceptados. Aparte de curas de almas pseudoreligiosas o semi-científicas, del espiritismo, de la astrología, de formas baratas de filosofías del pasado, como el yoga, el budismo o la mística, y de arreglos populares de filosofías clásicas objetivistas, se recetan para uso moderno ontologías medievales. Pero el tránsito desde la razón objetiva a la razón subjetiva no fue un azar, y el proceso de desarrollo de las ideas no se puede invertir así sin más de la noche a la mañana. Si la razón subjetiva, en forma de Ilustración, disolvió la base filosófica de las convicciones que constituyeron un componente esencial de la cultura occidental, fue capaz de hacerlo porque esa base resultó demasiado débil. Pero resucitaría sería algo enteramente artificial... Lo absoluto queda convertido en instrumento; la razón objetiva se convierte en un proyecto para fines subjetivos...»<sup>93</sup>.

Pero con esta crítica de los enfoques orientados en sentido tradicional, Horkheimer no se pone de lado del Empirismo Lógico. Sus reproches a la metafísica no se basan en modo alguno en la falsa equiparación que el positivismo establece entre razón y ciencia, sino que lo que en realidad está criticando es la falsa complementariedad entre la comprensión positivista de la ciencia y una metafísica que se limita a saltar por encima de las teorías científicas sin contribuir a su comprensión. Horkheimer considera tanto el neopositivismo como el neotomismo, como verdades limitadas que intentan ambas «arrogarse un papel despótico en el ámbito del pensamiento»<sup>94</sup>. El Empirismo Lógico tiene que recurrir, al igual que el tradicionalismo, a principios supremos autoevidentes; sólo que en lugar de Dios, la naturaleza o el Ser, absolutiza al método científico sin aclararlo en sus fundamentos. El positivismo rehúsa fundamentar la identidad entre ciencia y verdad, que él afirma. Se limita al análisis de los procedimientos que encuentra en la práctica científica. Y esto lo más que expresa es veneración por las ciencias institucionalizadas; pero la cuestión de por qué determinados procedimientos han de ser reconocidos como científicos necesita de una justificación normativa: «Para convertirse en autoridad absoluta, la ciencia tiene que ser justificada como principio espiritual; no puede ser deducida de procedimientos empíricos y después, sobre la base

88. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 302.

89. G. Rose, *The Melancholy of Science. An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno*, London, 1978, pp. 43 ss.; acerca del concepto de cosificación en Adorno, cf. también F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, pp. 35 ss.

90. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 181.

91. Y. H. Krikorian (ed.), *Naturalism and Human Spirit*, New York, 1944.

92. De la serie de neopositivistas que en gran número han salido de las escuelas de J. Ritter y E. Voegelin, sobresale R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977.

93. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 92.

94. *Ibid.*, p. 106.

del criterio dogmático del éxito de la ciencia, ser absolutizada como verdad»<sup>95</sup>.

Naturalmente, uno siente curiosidad por saber cuál es el criterio en el que basa Horkheimer su propia crítica a la «eliminada verdad» del cientifismo. Pues ese criterio, o bien ha de tomarlo de una teoría que explique los fundamentos de las ciencias modernas de la naturaleza, de la sociedad y del espíritu en el horizonte de un concepto más amplio de verdad y de conocimiento, o, en caso de que tal teoría no exista, o no exista todavía, a Horkheimer no le queda más remedio que recorrer el pedregoso camino de una crítica immanente de la ciencia y obtener el buscado criterio a partir de una autorreflexión que sea capaz de penetrar en las bases que representan el mundo de la vida, en las estructuras de acción y en el contexto de emergencia de la teorización científica y del pensamiento objetivante en general<sup>96</sup>. El siguiente pasaje es ambiguo en relación con esta alter-nativa: «La ciencia moderna, tal como los positivistas la entienden, se refiere esencialmente a enunciados sobre hechos, y presupone, por tanto, la cosificación de la vida en general y de la percepción en particular. Vé en el mundo un mundo de hechos y cosas, y no se cuida de poner en conexión con el proceso social esa transformación del mundo en hechos y cosas. Pues el concepto de 'hecho' es un producto, un producto del extrañamiento social; en él el objeto abstracto del intercambio es pensado como modelo de todos los objetos de la experiencia en una categoría dada. La tarea de la reflexión crítica no es solamente entender los diversos hechos en su génesis histórica —cosa que por otro lado implicaría bastante más de lo que la escolástica positivista ha soñado nunca—, sino también la de someter a una elucidación radical el concepto mismo de hecho en su evolución, y, por consiguiente, en su relatividad. Los hechos que los métodos cuantitativos dicen descubrirnos y que los positivistas suelen considerar como los únicos científicos, son a menudo fenómenos superficiales que más que desvelar oscurecen la realidad que les subyace. Un concepto no puede aceptarse como medida de la verdad, si el ideal de verdad al que sirve presupone en sí procesos sociales que el pensamiento no puede considerar datos últimos e inmutables»<sup>97</sup>.

Por una parte, es clara la reminiscencia de la crítica de Lukács al objetivismo científico; pero por otra parte, sabemos que Horkheimer

95. *Ibid.*, p. 104.

96. Como exigencia, esto ha sido tomado en serio en el círculo de la segunda generación de la Teoría Crítica, como muestran los trabajos de Apel, Habermas, Schädelbach, Wellmer y otros.

97. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 107 s.; sobre el concepto de empatía en la primera Teoría Crítica, cf. W. Bonß, *Kritische Theorie und empirische Sozialforschung*, tesis doctoral, Bielefeld, 1981.

no aceptaba sin más los supuestos básicos de la crítica de Hegel (o de la crítica hegeliano-marxista) a Kant: está de acuerdo con Weber en que la división de la razón en razón teórica y razón práctica y la disociación de la racionalidad en los aspectos de validez que son la verdad, la corrección normativa, y la autenticidad o la veracidad, no pueden derogarse mediante simple recurso a una totalidad ya perdida, al ante en su conjunto, por más dialéctico o materialista que tal recurso pretenda ser.

Esa llamada a la reflexión crítica no puede, por tanto, entenderse como una velada invitación a recurrir a un Hegel restaurado en términos marxistas. Sólo puede ser entendida como un primer paso hacia una autorreflexión de la ciencia, autorreflexión que, de hecho, ha tenido lugar después. Por un lado, la autocritica impulsada en el marco de la teoría analítica de la ciencia ha conducido con admirable consecuencia a las posiciones, nada unívocas por cierto, del llamado postempirismo (Lakatos, Toulmin, Kuhn, M. Hesse, Feyerabend). Por otro, en la disputa metodológica sobre fundamentos de las ciencias sociales la influencia ejercida por la fenomenología, la hermenéutica, la etnometodología, la filosofía lingüística y también por la propia Teoría Crítica<sup>98</sup>, ha hecho que se abandone la idea de una ciencia unitaria, sin que por ello tengamos a la vista ninguna alternativa clara. Estas dos líneas de argumentación no conducen en modo alguno a un replanteamiento de la problemática de la racionalización, que esté exento de ambigüedades; incluso dejan espacio para conclusiones escépticas y, sobre todo, relativistas (Feyerabend, Elkana). Por tanto, no puede decirse, ni siquiera retrospectivamente, que Horkheimer hubiera confiado la reflexión crítica a la asrancia del desarrollo mismo de la teoría positivista de la ciencia. Esta perspectiva le sarrollo mismo de la teoría positivista de la ciencia. Esta perspectiva le era, por lo demás, bastante ajena. Y pese a que ése hubiera sido el camino obvio, Horkheimer y Adorno no entendieron que su tarea consistiese en una crítica material de la ciencia, no creyeron que la forma más adecuada de proceder fuera conectar con la situación de derrumbamiento de la razón objetiva, a fin de obtener, sirviéndose del hilo conductor de una razón subjetiva extrañada en sus objetos, tal como se explicita a sí misma en la práctica de las ciencias más avanzadas, un concepto «fenomenológico» de conocimiento, un concepto de conocimiento ampliado mediante autorreflexión, abriéndose así un acceso (que no tiene por qué ser el único) a un concepto diferenciado, pero amplio, de racionalidad<sup>99</sup>. En vez de eso, sometieron la razón subjetiva a una crítica implacable, y ello desde la perspectiva, irónicamente asumida, de una razón objetiva que consideraban irrevocablemente destruida.

98. R. J. Bernstein, *La reestructuración de la teoría social y política*, México, 1982.

99. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1992.

(3) Este paso paradigmático estuvo motivado por la convicción de que la «gran» filosofía, que tiene en Hegel su culminación y punto final, ya no puede desarrollar ni fundar sistemáticamente con sus propias fuerzas la idea de razón, la idea de una reconciliación universal de espíritu y naturaleza, y en este sentido ha sucumbido junto con las imágenes religiosas-metáforas del mundo; pero de que la «gran» filosofía, precisamente por no haberse presentado el momento de esa su realización que una vez fue posible y que Marx había proclamado, sigue siendo el único lugar que nos queda para recordar la promesa de una situación social verdaderamente humana, y de que, en este sentido, bajo las ruinas de la filosofía yace también enterrada la verdad capaz de dar al pensamiento crítico su fuerza negadora y trascendedora de la cosificación: «La filosofía, que en otro tiempo pareció superada, se mantiene viva porque se dejó pasar el instante de su realización» (con esta frase se abre *Dialéctica negativa*).

Horkheimer y Adorno se ven ante el siguiente problema<sup>100</sup>. Por un lado, cuestionan la afirmación de Lukács de que la racionalización aparentemente integral del mundo encuentra sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad: empíricamente, recurriendo a fenómenos que ponen de manifiesto una penetrante cosificación de la cultura y la naturaleza interna, y teóricamente, demostrando que esa apropiación hegeliano-marxista del idealismo objetivo no hace más que continuar la línea del pensamiento identificante, reproduciendo, por tanto, en sí misma la estructura de la conciencia cosificada. Por otro, Horkheimer y Adorno radicalizan la crítica lukácsiana de la cosificación. No consideran que la racionalización integral del mundo sea sólo «aparente» y necesitan, en consecuencia, de una concepción que les permita nada menos que calificar el «todo» de falso. Y esto no pueden conseguirlo por la vía de una crítica immanente de la ciencia; pues una concepción capaz de satisfacer ese *desideratum* tiene, por fuerza, que seguir moviéndose todavía en el nivel de pretensiones de la gran tradición filosófica. Pero esta tradición, y éste sigue siendo el agujón weberiano dentro de la Teoría Crítica, no puede ser renovada sin más en lo que a su pretensión sistemática se refiere, ha podido «sobrevivir» a su propia pretensión, pero no se la puede renovar ya en forma de filosofía. Voy a tratar de hacer ver cómo los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* tratan de resolver esta dificultad, y a qué precio.

Horkheimer y Adorno generalizan primero la categoría de cosificación. En esta generalización, si se tiene presente su punto de partida implícito, a saber: la teoría de la cosificación desarrollada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, pueden distinguirse tres pasos:

(a) Lukács había obtenido la forma de objetividad específica de la sociedad capitalista partiendo de un análisis de la relación de trabajo asalariado, relación que se caracteriza por la forma mercancía de la fuerza de trabajo; de ahí había deducido después las estructuras de la conciencia cosificada tal como ésta se expresa en el pensamiento intelectual (*Verstandeskultur*) que caracteriza a las ciencias modernas, sobre todo en la autointerpretación filosófica que éstas hacen de sí mismas en Kant. Horkheimer y Adorno consideran, en cambio, esas estructuras de conciencia, es decir, lo que ellos llaman razón subjetiva y pensamiento identificante, como fundamentales. La abstracción que la forma mercancía implica es meramente la forma histórica en que el pensamiento identificante despliega su eficacia histórica universal y determina las formas de interacción propias de la sociedad capitalista. Las referencias ocasionales a las abstracciones reales devenidas objetivas en las relaciones de cambio no deberían hacernos olvidar que Horkheimer y Adorno, a diferencia de Lukács (y de Sohn-Rethel), nunca deducen la forma del pensamiento a partir de la forma mercancía. El pensamiento identificante cuyo poder Adorno veía operar más bien en la Filosofía Primera que en la Ciencia, tiene unas raíces históricas más profundas que la racionalidad formal propia de la relación de intercambio; aunque sí es verdad que sólo gracias a la diferenciación del medio que es valor de cambio cobra el pensamiento identificante una significación universal<sup>101</sup>.

(b) Tras esta retraducción, si se quiere, idealista, del concepto de cosificación al contexto de la filosofía de la conciencia, Adorno y Horkheimer dan una versión tan abstracta de las estructuras de la conciencia cosificada, que ésta puede hacerse extensiva no solamente a la forma teórica del pensamiento identificante, sino también al enfrentamiento del sujeto que actúa teleológicamente con la naturaleza externa. Este enfrentamiento queda bajo la idea de autoconservación del sujeto; el pensamiento sirve a la capacidad de control técnico sobre, y a la ilustrada adaptación a, una naturaleza externa objetivada en el círculo de funciones de la acción instrumental. Es, pues, «razón instrumental» lo que subyace a las estructuras de la conciencia cosificada. De esta forma, Horkheimer y Adorno anclan el mecanismo causante de la cosificación de la conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo. Con ello anulan parcialmente el paso abstractivo que habían dado al principio, es decir, el pensamien-

100. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*.

101. Sobre el papel derivado que ocupa la racionalidad del intercambio en la obra de Adorno, véase también J. F. Schnucker, *Adorno - Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977, pp. 105 ss.

to ya no queda desligado del contexto de la reproducción. La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto. La relación interpersonal entre sujeto y sujeto, que es determinante para el modelo del intercambio, no tiene ninguna significación constitutiva para la razón instrumental<sup>102</sup>.

(c) Esta abstracción respecto a la dimensión social queda anulada en un segundo paso, aunque de forma curiosa. Horkheimer y Adorno no entienden el «dominio» sobre la naturaleza como metáfora; bajo el nombre de «dominación» (*Herrschaft*) reducen a un común denominador el control sobre la naturaleza externa, el mando sobre los hombres y la represión de la naturaleza interna, de la propia naturaleza subjetiva: «El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres»<sup>103</sup>. Esto casi es un enunciado analítico si se parte de que en la capacidad de control del sujeto sobre la naturaleza objetivada y en el dominio de un sujeto que convierte a otro sujeto en objeto o que se convierte a sí mismo en objeto se repite una misma estructura de ejercicio de poder. El pensamiento identificante, ampliado primero a razón instrumental, experimenta ahora una segunda ampliación que lo convierte en una lógica del dominio sobre las cosas y sobre los hombres. La razón instrumental abandonada a sí misma convierte «en fin absoluto de la vida la dominación de la naturaleza interna y externa»<sup>104</sup>, se convierte en motor de una «autoafirmación salvaje».

Con el concepto cosificación, Lukács había caracterizado esa peculiar coerción que lleva a asimilar las relaciones interhumanas (y la subjetividad) al mundo de las cosas, coerción que se produce cuando las acciones sociales ya no son coordinadas a través de valores, de normas o del entendimiento lingüístico, sino a través del medio que es el valor de cambio. Pero Horkheimer y Adorno desligan ese concepto no solamente del particular contexto histórico del nacimiento del sistema económico capitalista, sino, en general, de la dimensión de las relaciones interhumanas, y lo generalizan en lo que respecta al tiempo (extendiéndolo a toda la historia de la especie) y en lo que respecta al contenido (incluyendo en la misma lógica del dominio el conocimiento al servicio de la autoconservación y la represión de la naturaleza pulsional). Esta doble generalización del concepto de cosificación conduce a un concepto de razón instrumental que pone la prehistoria de la subjetividad y el

proceso de formación de la identidad del yo en una perspectiva global articulada en términos de filosofía de la historia.

El yo, que se forma en el enfrentamiento con los poderes de la naturaleza externa, es producto de una autoafirmación con éxito, es resultado de las operaciones de la razón instrumental en un doble aspecto: es el sujeto siempre al asalto, en un incesante proceso de ilustración, que somete a la naturaleza, desarrolla las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno; pero es simultáneamente el sujeto que aprende a dominarse a sí mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la autoobjetivación hasta su propio interior y que además se vuelve cada vez más opaco para sí mismo. Las victorias sobre la naturaleza externa las consigue al precio de las derrotas de la interna. Esta dialéctica de la racionalización se explica por la estructura de una razón que es instrumentalizada para el fin de la autoconservación, convertido en fin absoluto. La historia de la subjetividad demuestra cómo esta razón instrumental irracionaliza a la vez todos los progresos que genera:

«En el instante en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en la vida, el progreso social, el aumento de todas las fuerzas materiales y espirituales, incluso la conciencia misma, se vuelven nulos, y la entronización de los medios como fines, que en el capitalismo tardío cobra el carácter de un patente delirio, es ya perceptible en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, dominio que funda su 'sí mismo', es siempre virtualmente la angustia del sujeto a cuyo servicio ese dominio está, puesto que la sustancia dominada, reprimida y disuelta por la autoconservación, es nada menos que lo viviente en función de lo cual habrían de determinarse las aportaciones a la autoconservación; es nada menos que aquello que habría que conservar»<sup>105</sup>.

¿Qué significado tiene esta tesis en el contexto de la tarea, mencionada al principio, de rehabilitar un concepto más amplio de razón sin recurrir a esa idea de totalidad, propia de una filosofía que en cierto modo se ha «sobrevidido» a sí misma? Esta filosofía de la historia ofrece una visión castrófica de una relación entre espíritu y naturaleza, deformada hasta resultar irreconocible. Ahora bien, de deformación sólo se puede hablar si tácitamente se está concibiendo la relación originaria entre espíritu y naturaleza en términos tales que en ella la idea de verdad vaya asociada con la idea de una reconciliación universal, reconciliación que aquí incluye la interacción del hombre con la naturaleza: con los animales, con las plantas y con los minerales<sup>106</sup>.

102. *Ibid.*, p. 106: «Mientras que en los miembros de la moderna sociedad de intercambio la dialéctica de la autoconservación se constituye a través del proceso de intercambio, para la estructura de la subjetividad odiseica es deducida, por el contrario, del principio del dominio sobre la naturaleza».

103. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 116.

104. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 85.

105. *Ibid.*, p. 107.

106. Sobre la relación entre verdad e historia de la naturaleza en Adorno, cf. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, pp. 57 s.

Pero si el espíritu es un principio que sólo puede poner bajo control a la naturaleza externa al precio de la represión de la interna; si es el principio de una autoconservación que a la vez significa autodestrucción, entonces la razón subjetiva, que presupone un dualismo de espíritu y naturaleza, está tan atrapada en el error como la objetividad de espíritu una unidad originaria de ambos: «[El 'hipostatización' es consecuencia de una contradicción fundamental inherente a la condición humana. Por un lado, la necesidad social de controlar la naturaleza ha determinado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano concediendo así el primado a la razón subjetiva. Pero, por otro, la sociedad nunca pudo reprimir por entero la idea de algo que trasciende la subjetividad del propio interés y a lo que el yo no podía menos de aspirar. Incluso la separación y reconstrucción formal de ambos principios como separados se basa en un elemento de necesidad y de verdad histórica. Por medio de su autocrítica la razón tiene que percatarse de esta limitación de esos dos conceptos opuestos de razón; tiene que analizar la evolución de la síma que los separa, tal como queda eternizada por todas aquellas doctrinas que tienden a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo pleno de antinomias»<sup>107</sup>.

Como tal autocrítica entiende Horkheimer su tentativa de mostrar las limitaciones complementarias del positivismo y la ontología: «El hecho fundamental que discutimos en este estudio, el de la relación entre el concepto subjetivo y el concepto objetivo de razón, tiene que ser tratado a la luz de las reflexiones que anteceden sobre espíritu y naturaleza, sobre sujeto y objeto. Lo que en la primera parte llamábamos razón subjetiva es esa actitud de la conciencia que se adapta sin reservas al extrañamiento de sujeto y objeto, al proceso social de cosificación, por miedo de caer, si no, en la irresponsabilidad y convertirse en puro juego mental. Los sistemas actuales de la razón objetiva representan, por otro lado, intentos de evitar la entrega de la existencia al azar y al ciego acaso. Pero los abogados de la razón objetiva corren el riesgo de quedar a la zaga de la evolución técnica y científica, de afirmar un sentido que resulte ilusorio y de crear ideologías reaccionarias»<sup>108</sup>.

Esta dialéctica hace que cobremos conciencia de la no verdad de ambas posiciones. Con lo cual se plantea el problema de su mediación. La tesis desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración* no pone al pensamiento en la pista que hubiera resultado más obvia, a saber: la que discurre a través del sentido propio de los diversos complejos de racionalidad y a través de los procesos de racionalización social escindidos según los distintos aspectos universales de validez, y que nos permite

presumir una unidad de la racionalidad bajo la envoltura de una práctica cotidiana racionalizada y a la vez cosificada. Horkheimer y Adorno optan por seguir hacia atrás el ya desdibujado rastro que reconduce a los orígenes de la razón instrumental, con el propósito de sobrepasar incluso el concepto de razón objetiva: «Desde que la razón se convirtió en instrumento de dominación de la naturaleza humana y no humana por el hombre —esto es, desde sus más remotos comienzos—, quedó frustrada su propia intención de descubrir la verdad»<sup>109</sup>. Por un lado, esta consideración sugiere un concepto de verdad que habría de explicarse utilizando como hilo conductor la idea de una reconciliación universal, la idea de una emancipación del hombre a través de la reconciliación de la naturaleza: la razón que se autuiera a su intención de descubrir la verdad, «siendo instrumento de reconciliación, tendría simultáneamente que ser más que un instrumento»<sup>110</sup>. Pero, por otro, Horkheimer y Adorno tienen que limitarse a sugerir este concepto de verdad, puesto que si quisieran explicar las determinaciones que, según su propia exposición, en modo alguno pueden ser inherentes a la razón instrumental, tendrían que apoyarse en una razón anterior a la razón (que por hipótesis es instrumental desde el principio). Como lugar-mente de esta razón originaria desviada de su intención de descubrir la verdad Horkheimer y Adorno ponen una facultad o capacidad, la mimesis, de la que, no obstante, bajo el hechizo de la razón instrumental, sólo pueden hablar como de un fragmento opaco de naturaleza. Esta facultad mimética en que una naturaleza instrumentalizada eleva su munda queja, la caracterizan como «impulso»<sup>111</sup>.

La paradoja en que se ve envuelta la crítica de la razón instrumental y que se resiste tenazmente incluso a la más dócil dialéctica radical, por tanto, en que Horkheimer y Adorno tendrían que ser capaces de desa-

109. *Ibid.*, p. 179.

110. *Ibid.*, p. 181.

111. Ciertamente, mimesis no significa como supone Rohmroser (*Das Elend der Krisen Theorien*, Freiburg, 1970, p. 25) «la forma de una participación inmediata en, y de una repetición inmediata de, la naturaleza por el hombre», pero incluso en el terror de la munda adaptación a la superpotencia de una naturaleza que reacciona caóticamente a las intervenciones de la razón instrumental, nos trae la naturaleza a la memoria el modelo de un intercambio, exento de violencia, entre el sujeto y ella: «Pero la constatación bajo la que se establece la igualdad, tanto la igualdad inmediata de la mimesis como la mediata de la síntesis, tanto la igualación a la cosa en el ciego ejercicio del vivir, como la igualación de lo cosificado en la formación de conceptos en la ciencia, es la del terror» (M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 225). El que el comportamiento mimético, «la acomodación orgánica a lo otro», esté bajo el signo del terror no priva a la mimesis de su papel de lugar-mente de una razón originaria cuyo lugar fue usurpado por la razón instrumental. Esto lo pasa por alto J. F. Schimncker, *Adorno - Logik des Zerrfalls*, p. 29, nota; y también G. Kaiser, *Benjamin, Adorno, Frankfurt a. M., 1974*, p. 99.

107. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 178.

108. *Ibid.*, p. 177.

rollar una teoría de la mimesis, teoría que según sus propios conceptos es imposible. De ahí que, consecuentemente, no intentarían explicar la «reconciliación universal», como todavía lo intentó Hegel, como unidad de la identidad y no-identidad de espíritu y naturaleza, sino que, adoptando una actitud casi existencialista, se refieren a ella como «cifras». Esta idea sólo puede ya circunscribirse utilizando, a lo sumo, imágenes de la mística judeocristiana; ya la fórmula del joven Marx acerca de la conexión dialéctica entre humanización de la naturaleza y naturalización del hombre remiten a esa tradición.<sup>112</sup> La *Dialéctica de la Ilustración* se convierte en algo paradójico: señala a la autocrítica de la razón el camino que conduce a la verdad, cuestionando simultáneamente la posibilidad «de que en esta etapa de consumado extratamiento la idea de verdad resulte todavía accesible».<sup>113</sup>

(4) Esto plantea la cuestión de qué estatus pueden reclamar Horkheimer y Adorno para esa teoría que ya no se fia de una compenetración crítica de filosofía y ciencia. Por un lado, comparte con la tradición de la gran filosofía, a la que prosigue aunque sea de forma entrecortada, rasgos esenciales: la insistencia en la contemplación, en una teoría apartada de la práctica; la intención de abarcar la totalidad de la naturaleza y del mundo humano; la vuelta a los orígenes en un intento de remontarse incluso por detrás de la ruptura entre cultura y naturaleza; comparte con ella incluso el concepto de lenguaje y realidad, que Horkheimer define en una ocasión como concordancia de lenguaje y realidad: «La filosofía es el esfuerzo consciente por dar al conjunto de nuestros conocimientos e im-telecciones una estructura lingüística en que las cosas sean nombradas por su verdadero nombre».<sup>114</sup> Mas, por otro lado, Horkheimer y Adorno consideran los sistemas de la razón objetiva como ideología; éstos sucumben sin remedio a una crítica, que va y viene sin tregua entre la razón subjetiva y la objetiva.

Cuando Horkheimer nos dice que la tarea de la filosofía consiste en dar a las cosas su verdadero nombre, conviene tener presente lo que para él significa el acto de poner nombres: «Aunque la risa ha sido siempre signo de violencia, de irrupción de la naturaleza ciega y endurecida, contiene también en sí el elemento opuesto, es decir, que con la risa la naturaleza ciega se percató de sí misma como tal, desistiendo con ello de su poder destructor. Este doble sentido de la risa está muy próximo al del nombre, y quizá los nombres no fueran más que carcajadas encallecidas,

como todavía hoy los apodos, los únicos nombres en los que aún pervive algo del acto originario de dar nombres».<sup>115</sup> La crítica de la razón instrumental quiere ser una crítica en el sentido de que la reconstrucción de su marcha incontenible sea una rememoración del sacrificio, de los impulsos mímicos de una naturaleza reprimida: tanto de la naturaleza externa, como, sobre todo, de la naturaleza subjetiva: «Por medio de tal rememoración (*Erinnerungen*) de la naturaleza en el sujeto, en cuya consumación se cifra la malentendida verdad de toda cultura, la ilustración se opone al dominio, y la consigna de poner coto a la ilustración resonaba también en la época de Vanini, menos por miedo ante las ciencias exactas que por odio contra un pensamiento desbocado, pensamiento que sólo podría escapar al hechizo de la naturaleza reconociéndose como el temblor que ésta experimenta ante sí misma».<sup>116</sup> La tarea de la crítica es reconocer esta en el seno del pensamiento mismo el dominio como naturaleza no reconciliada. Ahora bien, aun cuando el pensamiento pudiera extraer de sí mismo la idea de reconciliación, y ésta no tuviera que venirle desde fuera, cómo podría transformar discursivamente (esto es, atendido a su propio elemento y no en forma puramente intuitiva, en «muda rememoración») los impulsos mímicos en inrelecciones, si el pensamiento es siempre pensamiento identificante y, por tanto, ligado a operaciones que fuera de los límites de la razón instrumental no tienen ningún sentido definido, sobre todo hoy, cuando con la marcha triunfal de la razón instrumental la cosificación de la conciencia parece haberse vuelto universal?

A diferencia de Marcuse,<sup>117</sup> y más consecuentemente en eso que Horkheimer, Adorno ya no quiso salir de esta aporía. La *Dialéctica negativa* es ambas cosas: la tentativa de circunscribir lo que discursivamente no puede decirse y la advertencia contra todo intento de recurrir de nuevo a Hegel en tal situación. Será la *Teoría estética* la que selle después la cesión de competencias en materia de conocimiento al arte, pues en el arte la facultad mimética cobra forma objetiva. Adorno renuncia a las pretensiones propias de la teoría: Dialéctica negativa y Teoría estética no pueden hacer otra cosa que «remiñirse impotentes la una a la otra».<sup>118</sup> Ya a principios de los años treinta Adorno había visto que la filosofía tenía que aprender a «remiñiar a preguntarse por la totalidad»

115. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 115 s. Sobre la filosofía del lenguaje de Adorno, cf. F. Greny, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, p. 211 ss.

116. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 93.

117. Sobre la tentativa de H. Marcuse de escapar por medio de una teoría de las pulsiones a las aporías y, sobre todo, a las consecuencias queistosas de la crítica de la razón instrumental, crítica que también él compartía, cf. J. Habermas, «Terminador psíquico y el renacimiento de una subjetividad rebelde», en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 283-296.

118. Th. Baumester y J. Kaltenkampff, «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik», *Neue Hefte für Philosophie* 5 (1973), pp. 74 ss.

112. Sobre el significado de este motivo en Bloch, Benjamin y Scholten, cf. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1985.

113. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 180.

114. *Ibid.*, p. 182.

y a «prescindir de la función simbólica en la que hasta ahora, por lo menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal».<sup>119</sup> Ya entonces había hecho metodológicamente suya, bajo la inspiración del concepto de lo alegórico de Benjamin,<sup>120</sup> la idea de «despertar» lo que, en una historia convertida en segunda naturaleza<sup>121</sup> no puede estar sino «en cifras, petrificados», proyectando para ello un programa de «interpretación de lo sin intención» por medio de «una articulación y composición de lo que son detalles mínimos» que abjura de la autoconciencia de la «ratio autónoma»: se trataba de la creación de modelos «con los que la ratio puede aproximarse tentativamente a una realidad que rechaza la ley, pero que puede imitar a veces el esquema del modelo con tal que éste esté bien acuñado».<sup>122</sup>

A estos ensayos, hechos siempre un poco a tientas, de escapar de la sombra del pensamiento identificante, de escapar a la reificación, es a lo que más tarde recurre Adorno cuando trata de arrancarse de la *Dialéctica de la Ilustración* para radicalizarla. La *Dialéctica negativa* sólo puede ser entendida ya como un ejercicio. Dándole vueltas una vez más al pensamiento dialéctico, esa dialéctica logra poner delante lo que sólo así puede llegarse a ver: la aporética del concepto de lo no idéntico.<sup>123</sup> Pero, entendámoslo bien: de ningún modo se trata de que la «Estética esté un paso más alejada del contenido de verdad de su objeto que la Dialéctica negativa que, en definitiva, sigue ocupándose de conceptos»<sup>124</sup>, sino de que la crítica, precisamente por tener que ver con conceptos, tiene que limitarse a mostrar por qué la verdad que escapa a la teoría encuentra en las obras más avanzadas del arte moderno un refugio del que a su vez tampoco sería posible levantarla sin «teoría estética».

A. Honneth ha mostrado<sup>125</sup> que Adorno, incluso como teórico, asimila su forma de exposición a la forma de exposición estética; su forma de exponer se ve guiada por la «idea de felicidad, de una libertad frente al objeto, que logra hacer más justicia a éste que si se lo insertara inmisericordemente en el orden de las ideas».<sup>126</sup> La teoría de Adorno toma su ideal de exposición «del efecto mimético de la obra de arte, no del prin-

cipio de fundamentación característico de la ciencia moderna»<sup>127</sup>. A la sombra de una filosofía que se ha sobrevivido a sí misma, el Pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto. Por divergentes que sean las intenciones de sus respectivas filosofías de la historia, Adorno, al final de su carrera intelectual, y Heidegger, se asemejan en la postura que ambos adoptan frente a la pretensión teórica del Pensamiento objetivante y de la reflexión: la «rememoración (*Erinnerung*) de la naturaleza en el sujeto» viene a quedar chocantemente próxima al «pensar rememorativo» (*Andenken*) del Ser.<sup>128</sup>

Si desde las obras tardías de Adorno volvemos la mirada sobre las intenciones que inicialmente inspiraron a la Teoría Crítica, podemos hacernos una idea del precio que la crítica de la razón instrumental hubo de pagar por esta consecuente admisión de sus propias aporías. La filosofía, al abandonar el frente del pensamiento discursivo y convertirse en «anamnesis de la naturaleza», tiene que pagar la fuerza despertadora en «anamnesis de la naturaleza», tiene que pagar la fuerza despertadora que posee ese ejercicio al que queda reducida, con el abandono de la meta propia del conocimiento teórico, y, con ello, de aquel programa de «materialismo interdisciplinar» bajo cuya bandera se presentó la Teoría Crítica a principios de los años treinta. Ya a principios de los años cuarenta Horkheimer y Adorno habían abandonado ese objetivo, pero sin atreverse a confesar las consecuencias prácticas de esa renuncia a conectar con las ciencias sociales, pues de otro modo no hubieran reabierto el Instituto de Investigación Social tras su vuelta a Alemania después de la guerra. Pero sí que *habían* abandonado la esperanza, como sin ambages se declara en el prólogo a *Dialéctica de la Ilustración*<sup>129</sup> de poder cumplir ya la promesa de la primera Teoría Crítica.

127. Véase también en este sentido R. Bahner, «Kann Theorie ästhetisch werden?», *Neue Rundschau* (1978), pp. 337 ss.

128. H. Mörchen ha dedicado un detallado y extenso estudio a la recepción de Heidegger por Adorno: *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.

129. «Aunque desde hace muchos años habíamos notado que en la ciencia moderna los grandes hallazgos se pagan con una creciente destrucción de la formación teórica, creímos, sin embargo, poder atenernos todavía a ese modo de hacer, limitando preferentemente nuestro trabajo a la crítica y continuación de las disciplinas especializadas. Ese trabajo debía atenerse, al menos tentativamente, a las disciplinas tradicionales, a la Sociología, a la Psicología y a la teoría del conocimiento. Los fragmentos que hemos reunido aquí muestran, sin embargo, que hubimos de abandonar tal coherencia» (M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 51). H. Dubiel, *Wissenschaftsgesellschaft und politische Erfahrung*, pp. 51 ss., 81 ss., 113 ss., 125 ss., hace un excelente análisis de este cambio de concepciones sobre la relación entre filosofía y ciencia y sobre el estatus de la teoría de la sociedad. Dubiel analiza la «reflexión» que a lo largo de los años treinta se produce en la orientación teórica global del Instituto emigrado a los Estados Unidos: «En la *Dialéctica de la Ilustración*, finalmente, cualquier tipo de trabajo especializado queda identificado con su aplicación en términos de

119. Th. W. Adorno, *La actualidad de la filosofía*, p. 90.

120. W. Benjamin, «El origen del Trauerspiel alemán», en *Obras completas*, libro I, vol. I, 2006, Madrid, pp. 217-449.

121. Th. W. Adorno, «La idea de historia natural», en *La actualidad de la filosofía*, pp. 121 s.

122. *Ibid.*, p. 107.

123. J. F. Schmuncker, *Adorno - Logik des Zerfalls*, pp. 141 ss.

124. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, p. 117.

125. A. Honneth, «Adorno and Habermas»: *Telos* (primavera de 1979), pp. 45 ss.

126. Th. W. Adorno, «El ensayo como forma», en *Notas sobre Literatura* (*Obras Completas*, 11), Madrid, 2003, pp. 11-34.

Frete a lo cual, quiero por mi parte insistir en que el programa de la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento quedó *interrumpida* con la «crítica de la razón instrumental»; este cambio de paradigma permite un replantamiento de las tareas que tiene *pendientes* la Teoría Crítica de la sociedad. En la sección que sigue voy a tratar de mostrar, analizando un ejemplo concreto, los límites de la filosofía de la conciencia e indicaré algunos motivos que ya en Horkheimer y Adorno empujan por encima de esos límites.

(5) La autointerpretación filosófica de la modernidad, en la que también puede incluirse la crítica de la razón instrumental, la caracteriza en una ocasión D. Henrich, hablando de Heidegger, de la siguiente forma: «Esa autointerpretación acepta que la subjetividad sólo puede determinar sus actos a partir de sus propias estructuras, y, por tanto, no a partir de sistemas de fines objetivos. Pero al mismo tiempo cree conocer que la subjetividad y la razón sólo tienen el estatus de medios o de funciones al servicio de la reproducción de un proceso que se sostiene a sí mismo, pero que es indiferente frente a la conciencia. El materialismo moderno expresa por primera vez esta posición en Hobbes. Es esa posición la que explica la impresión e influencia que sobre la conciencia moderna ejercieron Darwin y Nietzsche, Marx y Freud, si bien en Marx penetran también, vía Hegel y Feuerbach, rasgos de la metafísica de la *reconciliación*».<sup>130</sup> También Horkheimer y Adorno se dejan guiar por la idea de reconciliación; pero

técnicas de producción o de técnicas de intervención social y desacreditado como positivista, instrumentalista, etc. Contra este espíritu instrumentalista de la época, ejemplarmente aprehensible en las ciencias especializadas, la filosofía ha de encapsularse como una especie de coto mental de una cultura intelectual ya casi enterrada. Síntoma de esta (implícita) redefinición de las relaciones entre filosofía y ciencias particulares es la propia investigación del Instituto. En las extensas investigaciones sobre el fascismo y en *Stüden in prejudice* se sigue trabajando todavía de hecho en términos empíricos y de ciencia especializada, pero estos estudios empíricos, por ejemplo los de Adorno, carecen asombrosamente de cualquier mediación con el trabajo paralelo que simultáneamente Adorno realiza en filosofías (*ibid.*, pp. 125 s.).

Ciertamente, desde un principio Adorno había mirado con disimulado escepticismo el programa de Horkheimer de una investigación interdisciplinar que se hiciera cargo de la herencia de la filosofía apoyándose en una teoría materialista de la sociedad. En su lección inaugural de 1931 Adorno expresa este escepticismo en forma de una parábola en la que la Sociología aparece como un hadrón que se apropia de tesoros cuyo valor desconoce (*La actualidad de la filosofía*, pp. 96 ss.). Aquí ya está *in mae* la posterior crítica de Adorno al positivismo, crítica que viene a parar en una devaluación total de las ciencias sociales.

130. D. Henrich, «Die Grundstruktur der Moderne Philosophen», en H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a. M., 1976, p. 117.

preferen renunciar por completo a su explicación antes que sucumbir a la metafísica de la reconciliación. Esto les lleva, como hemos mostrado, a las aporias de una crítica que en cierto modo desiste de toda pretensión de ser conocimiento teórico. La crítica de la razón instrumental, que en la «dialéctica negativa» se ve llevada a su concepto, desautoriza, pese a la valerse de los medios de la teoría, toda pretensión teórica.

Ahora bien, en este punto el temor a una recaida en la metafísica sólo parece indicado mientras sigamos moviéndonos dentro del horizonte de la filosofía moderna de la subjetividad. En las categorías de la filosofía de la conciencia, tal como se desarrolla de Descartes a Kant, no se puede dar plausiblemente acomodo a la idea de reconciliación, y en los conceptos del idealismo objetivo, tal como se desarrolla desde Spinoza y Leibniz hasta Schelling y Hegel, sólo puede ser formulada de forma delirante. Horkheimer y Adorno lo saben, pero permanecen atentos a esta estrategia conceptual en un último intento de romper su encantamiento. Ciertamente, no analizan en detalle cómo funciona la razón subjetiva; pero también ellos se atienen a representaciones-modelo, en las que se asocian ideas fundamentales de la teoría idealista del conocimiento y de la teoría naturalista de la acción. La razón subjetiva regula, exactamente, dos relaciones fundamentales que el sujeto puede entablar con los objetos posibles. Por «objeto» entiende la filosofía de la subjetividad todo lo que puede ser representado como siendo; y por «sujeto» la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades o en el mundo y la capacidad de adecuarse de los objetos, sea teórica o prácticamente. Los dos atributos del espíritu son la representación y la acción. El sujeto se refiere a los objetos, bien sea para representárselos tal como son, o bien para producirlos tal como deben ser. Estas dos funciones del espíritu se entrelazan la una con la otra: el *conocimiento* de los estados de cosas está estructuralmente referido a la posibilidad de *intervenir* en el mundo como totalidad de estados de cosas; y la acción, para tener éxito, exige a su vez el conocimiento de la cadena causal en que interviene. Esta conexión que la teoría del conocimiento establece entre conocimiento y acción va emergiendo con tanta más claridad ante la conciencia, por la vía que va de Kant a Peirce pasando por Marx, cuanto más se impone un concepto naturalista de sujeto. El concepto de sujeto desarrollado en el empirismo y en el racionalismo, restringido al comportamiento contemplativo, es decir, a la aprehensión teórica de los objetos, se transforma de tal suerte que acaba asumiendo en su seno al concepto de autoconservación desarrollado en la modernidad.

Para las imágenes metafísicas del mundo, *autoconservación* significaba la aspiración de todo ser a realizar el telos inmutablemente inscrito en su esencia según el orden natural de las cosas. El pensamiento moderno desliga el concepto de autoconservación de tal sistema de fi-

dientes de criterios morales. Desde Aristóteles la tradición filosófica trata bajo el título de «bien» o «bien supremo» esta relación, difícil de analizar, entre felicidad y justicia. Las formas de vida cristalizan, lo mismo que las vidas individuales, en torno a identidades particulares. Para que la vida pueda ser una vida lograda, tales identidades no pueden contradecir exigencias morales; pero su sustancia misma, su contenido, es algo que no es susceptible de ser justificado desde puntos de vista universalistas.<sup>184</sup>

La segunda reserva, más radical, se dirige no contra el formalismo, sino contra el *idealismo de la teoría de la sociedad de Mead*. Aunque Mead no descuida las consideraciones de tipo funcional, no tiene una idea clara acerca del alcance y límites de un análisis reconstructor de la emergencia y cambios de forma de la interacción lingüísticamente mediada regida por normas. La unilateralidad de este planteamiento realizado en términos de teoría de la comunicación, y de este procedimiento de tipo estructuralista, queda ya de manifiesto en el hecho de que sólo permite tener en cuenta aquellas funciones sociales que quedan transferidas a la acción comunicativa y en las que la acción comunicativa tampoco puede ser sustituida por otros mecanismos. La reproducción material de la sociedad, el aseguramiento de su existencia física, así frente al exterior como en el interior, quedan borrados de la imagen de una sociedad entendida exclusivamente como un mundo de la vida comunicativamente estructurado. Mead pasa por alto la economía, la estrategia, la lucha por el poder político; sólo atiende a la lógica y no a la dinámica de la evolución social; todo lo cual va en detrimento de sus consideraciones acerca de este tema. Pues precisamente por ser cierto que la integración social ha de venir asegurada en medida creciente por medio de un consenso comunicativamente alcanzado, resulta tanto más urgente preguntarse por los límites de la capacidad integradora de la acción orientada al entendimiento, por los límites de la eficacia empírica de los motivos racionales. Las coacciones que su propia reproducción impone al sistema social y que *penetran o agarran a través (bindurchgreifen)* de las orientaciones de acción de los individuos socializados se cierran a un análisis que se restringa a las estructuras de interacción. La *racionalización del mundo de la vida*, en la que el interés de Mead se centra, sólo se hace visible en todo su alcance cuando se la sitúa en el contexto de una *historia sistémica*, contexto que sólo puede resultar accesible a un análisis funcionalista. La teoría de la división del trabajo social de Durkheim ofrece, en cambio, la ventaja de poner las formas de solidaridad social en conexión con la diferenciación estructural del sistema social.

184. Cf. también mi réplica a las críticas de St. Lukes y de Benhabib al formalismo de la ética de la comunicación, en J. Habermas, «Réplica a objeciones», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 399-477.

## VI

SEGUNDAS CONSIDERACIONES SISTEMÁTICAS:  
SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

Siriendonos de la teoría de la acción de Mead como hilo conductor hemos seguido el cambio de paradigma que de la actividad teleológica a la acción comunicativa se produce *dentro* de la teoría de la acción, hasta un punto en el que vuelve a aparecerse e imponérsenos el tema intersubjetividad y autoconservación [final del capítulo V]. Pero con el cambio de paradigma que se produce dentro de la teoría de la acción, sólo se ha tocado *uno* de los problemas fundamentales con que nos dejó la discusión aporética [en el capítulo IV] acerca de la crítica de la razón instrumental. El otro problema es el de la relación, aún por aclarar, entre teoría de la acción y teoría de sistemas, es decir, la cuestión de cómo poner en relación e integrar entre sí estas dos estrategias conceptuales que discurren en sentidos contrarios después del desmoronamiento de la dialéctica idealista. Con la respuesta provisional que voy a desarrollar en este capítulo, trataré de establecer una conexión con la problemática de la cosificación, con la cual nos topamos al considerar la recepción marxista de las tesis weberianas acerca del proceso de racionalización. La teoría de la división del trabajo social de Durkheim ofrece para ello el punto de engarce adecuado.

Durkheim menciona, ciertamente, los fenómenos de *desmenzamiento* de los procesos de trabajo<sup>1</sup>, pero emplea la expresión «división del trabajo» en el sentido de una diferenciación estructural de los sistemas sociales. Desde el punto de vista de la historia de la teoría sociológica la expresión «división del trabajo social» se explica por la circunstancia de que los procesos de diferenciación sistémica fueron estudiados por John Millar y Adam Smith, por Marx y por Spencer

1. E. Durkheim, *De la division du travail social* [1930], Paris, 1978, p. 1.

recurriendo preferentemente al sistema del trabajo social, es decir, a la diferenciación de estamentos profesionales y clases socioeconómicas. También para Durkheim cobra una significación ejemplar<sup>2</sup> la diferenciación funcional de los grupos profesionales. Pero, por otro lado, se inclina a medir la complejidad de una sociedad recurriendo a indicadores demográficos, por más que éstos sólo resulten concluyentes cuando se trata de los procesos de diferenciación que tienen lugar en las sociedades arcaicas<sup>3</sup>.

En la dimensión de la división social del trabajo Durkheim introduce la distinción tipológica entre sociedades diferenciadas segmentariamente y sociedades diferenciadas funcionalmente; para ello emplea como criterio la similitud o disimilitud de las unidades diferenciadas. El modelo biológico del que echa mano para aclarar esta tipología explica también por qué Durkheim llama «orgánicas» a las sociedades funcionalmente diferenciadas: «Están constituidas no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales tiene un papel especial y está formado a su vez por partes diferenciadas. Y así como los elementos sociales no son de la misma naturaleza, tampoco están dispuestos de la misma manera. No están ni yuxtaponidos linealmente como los anillos de un anillo ni embudidos los unos en los otros, sino coordinados y subordinados los unos a los otros en torno a un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderadora. Este órgano no tiene ya el mismo carácter que en el caso precedente, pues si los otros dependen de él, él, por su parte, depende de ellos. No cabe duda de que, pese a ello, aún sigue ocupando una situación particular y, si se quiere, privilegiada»<sup>4</sup>. Durkheim identifica el Estado como órgano central; por este lado, se sigue moviendo en el ámbito de representaciones «vieioeuropeas» acerca de las sociedades políticamente organizadas. Con Spencer (y las recientes teorías funcionalistas de la evolución) comparte, en cambio, la idea de que la división del trabajo no es un fenómeno sociocultural, sino que representa un «fenómeno de biología general», «cuyas condiciones deben buscarse, por lo que parece, en las propiedades esenciales de la materia organizada»<sup>5</sup>.

2. «La división del trabajo no es peculiar al mundo económico; se puede observar su creciente influencia en las más apartadas regiones de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales se especializan cada vez más» (*Ibid.*, p. 21).

3. «La división del trabajo varía en razón directa del volumen y la densidad de la sociedad; y si progresa de forma continua en el curso del desarrollo social, es que las sociedades se van haciendo regularmente más densas y muy generalmente cada vez más voluminosas» (*Ibid.*, p. 244).

4. *Ibid.*, p. 157.

5. *Ibid.*, p. 3.

Con ello obtiene Durkheim un plano analítico de «socialidad exenta de contenido normativo»<sup>6</sup>, que hay que deslindar, lo mismo del plano en que se mueve el análisis reconstructivo de la acción orientada al entendimiento y el análisis reconstructivo del mundo de la vida que del plano en que se mueve el análisis reconstructivo del cambio de forma de la solidaridad social. Parece como si Durkheim quisiera asegurarse por separado de los tipos de solidaridad social, por un lado, y de las etapas de diferenciación sistémica, por otro, para asignar después la solidaridad mecánica a las sociedades segmentarias y la orgánica a las sociedades funcionalmente diferenciadas. Y en tal intento podría quedar en principio abierta la cuestión de si entre el grado de diferenciación sistémica y el tipo de interacción social existe un nexo causal lineal o si las estructuras de la conciencia y las de la sociedad remiten internamente las unas a las otras como momentos de un todo. Pero con este planteamiento interfiere una idea distinta, a saber: la idea de Durkheim de que a las sociedades arcaicas les es constitutiva la conciencia colectiva, mientras que en las sociedades modernas la trama de la vida social se constituye por división del trabajo: «La vida social deriva de una doble fuente: de la similitud de las conciencias y de la división del trabajo social»<sup>7</sup>. El tránsito desde una forma de solidaridad social a la otra significa, según esto, un cambio en las bases de la integración de la sociedad. Mientras que las sociedades primitivas se integran a través de un *consenso normativo básico*, en las sociedades desarrolladas la integración se efectúa a través de la *conexión sistémica de ámbitos de acción funcionalmente específicos*.

Esta concepción, Durkheim la encuentra radicalmente enfatizada en Spencer. Este estima «que, como toda vida en general, la vida social no puede organizarse naturalmente más que por una adaptación inconsciente y espontánea, bajo la presión inmediata de las necesidades, y no según un plan meditado de la inteligencia reflexiva. No piensa, pues, que las sociedades superiores pudieran construirse según un plan solemnemente debatido... La solidaridad social no sería, otra cosa que la coincidencia espontánea de intereses individuales, coincidencia de la que los contratos constituirían la expresión natural. El tipo de las relaciones sociales sería la relación económica, exenta de toda reglamentación y tal como resulta de la iniciativa enteramente libre de las partes. En una palabra, la sociedad no sería otra cosa que la relación creada entre los individuos por el intercambio de los productos de su trabajo, y sin que ninguna acción propiamente social viniera a regular

6. Cf. N. Luhmann, introducción a la versión alemana de *La división del trabajo social*, Frankfurt a. M., 1977, pp. 17-34.

7. E. Durkheim, *De la división du travail social*, p. 205.

ese intercambio»<sup>8</sup>. Spencer explica el carácter unificador de la división del trabajo con la ayuda de un mecanismo sistémico, a saber: el mercado. A través de éste se establecen relaciones de intercambio en las que los individuos entran según los cálculos egocéntricos que realizan de sus utilidades en el marco del derecho privado burgués. El mercado es el mecanismo que produce «espontáneamente» la integración de la sociedad, armonizando entre sí no orientaciones de acción por vía de reglas morales, sino efectos agregados de las acciones a través de nexos funcionales. A la pregunta de Durkheim de cómo la división del trabajo puede ser una ley natural de la evolución a la vez que mecanismo generador de una determinada forma de solidaridad social<sup>9</sup>, Spencer da una respuesta clara. La división del trabajo social regida a través del mecanismo normativo que es el mercado encuentra en el «vasto sistema de contratos privados» simplemente su expresión normativa.

Pero al considerar esta respuesta Durkheim se da cuenta de que él había entendido su pregunta en sentido *distinto*. En su discusión con Spencer se ve claro que Durkheim no trata de explicar la solidaridad orgánica en términos de una integración sistémica de la sociedad, desligada de las orientaciones valorativas de los actores; es decir, en términos de un mecanismo regulativo exento de contenido normativo —«del intercambio de informaciones que incesantemente se produce de un lugar a otro sobre el estado de la oferta y la demanda»—<sup>10</sup>. Pues en las relaciones de intercambio Durkheim no encuentra «nada que se parezca a la acción reguladora de una norma». Incluso en las sociedades funcionalmente diferenciadas ese efecto, piensa Durkheim, sólo puede producirse gracias a la fuerza integradora que poseen las reglas morales. Refiriéndose a la imagen que Spencer proyecta de una sociedad de mercado integrada de forma exclusivamente sistémica, Durkheim se hace esta pregunta retórica: «¿Es éste el carácter de las sociedades cuya unidad es producto de la división del trabajo? Si así fuera, se podría dudar con razón de su estabilidad. Pues si el interés acerca a los hombres, nunca lo hace sino por unos instantes; no puede anudar entre ellos más que un lazo extremo. En el acto del intercambio los distintos agentes permanecen fuera los unos de los otros y, concluida la operación, cada cual se reintenciona y se recobra por entero a sí mismo. Las conciencias sólo se ponen en contacto superficialmente; ni se compenetran ni se adhieren con fuerza las unas a las otras. Y si se presta atención al fondo de las cosas, se encontrará que toda armonía de intereses encubre un conflicto latente o simplemente aplazado. Pues donde sólo rige el interés, al no haber nada que frene

los egosismos que se enfrentan, cada 'yo' se encuentra en pie de guerra contra el otro, y toda tregua en este eterno antagonismo no podría ser de larga duración. Pues el interés es una de las cosas menos constantes que hay en este mundo»<sup>11</sup>.

También la forma orgánica de solidaridad social tiene que venir asegurada por medio de normas y valores; sigue siendo, lo mismo que la mecánica, expresión de una conciencia colectiva, aunque se trate de una conciencia colectiva transformada en sus estructuras. Esa conciencia no puede sustituirse por un mecanismo sistémico como es el mercado, que coordina efectos agregados de las acciones regidas por el interés particular: «Es, pues, un error oponer la comunidad que se origina en la comunidad de creencias a la que tiene por base la cooperación, atribuyendo un carácter moral sólo a la primera y no viendo en la segunda otra cosa que una agrupación económica. En realidad también la cooperación tiene su moralidad intrínseca»<sup>12</sup>.

Según esto, tendría que haber una conexión causal entre la progresiva diferenciación del sistema social y la formación de una moral capaz de servir autónomamente de base a la integración social. Pero para esta tesis apenas si se encuentran evidencias empíricas. Las sociedades modernas ofrecen una imagen bien distinta. La diferenciación del sistema de economía de mercado, con la complejidad que comporta, destruye formas tradicionales de solidaridad sin generar al propio tiempo orientaciones normativas que pudieran asegurar la forma orgánica de solidaridad. Las formas democráticas de formación de la voluntad política y la moral universalista son, según el propio diagnóstico de Durkheim, demasiado débiles como para poner coto a los efectos desintegradores de la división del trabajo. Durkheim observa cómo las sociedades capitalistas industriales se ven arrastradas a un estado de anomia. Y esta anomia se origina, según él, en esos mismos procesos de diferenciación de los que debía surgir una nueva moral, con la necesidad de una «ley natural». Este dilema responde en cierto modo a la paradoja weberiana de la racionalización social.

Durkheim trata de resolver la paradoja distinguiendo entre los fenómenos normales de la división del trabajo y «la división anómica del trabajo». Su ejemplo central de división anómica del trabajo es «la hostilidad entre trabajo y capital»<sup>13</sup>. Pero los análisis que Durkheim lleva a cabo en el libro tercero ponen de manifiesto el círculo vicioso en el que se ve atrapado. Por una parte, se atiene a la tesis de que las reglas morales que hacen posible la solidaridad orgánica, «en el estado nor-

8. *Ibid.*, pp. 179 s.

9. *Ibid.*, p. 4.

10. *Ibid.*, p. 196.

11. *Ibid.*, p. 180.

12. *Ibid.*, p. 208.

13. *Ibid.*, p. 345.

mal, dimanan por sí solas de la división del trabajo»<sup>14</sup>. Pero, por otra, explica el carácter disfuncional de determinadas formas de división del trabajo por la ausencia de tales regulaciones normativas; según él, lo que se echa en falta es la sujeción de los ámbitos de acción funcionalmente especificados a normas moralmente vinculantes: «En todos estos casos, si la división del trabajo no produce la solidaridad es que las relaciones entre los órganos no están regladas, es que se encuentran en un estado de *anomia*»<sup>15</sup>.

Durkheim no pudo resolver esta paradoja. Opta por huir hacia adelante y, como demuestra el prólogo a la segunda edición y las posteriores lecciones sobre ética profesional, plantea la *exigencia* de que la reestructuración del moderno sistema de ocupaciones conforme a las distintas profesiones *debería* constituirse en punto de partida de unas regulaciones normativas justificadas en términos universalistas.

No es la respuesta de Durkheim lo que resulta instructivo, sino su planteamiento. Hace que dirijamos la mirada a las relaciones empíricas que se dan entre las etapas de la diferenciación sistémica y las formas de integración social. El análisis de esas relaciones sólo es posible si se distingue entre los mecanismos de coordinación de la acción que armonizan entre sí las *orientaciones de acción* de los participantes y aquellos otros mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las *consecuencias agregadas de la acción* estabilizan contextos de acción no comprendidos. La integración de un sistema de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente, y, en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores. La distinción entre una *integración social*, que se apoya en las propias orientaciones de acción, y una *integración sistémica* de la sociedad, es decir, una *integración* que se cumple agarrando a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción, nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad. Ya se parta con Mead de categorías relativas a la interacción social, ya se parta con Durkheim de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se está concibiendo la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como *mundo de la vida de un grupo social*. Por el contrario, desde la perspectiva de un no-implicado la sociedad sólo puede ser concebida como un sistema de *acciones* en el que éstas cobran un valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o «consistencia» (*Bestand*) sistémica.

14. *Ibid.*, p. 357.

15. *Ibid.*, p. 360.

Pues bien, se puede poner en relación el concepto de *sociedad* como sistema y el concepto de *sociedad* como *mundo* de la vida de forma parecida a como Mead pone en relación los significados naturales u objetivos que el biólogo atribuye a las *formas de comportamiento de un organismo* en el marco de referencia del entorno propio de la especie y los significados semantizados de las *acciones* que cumplen funciones similares, significados que resultan accesibles al propio *actor* dentro de su mundo de la vida. Mead reconstruye, como hemos visto, la emergencia del mundo socio-cultural como tránsito a una etapa de interacción primero mediada por símbolos y después lingüísticamente. En ese tránsito los significados naturales que derivan de la posición que algo ocupa en el complejo de funciones del comportamiento animal se transforman en significados simbólicos, en significados de los que intencionalmente pueden disponer los participantes en la interacción. Por medio de este proceso de semantización el ámbito objetivo se transforma de modo que el modelo etológico de un sistema autorregulado, según el cual a todo suceso o estado se le puede atribuir un significado en virtud de su posición funcional, es sustituido gradualmente por un modelo estructurado en términos de teoría de la comunicación, conforme al cual los actores orientan sus acciones según sus propias interpretaciones de la situación. Sin embargo, esta noción de mundo de la vida sólo *bastaría* para conceptualizar las sociedades humanas si ese proceso de semantización hubiera consumido *todas* los significados naturales, es decir: si *todos* los contextos sistémicos en los que en cada caso está inserta la interacción hubieran quedado integrados en el horizonte del mundo de la vida y, con ello, en el saber intuitivo de los participantes en la interacción. Esto es una hipótesis aventurada, pero al fin y al cabo una hipótesis empírica, que como tal no es lícito decidir afirmativamente de antemano en el plano analítico mediante una concepción de la sociedad planteada puramente en términos de teoría de la acción.

Toda teoría de la sociedad que se reduzca a teoría de la comunicación está sujeta a limitaciones que es necesario tener muy presentes. La concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la *sociedad*. Por eso voy a proponer que entendamos las sociedades *simultáneamente* como sistema y como mundo de la vida (1). Este concepto dual de sociedad se acredita en una teoría de la evolución social, que distinga entre racionalización del mundo de la vida y aumento de complejidad de los sistemas sociales, con la finalidad de captar debidamente, es decir, de hacer accesible a un análisis empírico la conexión que Durkheim tiene a la vista entre formas de integración social y etapas de diferenciación sistémica (2). En analogía con el concepto de forma de objetividad

de Lukács desarrollaré un concepto de forma de entendimiento que nos permitirá recobrar la problemática de la cosificación, plantéandola ahora en términos de teoría de la comunicación. Con este utilaje conceptual retomaré en las «Consideraciones finales» el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo, proponiendo una nueva formulación de la paradoja de la racionalización.

#### 1. EL CONCEPTO DE MUNDO DE LA VIDA Y EL IDEALISMO HERMENÉUTICO DE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA

Voy a tratar de desarrollar el concepto de mundo de la vida, retomando para ello el hilo de nuestras consideraciones relativas a teoría de la comunicación. Mi intención no es proseguir el análisis pragmático-formal de la acción comunicativa, sino más bien construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo el mundo de la vida en cuanto horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre» queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad, y de cómo se transforma a medida que se produce ese cambio.

El concepto de mundo de la vida lo introduce ya de paso [final del capítulo III], y lo hice desde la perspectiva de una investigación reconstructiva. Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa. Este análisis del mundo de la vida realizado en términos de pragmática formal, lo mismo que el análisis fenomenológico del mundo de la vida que hace el último Husserl<sup>16</sup> o el análisis de la forma de vida que (aunque no con intención sistemática) hace el último Wittgenstein<sup>17</sup>, tiene por objeto aprehender estructuras que frente a las acuñaciones históricas de los mundos de la vida y de las formas de vida particulares se presentan como invariantes. En este primer paso se está suponiendo, pues, una separación de forma y contenido. De modo que mientras nos atengamos a una perspectiva de investigación proyectada en términos

16. Sobre el concepto fenomenológico de mundo, cf. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, 1949, pp. 10 ss.; Id., *La filosofía actual*, Caracas, 1970, pp. 69-97; A. Gurwitsch, *El campo de la conciencia: un análisis fenomenológico*, Madrid, 1979; G. Brandt, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, 1955; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg i. B., 1962; W. Lippitz, «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, pp. 416 ss.; K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen, 1972.

17. Sobre este análisis sociológicamente orientado de formas de vida, cf. P. Winch, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, 1972; R. Riles, *Without Answers*, New York, 1969; D. L. Phillips y H. O. Mounce, *Moral Practices*, London, 1970; H. F. Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia: sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*, Madrid, 1984; P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry*, London, 1974.

de pragmática formal, podremos retomar problemas que hasta aquí se habían tratado en el marco de la filosofía trascendental, y en este caso concreto enderezar nuestra atención hacia las estructuras del mundo de la vida en general.

En primer lugar, voy a tratar de clarificar cómo se relaciona el mundo de la vida con aquellos tres mundos que en la acción orientada al entendimiento los sujetos ponen a la base de las definiciones comunes que hacen de la situación (1). En segundo lugar, desarrollaremos el concepto de un mundo de la vida presente como contexto en la acción comunicativa, sirviéndonos para ello, como hilo conductor, de los análisis fenomenológicos del mundo de la vida, y pondremos ese concepto en relación con el concepto durkheimiano de conciencia colectiva (2). Pero ese concepto no resulta útil sin más para la investigación empírica. Los conceptos de mundo de la vida usuales en Sociología comprensiva parten de representaciones cotidianas que en principio sólo sirven a la exposición narrativa de acontecimientos históricos y de situaciones sociales (3). De ese horizonte se desliga la investigación de las funciones que la acción comunicativa desempeña para el mantenimiento de un mundo de la vida estructuralmente diferenciado. Analizando esas funciones pueden clarificarse las condiciones necesarias para una racionalización del mundo de la vida (4). Pero aquí nos topamos con los límites de los planteamientos teóricos que identifican sociedad y mundo de la vida. Por eso propondré concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida (5).

(1) Al analizar en la introducción los presupuestos ontológicos de la acción teleológica, de la acción regulada por normas y de la acción dramaturgica, distinguí tres distintas relaciones actor-mundo, que el sujeto puede entablar con algo en un mundo: el sujeto puede relacionarse con algo que tiene lugar o puede ser producido en el mundo objetivo; con algo que es reconocido como debido en un mundo social compartido por todos los miembros de un colectivo; o con algo que los otros actores atribuyen al mundo subjetivo del hablante, al que éste tiene un acceso privilegiado. Esas relaciones actor-mundo vuelven a aparecer en los tipos puros de acción orientada al entendimiento. Analizando los modos de empleo del lenguaje puede aclararse qué significa que un hablante, al escuchar uno de los actos de habla estándar, entable una relación pragmática

— con algo en el mundo objetivo (como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos);  
— o con algo en el mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas);

— o con algo en el mundo subjetivo (como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público),

relación en la que los referentes del acto de habla aparecen al hablante como algo objetivo, como algo normativo o como algo subjetivo.

Cuando introduje el concepto de acción comunicativa<sup>18</sup> indiqué que los tipos puros de acción orientada al entendimiento representan solamente casos límites. En realidad, las emisiones comunicativas siempre están insertas a la vez en diversas relaciones con el mundo. La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación *sólo subrayen* temáticamente uno de estos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hacen referencia sin más a algo en un mundo, sino que relativizan su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor. *Entendimiento* (*Verständigung*) significa la «obtención de un acuerdo» (*Einigung*) entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión o manifestación; y *acuerdo* (*Einverständnis*) significa el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula con ella. Aun cuando una manifestación sólo pertenezca unívocamente a *un* modo de comunicación y sólo tematicice con claridad la pretensión de validez correspondiente a ese modo, los modos de comunicación y sus correspondientes pretensiones de validez forman entre sí una urdimbre de remisiones que no sufre quebranto por esa tematización. Así, en la acción comunicativa rige la regla de que un oyente que asiente a la pretensión de validez que en concreto se tematiza, reconoce también las otras dos pretensiones de validez que sólo se plantean implícitamente; y si no es así, es necesario que explique su disentimiento. Un consenso no puede producirse cuando, por ejemplo, un oyente acepta la *verdad de una afirmación*, pero pone simultáneamente en duda la veracidad del hablante o la adecuación normativa de su manifestación; y lo mismo vale para el caso en el que, por ejemplo, un oyente acepta la *validez normativa* de una orden (*Befehl*), pero pone en duda la seriedad del deseo que en esa orden se expresa o las presuposiciones de existencia anejas a la acción que se le ordena (y con ello la ejecutabilidad de la orden).

18. Véase, más arriba, «Primeras consideraciones sistemáticas», tomo I, pp. 317 ss.; también tomo I, pp. 135 ss.

Este ejemplo de un mandato que el destinatario considera no cumplible nos trae a la memoria que los participantes en la interacción hacen siempre sus manifestaciones en una situación, de la que, en la medida en que actúan orientándose al entendimiento, es preciso que tengan una definición común. El albañil veterano que manda a un colega más joven, recién contratado, a buscar cerveza y le pide que se dé prisa y esté de vuelta en un par de minutos, parte de que los implicados, aquí el destinatario y los que le escuchan, tienen clara la situación: la proximidad de la hora del almuerzo es el tema; el ir a buscar la bebida, un fin relacionado con ese tema; uno de los colegas más viejos concibe el plan de mandar por bebida al «nuevo», que, dado su estratus, difícilmente puede negarse a esa exigencia. La jerarquía informal del grupo de trabajadores ocupados en la obra es el marco normativo en el que uno puede exigir a otro que haga algo. La situación de acción viene definida por la pausa para el almuerzo en lo que respecta al tiempo y por la distancia entre la obra y el puesto de bebidas más próximo en lo que se refiere al espacio. Pero si ocurre que al puesto de bebidas más próximo no se puede llegar en un par de minutos, es decir, que el plan que ha concebido uno de los trabajadores veteranos, al menos dada esa condición, sólo se puede poner en práctica contando con un coche (u otro vehículo), el interpelado tal vez responderá: «Pero si yo no tengo coche».

El rastreo de una emisión comunicativa lo constituyen, pues, definiciones de la situación que han de solaparse suficientemente para cubrir la necesidad actual de entendimiento. Si esta comunidad (*Gemeinschaft*) no puede ser presupuesta, los actores tienen que intentar llegar a una definición común de la situación recurriendo para ello a medios de acción estratégica empleados con finalidad comunicativa, o, lo que en la práctica comunicativa cotidiana sólo sucede casi siempre en forma de «faenas de reparación», negociar directamente. Pero aun en los casos en que esto no sea necesario, cada nueva emisión constituye un test: la definición de la situación de acción que implícitamente propone el hablante, o queda confirmada, o es modificada, o queda parcialmente en suspenso, o es puesta decididamente en cuestión. Este incesante proceso de definiciones y redefiniciones implica una atribución de contenidos a los distintos mundos, según lo que en cada caso concreto se considere perteneciente al mundo objetivo como componente en cuya interpretación se coincide, al mundo social como componente normativo intersubjetivamente reconocido, o al mundo subjetivo como componente privado al que cada cual tiene un acceso privilegiado. Simultáneamente, los actores se deslindan frente a esos tres mundos. Con cada definición común de la situación los actores determinan cómo discurren los límites entre la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna, a la vez que renuevan el deslinde entre

ellos mismos como intérpretes, por un lado, y el mundo externo y el propio mundo interno, por otro.

Así, por ejemplo, el colega más veterano, cuando oye la respuesta del «nuevo», se da cuenta de que tiene que revisar su supuesto implícito de que el quisco más próximo está abierto los lunes. Cosa distinta es la que ocurre si el colega interpelado responde: «Yo hoy no tengo ganas de cerveza». De la reacción de perplejidad de los otros podrá colegir que «la cerveza para el almuerzo» es una norma que hay que atenerse con independencia de que, subjetivamente, uno tenga o no tenga ganas de beber cerveza. Quizá el nuevo tampoco entienda el contexto normativo en que el colega más veterano le da la orden, y se atreva a preguntar que, entonces, a quién le toca ir por cerveza al día siguiente. O no acierte con el tema por proceder de otra región y desconocer el ritmo local de trabajo, por ejemplo la costumbre de un segundo desayuno, y por eso replique: «¿Por qué tengo yo que interrumpir ahora mi trabajo?». Podemos imaginarnos continuaciones del diálogo que lo que indican es que en cada caso uno de los participantes modifica su definición inicial de la situación y la pone en concordancia con las definiciones que los otros participantes dan de ella. En los dos primeros casos tiene lugar una reagrupación de distintos elementos de la situación, un cambio de forma: el supuesto de que el quisco más próximo está abierto queda rebajado a una opción subjetiva que resulta ser falsa; el, supuestamente, mero deseo de tomar cerveza en el almuerzo resulta ser una norma de comportamiento colectivamente reconocida. En los otros dos casos la interpretación de la situación es objeto de una ampliación en relación con elementos del mundo social: va por la cerveza quien tiene el estatus más bajo, y a las nueve horas aquí se toma un segundo desayuno. A estas *redefiniciones* le subyacen las presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad (*Gemeinschafts-interstellungen*) que son el mundo objetivo, el mundo social y un mundo subjetivo propio de cada cual. Con este sistema de referencia los participantes en la comunicación suponen que las definiciones de la situación que en cada caso construyen el trasfondo de una emisión o manifestación concreta rigen intersubjetivamente.

Ciertamente, las situaciones no quedan «definidas» en el sentido de un deslinde neto. Las situaciones tienen siempre un horizonte que se desplaza con el tema. Una *situación* es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realizan y articulan en cada caso dentro de los contextos o *Umwelten* de remisiones que *constituyen el mundo de la vida*, y esos contextos están dispuestos concéntricamente y se vuelven cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio-temporal y la distancia social. Así, por ejemplo, en el caso de muestra pequeña escena de albañiles, la finca que se está construyendo y que está situada en una determinada calle; el punto en el tiempo que

representa, supongamos, un determinado lunes poco antes de la pausa para el almuerzo; y el grupo de referencia que representan los colegas que trabajan en ese momento en la obra, constituyen el punto cero de un sistema de referencia espacio-temporal y social de un mundo que «está al alcance actual» de los participantes. El entorno urbano de la finca, la región, el país, el continente, etc., constituye, por lo que hace al espacio, un «mundo accesible en potencia»; a lo cual corresponden por el lado del tiempo el discursar del día, la propia historia personal, la época, etc., y, por el lado social, los grupos de referencia que son la familia, la comunidad local, la nación, etc., hasta la «sociedad mundial». Alfred Schütz describió una y otra vez con abundantes ejemplos esta articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida cotidiana<sup>19</sup>. El tema constituido por la inminente pausa para el almuerzo y el plan de ir por cerveza, en relación con el cual se aborda el tema, delimitan una situación en el mundo de la vida de los directamente implicados. Esta situación de acción se presenta como un ámbito de *necesidades actuales* situación de acción y de *posibilidades actuales de acción*: las expectativas de *entendimiento* y de *posibilidades actuales de acción*: las expectativas que los colegas asocian con la pausa para el almuerzo, el estatus de un colega más joven recién contratado, la distancia entre la obra y el puesto de bebidas más próximo, el tener o el no tener coche, etc., figuran entre los componentes de la situación. El que aquí se esté construyendo una vivienda unifamiliar, el que el nuevo colega tenga tres hijos y el que la obra esté segura social, el que otro colega tenga tres hijos y el que la obra esté sujeta a las regulaciones que rigen en los municipios de Baviera son circunstancias que no son *relevantes* para la situación dada.

Pero los límites son fluidos. Esto queda de manifiesto en cuanto aparece el dueño de la casa en construcción con una caja de cervecas para mantener de buen humor a los trabajadores; en cuanto el trabajador extranjero, al disponerse a ir a buscar cerveza cae de la escalera; o en cuanto surge el tema de la nueva regulación del subsidio familiar; o en cuanto aparece el arquitecto con un funcionario de urbanismo para inspeccionar el número de plantas de la vivienda. En estos casos el tema se desplaza y con él el horizonte de la situación, es decir: *el fragmento de mundo de la vida relevante para la situación*, para el que surge una necesidad de entendimiento en relación con las posibilidades actualizadas de acción; las situaciones tienen unos límites que pueden traspasarse en todo momento; de ahí la imagen introducida por Husserl de un *horizonte*<sup>20</sup> que se desplaza al cambiar el lugar en que uno se sitúa, y que cuando uno se mueve en un paisaje que no es llano puede dilatarse o contraerse.

19. A. Schütz, *Collected Papers*, trad. alemana, Den Haag, 1971.

20. Cf. H. Kuhn, «The Phenomenological Concept of Horizon», en M. Faber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge (Mass.), 1940, pp. 106 ss.

La situación de acción constituye en cada caso para los participantes el centro de su mundo de la vida; esa situación tiene un horizonte móvil, ya que *remite* a la complejidad del mundo de la vida. En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) *trasfondo* de una escena actual. En cuanto tal *contexto de remisiones* queda incluido en una situación, en cuanto se convierte en ingrediente de una situación, pierde su trivialidad y su solidez incuestionada. Cuando el hecho de que el colega recién llegado no está asegurado contra accidentes de trabajo penetra de pronto en el ámbito de relevancia de un campo temático, puede venir explícitamente al lenguaje, y ello en diversos papeles ilocucionarios: un hablante puede constatar que p, puede lamentar u ocultar que p; puede hacer el reproche de que p, etc. En cuanto el asunto se convierte en ingrediente de una situación, puede devenir sabido y ser problematizado como hecho, como contenido de una norma, como contenido de una vivencia. Antes de hacerse relevante para una situación, esa misma circunstancia sólo está dada en el modo de una *autoevidencia* o una *obviabilidad* del mundo de la vida con la que el afectado está familiarizado intuitivamente sin contar con la posibilidad de una problematización. Ni siquiera es algo «sabido» en sentido estricto, si el saber se caracteriza por poder ser fundamentado y puesto en cuestión. Sólo los limitados fragmentos del mundo de la vida que caen dentro del horizonte de una situación constituyen un contexto de acción orientada al entendimiento que puede ser tematizado y aparecer bajo la categoría de saber. Desde la perspectiva centrada en la situación, el mundo de la vida aparece como un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, de las que los participantes en la comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación. Pero sólo cuando se vuelven *relevantes* para una situación pueden este o aquel elemento, pueden determinadas *autoevidencias* u *obviabilidades* ser movilizadas *en forma de un saber sobre el que hay consenso y que a la vez es susceptible de problematización*.

Si ahora abandonamos los conceptos básicos de filosofía de la conciencia en los que Hasseri trata la problemática del mundo de la vida, podemos representarnos éste como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente. Entonces para explicar qué son esos contextos de remisiones que vinculan entre sí a los elementos de la situación y a la situación con el mundo de la vida, ya no es necesario permanecer en el marco de una fenomenología y de una psicología de la percepción<sup>21</sup>. Los contextos de remisiones

21. E. Hasseri, *Erfahrung und Urteil*, Heidelberg, 1948; véase la crítica de A. Theissen, *Der Andere*, Berlin, 1965, pp. 406 ss., de la ontología social fenomenológica de A. Schütz y de los fundamentos de teoría de la conciencia en los que se asienta.

pueden entenderse más bien como contextos semánticos que establecen una mediación entre una emisión comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. Los *contextos de remisiones* derivan de las relaciones *gramaticalmente reguladas* que se dan entre los elementos de un *acervo de saber organizado lingüísticamente*.

Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt<sup>22</sup>, suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel trascendental frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación. El lenguaje y la cultura, ni coinciden con los conceptos formales de mundo, de que se sirven los participantes en la interacción para definir en común su situación, ni tampoco aparecen como algo intramundano. El lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo. Ni representan uno de los mundos formales en los que los participantes en la comunicación sitúan los ingredientes de la situación, ni nos topamos con ellos como algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo. Al ejecutar o al entender un acto de habla, los participantes en la comunicación se están moviendo tan dentro de su lengua, que no pueden poner ante sí como «algo intersubjetivo» la emisión que están realizando, al modo en que pueden hacer experiencia de un suceso como algo objetivo, en que pueden toparse con una expectativa de comportamiento como algo normativo, o en que pueden vivir o adscribir un deseo o un sentimiento como algo subjetivo. El medio del entendimiento permanece en una peculiar *semitranscendencia*. Mientras los participantes en la interacción mantienen su actitud realizativa, el lenguaje o lengua que actualmente están utilizando permanece a *sus espaldas*. Frente a él los hablantes no pueden adoptar una *posición extramundana*. Y lo mismo cabe decir de los patrones de interpretación cultural que en ese lenguaje son transmitidos. Ya que desde un punto de vista semántico el lenguaje guarda una peculiar afinidad con la imagen del mundo articulada lingüísticamente. Los lenguajes naturales conservan los contenidos de tradiciones, que sólo pueden tener existencia en forma simbólica y en la mayoría de los casos sólo en encarnaciones lingüísticas. Pero la cultura pone también su sello en el lenguaje; pues la capacidad semántica de un lenguaje tiene que ser adecuada a la complejidad de los contenidos culturales, de los patrones de interpretación, evaluación y expresión que ese lenguaje acumula.

22. L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf, 1957; R. Hoberg, *Die Lehre vom sprachlichen Feld*, Düsseldorf, 1970; H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Frankfurt a. M., 1972.

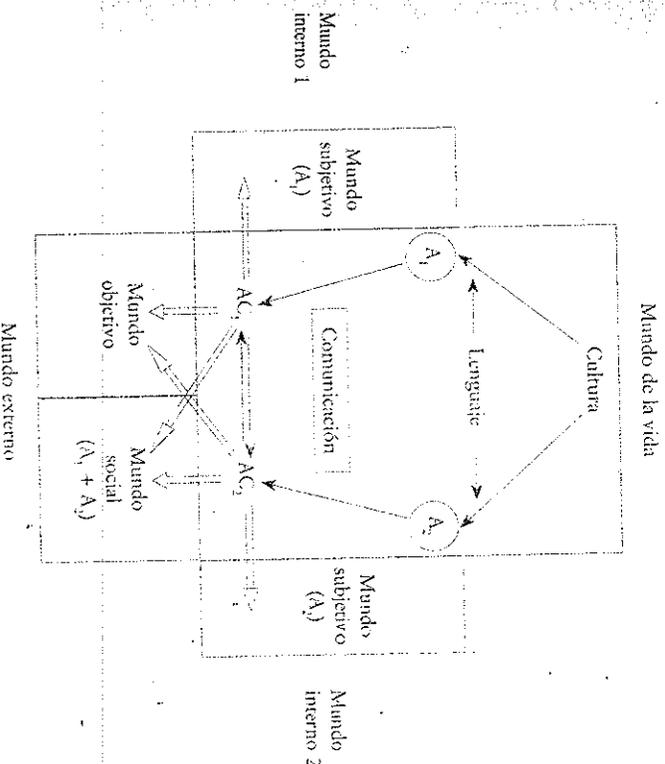
Este acervo de saber provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo aporismáticas, de *convicciones de fondo* que ellos suponen garantizadas; y de esas convicciones de fondo se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento, en los que los participantes hacen uso de definiciones acreditadas de la situación o negocian definiciones nuevas. Los participantes en la interacción se encuentran *ya interpretada*, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, con la que en cada caso se enfrentan. Cuando sobrepasan el horizonte de una situación dada, no por eso se mueven en el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado, pero en todo caso ya interpretado, de lo culturalmente autoevidente. En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas. Incluso las nuevas situaciones emergen a partir de un mundo de la vida que está construido a partir de un acervo cultural de saber que ya nos es siempre familiar. Frente a ese mundo, quienes actúan comunicativamente no pueden adoptar una posición extramundana, lo mismo que tampoco pueden hacerlo frente al lenguaje como medio de los procesos de entendimiento, gracias a los que el mundo de la vida se mantiene. Al hacer uso de una tradición cultural, también la están prosiguiendo.

La categoría de mundo de la vida tiene, pues, un estatus *distinto* que los conceptos formales de mundo de los que habíamos hablado hasta aquí. Estos constituyen, junto con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, el arriazón categorial que sirve para clasificar en el mundo de la vida, ya interpretado en cuanto a sus contenidos, situaciones problemáticas, es decir, situaciones necesitadas de acuerdo. Con los conceptos formales de mundo hablante y oyente pueden cualificar los referentes posibles de sus actos de habla de modo que les sea posible referirse a ellos como a algo objetivo, como a algo normativo o como a algo subjetivo. El mundo de la vida, por el contrario, no permite calificaciones análogas; con su ayuda hablante y oyente no pueden referirse a algo como «algo intersubjetivo». Antes bien, quienes actúan comunicativamente se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse. En cuanto intérpretes pertenecen, junto con sus actos de habla, al mundo de la vida, pero no pueden establecer una relación «con algo en el mundo de la vida» de la misma manera que pueden establecerla con hechos, normas o vivencias. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. A ellas deben los participantes en la comunicación su posición extramundana frente a lo intramundano sobre los que pueden entenderse. El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus elocuciones

o manifestaciones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disuntamientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in acta* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento.

La figura 20 puede ayudar a ilustrar cómo el mundo de la vida le es constitutivo al entendimiento *como tal*, mientras que los conceptos formales de mundo forman un sistema de referencia para aquello *sobre* lo que el entendimiento es posible: hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo.

Figura 20. RELACIONES DE LOS ACTOS COMUNICATIVOS (AC) CON EL MUNDO



Las flechas de línea doble denotan las relaciones que mediante sus emisiones los actos en el mundo.

(2) Una representación gráfica resulta aquí especialmente insuficiente. Por eso voy a precisar el concepto de mundo de la vida que en términos de teoría de la comunicación acabo de proponer, valiéndome de una comparación con el concepto fenomenológico de mundo de la vida, que es hasta el momento el único que ha sido objeto de un análisis más completo. Para ello voy a referirme a los manuscritos póstumos de Alfred Schütz sobre las «Estructuras del mundo de la vida», que Thomas Luckmann ha reelaborado y editado<sup>23</sup>.

Hasta aquí hemos entendido la acción como la forma de habérselas con las situaciones y de dominarlas. El concepto de acción comunicativa subraya en este habérselas con las situaciones especialmente dos aspectos: el *aspecto teleológico* de realización de fines (o de ejecución de un plan de acción) y el *aspecto comunicativo* de interpretación de la situación y de obtención de un acuerdo. En la acción comunicativa los participantes persiguen de común acuerdo (*einvernehmlich*) sus respectivos planes de acción sobre la base de una definición común de la situación. Cuando esa definición común de la situación ha de empezarse siendo negociada o cuando las tentativas de entendimiento fracasan en el marco de las definiciones comunes de la situación, la obtención de un consenso, que normalmente representa una condición para la persecución de un fin, se convierte a su vez en un fin. El éxito conseguido a través de la acción teleológica y el *consenso* alcanzado a través de actos de entendimiento constituyen, pues, en todo caso los criterios del buen o mal suceso en los esfuerzos por dominar una situación. Una situación representa un fragmento del mundo de la vida delimitado con vistas a una tema. Un tema surge en relación con los intereses y fines de acción de (por lo menos) un implicado; circunscribe el *ámbito de relevancia* de los componentes de la situación susceptibles de tematización y queda acentuado o enfatizado por los planes de acción que, sobre la base de la interpretación que de la situación hacen, trazan los implicados para realizar cada uno sus propios fines. A la acción orientada al entendimiento le es constitutiva la condición de que los participantes realicen sus respectivos planes de común acuerdo en una situación de acción definida en común. Tratan de evitar dos riesgos: *el riesgo de que el entendimiento fracase*, es decir, el riesgo de disentimiento o de malentendido, y *el riesgo de que el plan de acción se malogre*, es decir, el riesgo de fracaso en la acción. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo. Los participantes no pueden alcanzar sus fines

si no son capaces de cubrir la necesidad de entendimiento preciso para aprovechar las posibilidades de acción que la situación ofrece, o en todo caso ya no pueden alcanzarlos por vía de acción comunicativa.

También Schütz y Luckmann distinguen entre el aspecto de interpretación de la situación y el aspecto de ejecución de un plan de acción en esa situación: «... ya en la actitud natural me encuentro ante la tarea de interpretar el mundo. Tengo que *entender* mi mundo de la vida en el grado necesario para actuar en él y *obrar* sobre él»<sup>24</sup>. Esta interpretación del mundo, de motivación pragmática, conduce a interpretaciones de la situación sobre cuya base el actor puede desarrollar sus planes de acción: «Toda situación tiene un horizonte externo e interno limitado; es interpretable desde el punto de vista de las relaciones que guarda con otras situaciones, experiencias, etc., en lo que respecta a su prehistoria y futuro. Y simultáneamente, es ilimitadamente desmenuzable e interpretable en relación con los elementos que la constituyen. Pero esto sólo es válido en principio, pues en la práctica toda situación no necesita sino de un grado limitado de interpretación. El interés definido en relación con un plan, que deriva de la jerarquía de los planes que uno se ha propuesto en su vida, delimita la necesidad que hay de definir la situación. La situación sólo necesita ser definida en el grado necesario para dominarla»<sup>25</sup>. La interpretación de la situación se basa en el acervo de saber del que un actor dispone ya siempre en su mundo de la vida: «El acervo de saber propio del mundo de la vida está referido de múltiples modos a la situación experiencial del sujeto. Está constituido de sedimentaciones de experiencias en otro tiempo actuales y ligadas a situaciones. Y a la inversa, toda experiencia actual se ajusta, de acuerdo con la tipificación y relevancia que de ese acervo de saber obtiene, al curso de las vivencias y a la propia historia personal. Y, finalmente, toda situación es definida y dominada con ayuda de ese acervo de saber»<sup>26</sup>.

Para Schütz y Luckmann, el actor, sirviéndose de los elementos básicos de ese acervo de saber, construye el mundo, a partir del cual y sobre cuyo trasfondo vive. Describen cómo experimenta el sujeto en ese proceso las estructuras generales de su mundo de la vida: «En cada situación sólo me está dado un fragmento limitado del mundo; sólo una parte del mundo queda *in actu* a mi alcance. Pero en torno a este ámbito se disponen gradualmente otros ámbitos de alcance reconstruible, o por lo menos accesible, que a su vez tienen una estructura temporal y también social. Además, sólo puedo actuar en un fragmento del mundo. Y en torno a esta zona de operaciones se disponen gradualmente a su vez otras

23. A. Schütz y Th. Luckmann, *Las estructuras del mundo de vida*, Buenos Aires, 1997; cf. también A. Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a. M., 1971, y los artículos recogidos en W. M. Sprondel y R. Grathoff (eds.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1979.

24. A. Schütz y Th. Luckmann, *Las estructuras del mundo de vida*, p. 28.

25. *Ibid.*, p. 123.

26. *Ibid.*, p. 109.

zonas de influencia reconstruibles y accesibles que poseen asimismo una estructura temporal y social. Mi experiencia del mundo de la vida está también estructurada temporalmente: la duración interna es un decurso de vivencias que se componen de fases actuales, retentivas y protentivas, y también de recuerdos y de expectativas. Interfiere con el tiempo del mundo, con el tiempo biológico y con el tiempo social y se sedimenta en la secuencia irrepetible de una biografía articulada. Y, finalmente, mi experiencia está socialmente organizada. Todas las experiencias tienen una dimensión social, del mismo modo que también la organización temporal y espacial de mi vivencia está 'socializada'. Pero además, mi experiencia del mundo social tiene una estructura específica. El otro me está inmediatamente dado como co-humano en la relación 'nosotros', mientras que las experiencias mediatas del mundo social se hallan dispuestas según grados de anonimidad y se articulan en experiencias del mundo contemporáneo, del mundo de los antecesores y del mundo de los sucesores»<sup>27</sup>.

El análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida se propone ante todo como meta la clarificación de la articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida; pero no voy a detenerme más en esto. Lo que me interesa es más bien la circunstancia de que Schütz y Luckmann se atienen al modelo de la filosofía de la conciencia. Parten, lo mismo que Husserl, de la conciencia egológica, a la que las estructuras generales del mundo de la vida le están dadas como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social, configurado en concreto y acunado históricamente: «Lo dicho no se refiere a experiencias específicas, concretas y variables, sino a las estructuras fundamentales de la experiencia del mundo de la vida en general. En contraste con las experiencias específicas, estas estructuras básicas no pueden ser apresadas como núcleos experienciales por la conciencia en su actitud natural. Pero son condiciones de cualquier experiencia del mundo de la vida y penetran en el horizonte de experiencias»<sup>28</sup>.

Bien es verdad que a este modelo de una subjetividad productiva, desarrollado a partir de las cuestiones básicas de la teoría del conocimiento, subjetividad que constituye al mundo de la vida como marco trascendental de toda experiencia cotidiana posible, Schütz y Luckmann le dan un giro en términos de teoría de la acción. Y no cabe duda de que los modelos utilizados en psicología y en Sociología de un actor solitario movido por estímulos o que actúa conforme a un plan en una determinada situación<sup>29</sup> adquieren profundidad y relieve cuando se los conecta

con los análisis fenomenológicos del mundo de la vida y de la situación de acción<sup>30</sup> y éste es también el punto de engarce para la teoría de sistemas cuando ésta decide aprovechar los resultados de la Fenomenología<sup>31</sup>. En este caso queda de manifiesto lo fácil que resulta a la teoría de sistemas hacerse cargo de la herencia de la filosofía de la conciencia. Cuando se interpreta la situación del sujeto agente como entorno del sistema de la personalidad, los resultados del análisis fenomenológico del mundo de la vida pueden quedar integrados sin solución de continuidad en una teoría de sistemas del tipo de la de Luhmann. Lo cual ofrece incluso la ventaja de que puede prescindirse del problema en que fracasaron las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl; me refiero al problema de la generación monadológica de la intersubjetividad del mundo de la vida<sup>32</sup>. Este problema deja de plantearse tan pronto como se sustituyen las relaciones sujeto/objeto por relaciones sistema/entorno. Los sistemas de la personalidad constituyen, según esta concepción, al igual que en un plano distinto el sistema de la personalidad y el sistema social, entornos los unos para los otros. Desaparece así el problema de la intersubjetividad, es decir, la cuestión de cómo sujetos diversos pueden compartir el mismo mundo de la vida, quedando sustituido por el problema de la interpenetración, es decir, por la cuestión de cómo distintos tipos de sistema pueden constituir los unos para los otros entornos condicionadamente contingentes y sincronizados los unos con los otros<sup>33</sup>. En otro momento me ocuparé del precio que hay que pagar por esta reformulación.

Alfred Schütz adopta una posición ambivalente en este campo de tensiones entre el análisis fenomenológico del mundo de la vida y la reo-

1972; K. Lewin, *La teoría del campo en la ciencia social*, Buenos Aires, 1978; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Madrid, 1975; F. H. Tenbruck, «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie», *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (1961), pp. 1 ss.

30. En la Sociología alemana, los planteamientos fenomenológicos han venido mediados por K. Stavenhagen y H. Plessner, cf. H. P. Bahrdt, *Industrieökonomie*, Stuttgart, 1958; H. Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tübingen, 1967; H. P. Dreitzel, *Das gesellschaftliche Handeln und das Handeln an der Gesellschaft*, Stuttgart, 1968; sobre la recepción de los planteamientos fenomenológicos en la psicología alemana, cf. C. F. Graumann, *Zur Phänomenologie und Psychologie der Persönlichkeit*, Berlin, 1960.

31. J. Markowicz, *Die soziale Situation*, Frankfurt a. M., 1980; véase también L. Bley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie*, Freiburg, 1972.

32. A. Schütz, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Philosophische Rundschau* (1957), pp. 81 ss.; M. Theunissen, *Der Andere*, pp. 102 ss.; Id., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Berlin, 1981; D. M. Carr, «The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism», *Philosophy and Phenomenological Research* 34 (1973), pp. 14 ss.; P. Hirschson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity», *Journal of the British Society for Phenomenology* 11 (1980), pp. 144 ss.

33. N. Luhmann, «Interpenetration», *Zeitschrift für Soziologie* (1977), pp. 62 ss.

27. *Ibid.*, p. 113.

28. *Ibid.*

29. G. W. Allport, *La personalidad*, Barcelona, 1986; T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1949; Th. M. Newcomb, *Manual de psicología social*, Buenos Aires,

ría sociológica de la acción. Por un lado, se da cuenta de que Husserl no solucionó el problema de la intersubjetividad; bajo la influencia del pragmatismo americano, y en especial de Mead, y sobre ello insiste Luckmann con toda razón<sup>34</sup>, se inclina a dejar de lado la constitución del mundo de la vida y a partir de inmediato de un mundo de la vida constituido intersubjetivamente. Pero, por otro, Schütz no hace profesión de un planteamiento en términos de teoría de la comunicación, sino que se atiene al método intuitivo de Husserl e incluso adopta la arquitectónica de la fenomenología trascendental entendiendo en tal marco su propia empresa como una ontología regional de la sociedad. Esto explica que Schütz y Luckmann no aprehendan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario. En el marco de la filosofía de la conciencia, el «sujeto vivenciante» (*erlebendes Subjekt*) sigue siendo el punto de referencia último. El curso que sigue muestra, sin embargo, que los rasgos fundamentales de ese mundo de la vida, de presunta constitución egológica, que la fenomenología nos describe, pueden explicarse sin dificultad si el «mundo de la vida» se introduce como concepto complementario del de «acción comunicativa».

*Excursus.* Schütz y Luckmann subrayan sobre todo tres momentos: a) la familiaridad ingenua con un trasfondo *aprobriablemente* dado, b) la validez de un mundo intersubjetivamente compartido, y c) el carácter local y a la vez indefinido, poroso y sin embargo, delimitante, del mundo de la vida.

*ad (a)* El mundo de la vida le está dado al sujeto vivenciante aprobriamente: «Por mundo cotidiano de la vida ha de entenderse aquel ámbito de realidad que el adulto en estado de vigilia y normal da simplemente por descontado, en la actitud del sano sentido común. Por 'dado simplemente por descontado' ha de entenderse todo aquello que vivimos como aprobriático, todo lo que experimentamos sin hacernos cuestión de ello 'hasta nuevo aviso', hasta que ese cuestionamiento no se nos impone»<sup>35</sup>. La forma en que el mundo de la vida nos es aprobriático ha de entenderse de un modo radical: como mundo de la vida no puede volverse problemático en absoluto, lo más que puede es *veritarse abafio*. Los ingredientes del mundo de la vida, con los que estamos ingenuamente familiarizados, no tienen el estatus de hechos, o de normas o de vivencias, acerca de los que hablante y oyente pudieran llegar a entenderse. Todos

los ingredientes de una situación de acción acerca de los que los participantes tratan de llegar a un consenso con ayuda de sus elocuciones comunicativas, tienen también de poder ser puestos en cuestión. Ahora bien, este ámbito de lo susceptible de tematización y de lo problematizable queda limitado a una situación de acción que permanece siempre *inserta* en el horizonte de un mundo de la vida, por brumoso que ese horizonte pueda ser. El mundo de la vida constituye en relación con aquello que en una situación se dice, con aquello de lo que en una situación se habla, o con aquello que en una situación se discute, un contexto mediato, que ciertamente resulta accesible en principio, pero que no pertenece al ámbito de relevancia temáticamente delimitado de la situación de acción. El mundo de la vida constituye una red intuitivamente presente y por tanto familiar y transparente y, sin embargo, a la vez inabarcable, de presuposiciones que han de cumplirse para que la emisión o manifestación que se hace pueda tener sentido, es decir, para que pueda ser válida o inválida<sup>36</sup>. Pero los presupuestos relevantes para la situación sólo constituyen un fragmento de esa red. Como muestra el ejemplo de los albañiles, sólo ese fragmento *directamente tematizado* puede verse arrastrado en cada caso por el remolino problematizador de la acción comunicativa, *mientras que el mundo de la vida en cuanto tal permanece siempre en el trasfondo*. Es «el suelo no cuestionado de todo lo dado en mi experiencia, así como el marco incuestionado en que se me plantean los problemas que he de resolver»<sup>37</sup>. El mundo de la vida está dado en el modo de lo evidente de suyo, que sólo puede mantenerse aguiende el umbral de las convicciones, pues éstas son en principio susceptibles de crítica.

*ad (b)* Esta certeza la debe el mundo de la vida a un a priori social inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Aunque Schütz y Luckmann, moviéndose como se mueven bajo las premisas de la filosofía de la conciencia, tienden a subestimar el papel del lenguaje, y especialmente de la mediación lingüística de la interacción social, insisten, sin embargo, en la intersubjetividad del mundo de la vida: «El mundo de la vida es, pues, desde el principio, no mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo; la estructura básica de su realidad nos es común a todos. Dentro de la actitud natural, es evidente de suyo que hasta cierto punto puedo llegar a tener conocimiento de las vivencias de mis prójimos, como son, por ejemplo, los motivos de su acción, a la vez que supongo que, a la inversa, lo mismo les acontece a ellos conmigo»<sup>38</sup>. También en este aspecto

34. En la introducción a A. Schütz, *Collected Papers*, pp. 20 ss., y a A. Schütz y Th. Luckmann, *Las estructuras del mundo de vida*, p. 10.

35. *Ibid.*, p. 25.

36. J. R. Searle, «Literal Meaning», en *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979, pp. 177 ss., y más arriba, como I, pp. 385 ss.

37. A. Schütz y Th. Luckmann, *Las estructuras del mundo de vida*, p. 25.

38. *Ibid.*, p. 26.

hay que entender la comunalidad (*Gemeinsamkeit*) del mundo de la vida en un sentido radical: es previa a todo disintimiento posible, no puede ser controvertida como un conocimiento intersubjetivamente compartido, sino que lo más que puede es *venirse abajo*. La «perspectividad» de la percepción y de la interpretación, ancha a los roles comunicativos de primera, segunda y tercera persona, es decisiva para la estructura de la situación de acción. Pero con el mundo de la vida sucede algo distinto: los miembros de un colectivo sólo se atribuyen el mundo de la vida al que pertenecen, en primera persona del plural, es decir, de forma parecida a como el hablante individual se atribuye en primera persona del singular su mundo subjetivo al que él tiene un acceso privilegiado. Esta comunalidad descansa ciertamente en un saber sobre el que existe consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten. Pero sólo a la luz de la situación actual de acción cobra el fragmento relevante de mundo de la vida el estatuto de una realidad contingente que también podría interpretarse de otra manera. Los miembros del colectivo viven ciertamente con la conciencia del riesgo de que en todo momento pueden presentarse situaciones nuevas; de que continuamente han de afrontar situaciones nuevas; pero estas situaciones no pueden sacudir la ingenua confianza en el mundo de la vida. La práctica comunicativa cotidiana es incompatible con la hipótesis de que «todo podría ser totalmente distinto». «Tengo la confianza de que el mundo seguirá siendo como me es conocido hasta ahora y de que, en consecuencia, la provisión de saber recibida del prójimo y la constituida por mis propias experiencias seguirá manteniendo su validez básica. Podemos llamar a esto, con Husserl, la identidad del 'y así sigue'. De este supuesto se sigue otro fundamental, a saber: el de que puedo repetir las acciones que anteriormente he realizado con éxito. Mientras la estructura del mundo pueda suponerse constante, mientras mis experiencias anteriores sigan siendo válidas, se mantiene en principio mi capacidad de operar sobre el mundo de esta o de aquella manera. Parejamente a la idealidad del 'y así sigue' se forma, como muestra Husserl, la idealidad del 'puedo hacerlo siempre otra vez'. Ambas idealidades y las suposiciones en ellas fundadas de la constancia de la estructura del mundo, de la validez de mi experiencia anterior y de mi capacidad de operar sobre el mundo son aspectos esenciales del pensamiento en la actitud natural»<sup>39</sup>.

*ad (c)* La inmunización del mundo de la vida contra las revisiones totales tiene que ver con el tercer rasgo fundamental que Schütz subraya siguiendo a Husserl: las situaciones cambian, pero *los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse*. El mundo de la vida constituye el en-

39. *Ibid.*, pp. 28 s.

torno en el que los horizontes de la situación se desplazan, se dilatan o se encojen. Constituye un contexto que siendo él mismo ilimitado establece, empero, límites: «El acervo de saber del pensamiento anejo al mundo de la vida no ha de entenderse como un contexto transparente en su totalidad, sino más bien como una totalidad de autoevidencias, de obviedades; que cambian de situación a situación, y que resaltan en cada caso concreto sobre un trasfondo de indeterminación. Esta totalidad no es aprehensible como tal, pero es vivida como un suelo seguro y familiar de toda interpretación condicionada por la situación, suelo que viene co-dado en el decurso mismo de la experiencia»<sup>40</sup>. El mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto ya siempre entendido, pero no tematizado. El mundo de la vida, difuminado tras el ámbito de relevancia de una situación de acción, se comporta como una realidad aporética y que a la vez se mantiene en la «penumbra»; no penetra en el proceso de entendimiento que se está efectuando en cada caso o sólo lo hace de forma muy indirecta, y en este sentido permanece indeterminado. Pero puede verse arrastrado por el remolino de un nuevo tema y con ello atinar a entrar en la zona de visibilidad de una situación distinta. Entonces volvemos a encontrarnos como una realidad intuitivamente familiar y ya interpretada. Sólo al cobrar relevancia para una situación, se hace visible un fragmento del mundo de la vida como una autoevidencia cultural que descansa sobre interpretaciones, y que ahora, al poder ser tematizada, pierde ese modo de lo aporéticamente dado: «También en la actitud natural puede subjetivamente captarse en todo momento la relevancia opacada del mundo de la vida. Cualquier proceso específico de interpretación puede servir de ocasión para ello. Pero sólo en la reflexión teórica conduce la vivencia de la insuficiencia de determinadas interpretaciones específicas a cobrar conciencia del carácter esencialmente restringido del acervo de saber propio del mundo de la vida»<sup>41</sup>. Mientras no nos liberemos de la actitud ingenua, volcada sobre la situación, de un actor atrapado en la práctica comunicativa cotidiana, no podemos hacernos cargo del carácter restringido de un mundo de la vida que depende de un acervo cultural de saber, particular, susceptible en todo momento de ampliación y que varía con ese acervo. Para los participantes del mundo de la vida constituye un contexto no rebasable y en principio inagotable. De ahí que toda comprensión de la situación pueda apoyarse en una precomprensión global. Toda definición de la situación es «un interpretar dentro de un marco de elementos ya interpretados, dentro de una realidad que básicamente, y en lo que se refiere a sus tipos, nos es ya familiar...»<sup>42</sup>.

40. *Ibid.*, p. 30.

41. *Ibid.*, p. 171.

42. *Ibid.*, p. 28.

Todo paso que demos más allá del horizonte de una determinada situación nos lleva a otro contexto de sentido que ciertamente necesita de explicación, pero que intuitivamente nos es ya conocido. Lo que hasta ese momento era «evidente de suyo» se transforma en un saber cultural del que se hace uso para definiciones de la situación y que puede ser sometido a prueba en la acción comunicativa.

Sin embargo, sólo la comprensión moderna del mundo se caracteriza porque la tradición cultural puede ser sometida a esa prueba *en toda su latitud* y de manera metódica. Las imágenes centradas del mundo, que todavía no consenten una radical diferenciación de los conceptos formales de mundos, están inmunizadas, al menos en lo que atañe a sus ámbitos nucleares, contra las experiencias disonantes. Lo cual es tanto más el caso cuanto menor es la oportunidad de «que salte hecha pedazos la aporiedad de mi experiencia»<sup>43</sup>. Ciertamente, en el ámbito de experiencia de la relación cognitivo-instrumental con la naturaleza externa esas «explosiones» apenas si son evitables ni siquiera cuando imágenes del mundo con gran capacidad de absorción restringen drásticamente el ámbito de contingencias percibidas. Pero en el ámbito experiencial de las interacciones regidas por normas sólo muy gradualmente se va desligando un mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas del transfondo difuso que constituye el mundo de la vida.

Si entendemos el análisis del mundo de la vida como una tentativa de describir reconstructivamente desde la perspectiva interna de los miembros del grupo aquello que Durkheim denominaba conciencia colectiva, el punto de vista bajo el que Durkheim consideró el cambio estructural de la conciencia colectiva podría resultar también instructivo incluso para una investigación planteada en términos fenomenológicos. Los procesos de diferenciación observados por Durkheim pueden entonces entenderse en el sentido de que el mundo de la vida pierde su poder de prejuzgar la práctica comunicativa cotidiana a medida que los actores deben su entendimiento a sus *proprios* esfuerzos de interpretación. El proceso de diferenciación del mundo de la vida lo entiende Durkheim como una separación de la cultura, la sociedad y la personalidad; por consiguiente, para poder aprovecharnos de la perspectiva de Durkheim habremos de empezar introduciendo e interpretando éstas como componentes estructurales del mundo de la vida.

Hasta ahora, apoyándonos en las investigaciones fenomenológicas, nos hemos limitado a un concepto culturalista de mundo de la vida. Según ese concepto, los patrones culturales de interpretación, de valo-

ración y de expresión sirven como *recursos* para las tareas y operaciones interpretativas de los participantes en la interacción que negocian una definición común de la situación, en cuyo marco poder llegar a un consenso sobre algo en el mundo. La situación de acción así interpretada circunscribe un ámbito de alternativas de acción abierto en relación con un tema, esto es, un ámbito de condiciones y medios para la ejecución de planes. A la situación pertenece todo aquello que se hace sentir como una *restricción* para las correspondientes iniciativas de acción. Mientras el actor mantiene el mundo de la vida a sus espaldas, como recurso que es para la acción orientada al entendimiento, esas restricciones que las circunstancias de la ejecución de sus planes le imponen, le salen al paso como ingredientes de la situación. Y éstos pueden ser clasificados, dentro del sistema de referencia de los tres conceptos formales del mundo, como hechos, normas y vivencias.

Pues bien, resulta tentador identificar el mundo de la vida con el saber de fondo transmitido culturalmente, y ello debido a que la cultura y el lenguaje no figuran normalmente entre los ingredientes de la situación. No restringen en modo alguno el ámbito de la acción y tampoco caen bajo ninguno de los conceptos formales de mundo con cuya ayuda los participantes entienden su situación. No *precisan* de concepto especial alguno bajo el que poder ser aprehendidos como elementos de una situación de acción. Sólo en raras ocasiones, esto es, sólo cuando *dejan de responder como recursos*, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en las que el entendimiento queda perturbado. Entonces se vuelve necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas. Para recobrar para una interpretación común de la situación elementos disfuncionales del mundo de la vida —elocuciones o manifestaciones no comprensibles, tradiciones opacas y, en el caso límite, un lenguaje no descifrado— tan poco ellos disponen de otra cosa que de los tres conceptos formales de mundo que ya conocemos. Los elementos del mundo de la vida que han dejado de responder como recursos tienen por fuerza que ser identificados entonces como hechos culturales que restringen el espacio con que la acción cuenta.

Con las ordenaciones institucionales y con las estructuras de la personalidad acontece algo distinto que con la cultura. Estas pueden muy bien desde un principio restringir el espacio de iniciativa de los actores, *salientes al paso* como ingredientes de la situación. De ahí que *a nativitate*, por así decirlo, caigan también como algo normativo o algo subyacente bajo uno de los conceptos formales de mundo. Pero esta circunstancia no debe llevarnos a suponer que las normas y vivencias (a semejanza de los hechos, o de las cosas y sucesos) sólo puedan aparecer exclusivamente como algo sobre lo que los participantes en la interacción se

43. *Ibid.*, p. 32.

entienden. Pueden adoptar un doble *esaurus*—como ingredientes de un mundo social o de un mundo subjetivo, por un lado, y como componentes estructurales del mundo de la vida, por otro.

La acción, o la dominación de situaciones, se presenta como un proceso circular en el que el actor es a la vez el *iniciador* de actos que le son imputables y *productor* de tradiciones en cuyo seno vive, de grupos solidarios a los que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sujeto. Mientras que *a frente* el fringimiento del mundo de la vida relevante para la situación se le impone al actor como problema que ha de resolver por su propia cuenta, *a tergo* ese mismo agente se ve sostenido por el trasfondo de su mundo de la vida, que en modo alguno se compone solamente de certezas culturales. Ese trasfondo consta *también* de habilidades individuales, del saber intuitivo de cómo hay que haberse acerca de una situación y de prácticas socialmente arraigadas, es decir, del saber intuitivo de *en qué* puede uno estribar en una situación, no menos que de convicciones de fondo trivialmente sabidas. Sociedad y personalidad no sólo operan como restricciones, sino que también sirven de recursos. La apremiabilidad del mundo de la vida sobre cuyo trasfondo y a partir del cual se actúa comunicativamente se debe *también* a la seguridad que dan al actor las solidaridades acreditadas y las competencias probadas. Incluso cabría decir que el carácter paradójico del saber propio del mundo de la vida, saber que sólo proporciona el sentimiento de una certeza absoluta porque no se sabe de él, se debe a la circunstancia de que el saber *en qué* puede uno estribar y el saber *cómo* hacer algo, están todavía en una indiferenciada conexión con *aquello* que prerreflexivamente se sabe. Pero si lo mismo que las tradiciones culturales, también las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y de normas y las competencias de los individuos socializados afluyen y entran *a tergo* en la acción comunicativa, entonces es necesario corregir *la reducción culturalista del concepto de mundo de la vida*.

(3) El concepto de mundo de la vida planteado en términos de teoría de la comunicación, que hasta aquí hemos discutido, se enuncia ciertamente de la filosofía de la conciencia, pero se sigue moviendo aún en el mismo plano analítico que el concepto trascendental de mundo de la vida que la Fenomenología propone. Se obtiene por vía de reconstrucción del saber preteórico con el que nos encontramos en los hablantes competentes: desde la perspectiva de los participantes el mundo de la vida aparece como el contexto, creador de horizonte, de los procesos de entendimiento, el cual, al delimitar el ámbito de relevancia de la situación dada en cada caso, se sustrae él mismo a la tematización dentro de esa situación. Este concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación desde la perspectiva del participan-

te, no resulta directamente utilizable para fines teóricos, no resulta apto para el deslinde de un ámbito objetivo propio de las ciencias sociales, esto es, de aquella región dentro del mundo objetivo constituida por la totalidad de los hechos históricos o socio-culturales, en el sentido más lato, a los que podemos acceder por vía hermenéutica. Para ello resulta más idóneo el *concepto cotidiano de mundo de la vida*, con cuya ayuda los agentes comunicativos localizan y dan sus emisiones en el espacio social y en el tiempo histórico. En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que pasa en el contexto de su mundo de la vida. La *narración* es una forma especializada de habla constatariva que sirve a la descripción de sucesos y hechos socio-culturales. A la base de sus exposiciones narrativas los actores ponen un concepto no teórico, «profano», de «mundo», en el sentido de mundo cotidiano o de mundo de la vida, que define la totalidad de los estados de cosas que pueden quedar reflejados en *historias verdaderas*.

Este concepto cotidiano deslinda, pues, del mundo objetivo la región de los sucesos narrables o de los hechos históricos. Por lo demás, la práctica narrativa no sólo sirve para cubrir las necesidades triviales de entendimiento de miembros que han de coordinar su cooperación, sino que cumple también una función para la autocomprensión de personas que han de objetivar su pertenencia al mundo de la vida del que son miembros, en su rol actual de participantes en la comunicación, ya que sólo podrán desarrollar una identidad personal si tienen presente que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad social si tienen presente que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales, y que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente explicable de los colectivos. Los colectivos sólo mantienen su identidad en la medida en que las representaciones que de su mundo de la vida se hacen sus miembros se solapan suficientemente, condensándose en convicciones de fondo de carácter apromblemático.

A mi entender, el análisis de la forma de los enunciados narrativos, uno de cuyos pioneros ha sido A. C. Danto<sup>44</sup>, y el análisis de la forma

44. A. C. Danto, *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, 1989; cf. también P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford, 1974; para la discusión de este tema en Alemania, cf. H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt a. M., 1972; R. Koselleck y W. D. Stempel (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München, 1973; K. Acham, *Antiquarische Geschichtsphilosophie*, Freiburg i. B., 1974; J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart, 1976; H. M. Baumgartner y J. Rüsen (eds.), *Geschichte und Theorie*, Frankfurt a. M., 1976.

de los textos narrativos constituyen un punto de partida metodológicamente fecundo para la clarificación de este concepto «profano» de mundo de la vida que se refiere a la totalidad de los hechos socio-culturales, y que ofrece, por tanto, un punto de engarce para la teoría de la sociedad. El análisis de la gramática de las narraciones permite ver cómo identificamos y *describimos* los estados y sucesos que se producen en un mundo de la vida, cómo *entrelazamos* y *secuencializamos* en el espacio social y en el tiempo histórico las interacciones de los miembros del grupo dando lugar a unidades complejas, cómo explicamos desde la perspectiva del dominio de situaciones las acciones de los individuos y las cosas que les pasan, las hazañas de los colectivos y los destinos que éstos sufren. Por el hecho de ponernos a narrar, esto es, en virtud de la propia forma del narrar, elegimos una perspectiva que nos fuerza «gramaticalmente» a poner a la base de la descripción, como *sistema cognitivo de referencia*, un concepto cotidiano del mundo de la vida.

Este concepto intuitivamente disponible de *mundo sociocultural de la vida* puede volverse teóricamente fecundo si se logra desarrollar a partir de él un sistema de referencia para descripciones y explicaciones que versen sobre un mundo de la vida en su totalidad y no sólo sobre los sucesos que se producen en él. Mientras que la exposición narrativa se refiere a lo intramundano, la exposición teórica debe explicar la reproducción misma del mundo de la vida. Los individuos y los grupos se afirman dominando las situaciones; pero ¿cómo se afirma un mundo de la vida del que toda situación no constituye sino un fragmento? Ya el narrador se ve gramaticalmente obligado, en virtud de la forma misma de la exposición narrativa, a interesarse tanto por la identidad de los protagonistas como por la identidad del contexto de vida en el que actúan. Cuando contamos historias no podemos evitar decir también, indirectamente, cómo «les ha ido» a los sujetos involucrados en ellas y cuál ha sido la suerte de los colectivos a los que pertenecen. Ciertamente, los quebrantos sufridos por una identidad personal o el deterioro de la integración social sólo de forma indirecta pueden hacerse visibles en las narraciones. Las exposiciones narrativas *remiten*, ciertamente, a procesos de reproducción de orden superior, a los imperativos de conservación de los mundos de la vida, pero no pueden convertir en tema las estructuras de un mundo de la vida del modo como lo hacen con lo que dentro de él sucede. El concepto cotidiano de mundo de la vida que, como sistema de referencia, ponemos a la base de las exposiciones narrativas hay primero que disponerlo para que pueda servir a fines teóricos, y ello de tal modo que permita hacer enunciados sobre la reproducción o autoconservación de los mundos de la vida, cuya estructura es una estructura comunicativa.

Mientras que desde la *perspectiva de los participantes* el mundo de la vida sólo está dado como contexto que constituye el horizonte de una

situación de acción, el concepto cotidiano de mundo de la vida que la *perspectiva del narrador* presupone se utiliza ya siempre con una finalidad cognitiva. Para servirnos de él con fines teóricos podemos partir de aquellas funciones fundamentales que, como hemos aprendido de Mead, cumple el medio del lenguaje en la reproducción del mundo de la vida. Al entenderse entre sí sobre una situación, los participantes se encuentran en una tradición cultural de la que hacen uso y que simultáneamente renuevan; al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, los participantes en la interacción se están basando en pertenencias a grupos sociales cuya integración simultáneamente ratifican; al tomar parte en interacciones con personas de referencia, las cuales son ya agentes competentes, el niño interioriza las orientaciones valorativas de su grupo social y adquiere capacidades generalizadas de acción.

Bajo el *aspecto funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el aspecto de *coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente\* integrados) y en la dimensión del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural, integración social y socialización* corresponden los *componentes estructurales del mundo de la vida* que son la cultura, la sociedad y la personalidad.

Llamo *cultura* al acervo de saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen, pues, las *dimensiones* que las acciones comunicativas

\* En el sentido de «integración social» frente a «integración sistémica». [N. del T.]

comprenden. El entretnejimiento de intracciones del que resulta la red de la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la persona. Tales procesos de reproducción sólo se refieren a las estructuras simbólicas del mundo de la vida. De ellos hemos de distinguir el mantenimiento del mundo material del mundo de la vida.

La *reproducción material* se efectúa a través del medio de la actividad teleológica con que los individuos socializados intervienen en el mundo para realizar sus fines. Como vio Max Weber, los problemas que el agente tiene que dominar en cualquier situación se dividen en problemas de «penuria interna» y de «penuria externa». A estas dos categorías de tareas que obtenemos cuando se miran las cosas desde la perspectiva de la acción corresponden, cuando se las mira desde la perspectiva del mantenimiento y conservación del mundo de la vida, los procesos de reproducción simbólica y reproducción material. Sobre esto volveré después.

Antes quisiera examinar la forma en que los distintos planteamientos de Sociología «comprensiva» conciben la sociedad como mundo de la vida. Pese a concebirla así, en esos planteamientos no se hace visible la complejidad estructural del mundo de la vida, la cual sólo se abre al análisis cuando éste se plantea en términos de teoría de la comunicación. Siempre que el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), sea bajo esta denominación puesta en circulación por Husserl, sea bajo estas acciones de «formas de vida», culturas, comunidades de lenguaje, etc., se ha convertido en categoría básica de la teoría de la sociedad, los planteamientos han propendido a hacerse selectivos: las estrategias de formación de conceptos se limitan casi siempre a conectar con sólo uno de los tres componentes estructurales del mundo de la vida.

Incluso la lectura que en términos de teoría de la comunicación he hecho de los análisis de Schütz sugiere un concepto de mundo de la vida restringido a los aspectos de entendimiento, un concepto de mundo de la vida menguado en términos culturalistas. Según esa lectura, los participantes actualizan en cada ocasión algunas de las convicciones de fondo que toman del acervo cultural de saber; el proceso de entendimiento sirve a la negociación de definiciones comunes de la situación, y éstas, a su vez, han de ajustarse a las condiciones críticas que ha de satisfacer el acuerdo para poder considerarse fundado. Con ello, el saber cultural, tan pronto como penetra en las definiciones de la situación, queda sometido a un test: tiene que acreditarse «frente al mundo», esto es, frente a los hechos, normas y vivencias. Las revisiones que se hagan tienen consecuencias mediatas para los componentes del saber no tematizados, pero que guardan con los contenidos problematizados relaciones inter-nas. Desde este punto de vista la acción comunicativa se presenta como

mecanismo de interpretación a través del cual se reproduce el saber cultural. La reproducción del mundo de la vida consistiría esencialmente en una prosecución y renovación de la tradición, que se movería entre los extremos de la mera reiteración de la tradición, por un lado, y de una ruptura de tradiciones, por otro. En la tradición fenomenológica que se remonta a Husserl y a Alfred Schütz la teoría de la sociedad, a cuya base se pone un concepto de mundo de la vida así *reducido en términos culturalistas*, queda consecuentemente disuelta en Sociología del conocimiento. Éste es, por ejemplo, el caso de Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes glosan el sentido de su teoría de «la construcción social de la realidad» de la siguiente forma: «Las tesis decisivas de este libro se encuentran en el título y en el subtítulo, a saber: que la realidad está construida socialmente, y que es la *Sociología del conocimiento* la que ha de investigar los procesos mediante los que esto sucede»<sup>45</sup>.

La unilateralidad del concepto culturalista de mundo de la vida resulta evidente en cuanto se considera que la acción comunicativa no solamente es un proceso de entendimiento; que los actores, al entenderse sobre algo en el mundo, están participando simultáneamente en interacciones a través de las cuales desarrollan, confirman y renuevan lo mismo su pertenencia a los grupos sociales que su propia identidad. Las acciones comunicativas no son solamente procesos de interpretación en el que el saber cultural queda expuesto al «test del mundo»; significan a la vez procesos de interacción social y de socialización. En estos procesos el mundo de la vida queda «sometido a prueba» de una forma completamente distinta: tales pruebas no se *rigen* de forma inmediata por pretensiones de validez que sean susceptibles de crítica, es decir, no se rigen directamente por criterios de racionalidad, sino por criterios concernientes a la solidaridad de los miembros y a la identidad del individuo socializado. Cuando los participantes en la interacción, vueltos «al mundo», reproducen a través de las operaciones mediante las que se entienden el saber cultural del que se nutren, están reproduciendo a la vez su pertenencia a los colectivos y su propia identidad. En cuanto uno de estos dos aspectos pasa a primer plano, el concepto de mundo de la vida vuelve a recibir una versión nuevamente unilateral, a saber: una versión estrechada, o bien en términos *institucionalistas*, o bien en *términos de teoría de la socialización*.

En la tradición que se remonta a Durkheim la teoría de la sociedad se basa en un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de interacción social. Parsons escoge para él la expresión *social community*; entiende por tal el mundo de la vida de un grupo socialmente integrado.

45. P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 2001, p. 1.

Constituye el elemento nuclear de toda sociedad, entendiéndose aquí por «sociedad» el componente estructural que a través de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas fija el estatus, esto es, los deberes y deberes de los miembros del grupo. La cultura y la personalidad quedan convertidos en meros complementos funcionales de la *societal community*: la cultura abasece a la sociedad de valores que puedan institucionalizarse, y los individuos socializados contribuyen con modificaciones adecuadas, ajustadas a las expectativas normadas de comportamiento.

Por otro lado, en la tradición que se remonta a Mead, a la teoría de la sociedad le subyace un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de socialización de los individuos. Representantes del interaccionismo simbólico, como H. Blumer, A. M. Rose, A. Strauss o R. H. Turner, conciben el mundo de la vida como *milieu* sociocultural de una acción comunicativa entendida como juego de rol, asunción de rol, proyección de rol, etc. La cultura y la sociedad sólo se toman en consideración como medio de los «procesos de formación» en los que los actores se ven implicados a lo largo de sus vidas. La teoría de la sociedad experimenta aquí una consecuente contracción que la convierte en *psicología social*<sup>46</sup>.

Por el contrario, si se perfecciona en el sentido propuesto el concepto de interacción simbólica que el propio Mead pone en el centro de sus consideraciones, y lo convertimos así en una categoría bajo la que apreñder las interacciones regidas por normas, mediadas lingüísticamente, y a su luz aprovechamos los análisis fenomenológicos del mundo de la vida, podemos acceder a la compleja conexión de esos tres procesos de reproducción.

(4) La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber, que baste en cada caso para la práctica comunicativa cotidiana. Esta *continuidad* y esta *coherencia* tienen su medida en la *racionalidad* del saber aceptado como válido. Es lo que evidencian las perturbaciones de la reproducción cultural, que se manifiestan en una pérdida de sentido y llevan a las

correspondientes crisis de legitimación y de orientación. En tales casos los actores ya no pueden cubrir la necesidad de entendimiento que las situaciones nuevas plantean, haciendo uso de su acervo cultural de saber. Los esquemas de interpretación aceptados como válidos fracasan y el recurso «sentido» se vuelve escaso.

La integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presenten en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. La coordinación de las acciones y la *estabilización* de las *identidades de grupo* tienen aquí su medida en la *solidaridad* de los miembros, lo cual se patentiza en las perturbaciones de la integración social, que se traducen en *anomia* y en los correspondientes conflictos. En estos casos los actores ya no pueden cubrir la necesidad de coordinación que las situaciones nuevas plantean, recurriendo a las ordenaciones legítimas existentes. Las perturbaciones a grupos legítimamente reguladas ya no bastan, y el recurso «solidaridad social» se hace escaso.

La socialización (*Sozialisation*) de los miembros de un mundo de la vida se encarga, finalmente, de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de *capacidades generalizadas de acción* y se cuida de *simonizar las vidas individuales con las formas de vida colectivas*. Las capacidades interactivas y los estilos personales de vida se miden por la capacidad de las personas para *responder autónomamente de sus acciones*. Es lo que se patentiza en las perturbaciones del proceso de socialización, que se manifiestan en psicopatologías y en los correspondientes fenómenos de alienación. En estos casos las capacidades de los actores no bastan a mantener en pie la intersubjetividad de situaciones de acción definidas en común. El sistema de la personalidad sólo puede salvaguardar ya su identidad recurriendo a estrategias defensivas que merman su capacidad de participar en interacciones manteniendo despierto el sentido de la realidad, de suerte que el recurso «fuerza del yo» se vuelve escaso.

Una vez que se han hecho estas distinciones, la cuestión que se plantea es la de qué aportan los distintos procesos de reproducción al mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida. Si la cultura suministra el suficiente saber válido como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de entendimiento existentes en un mundo de la vida, lo que la reproducción cultural aporta al mantenimiento de los otros dos componentes consiste en *legitimaciones* para las instituciones existentes, por un lado, y, por otro, en *pautas o patrones de com-*

46. Cf. A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes*, Boston, 1962. La discusión mencionada más arriba entre Etnometodología e interaccionismo simbólico (Zimmermann y Wieder vs. Denzin, en J. D. Douglas, *Understanding Everyday Life*, London, 1971, pp. 259 ss. y 285 ss.) puede hacerse derivar de la competencia entre un concepto de mundo de la vida unilateralizado en términos culturalistas y otro unilateralizado en términos de teoría de la socialización.

portamiento eficaces en el proceso de formación individual que sirvan de sostén a la adquisición de competencias generalizadas de acción. Si cubiertas las necesidades de coordinación existentes en un mundo de la vida, la contribución del proceso de integración al mantenimiento de los otros dos componentes consiste, por un lado, en *pertenencias de los individuos a grupos, legítimamente reguladas* y, por otro, en vinculaciones culturales institucionalizado en los órdenes legítimos queda incorporado a una realidad normativa que, aunque no inmune a la crítica, sí que es lo bastante resistente como para hacer que ese núcleo de valores se sustraiga al test permanente de la acción orientada al entendimiento. Finalmente, si los sistemas de la personalidad han desarrollado una identidad tan sólida que les permite dominar con pleno sentido de la realidad las situaciones que surgen en su mundo de la vida, la contribución de los procesos de socialización al mantenimiento de los otros dos componentes consiste, por un lado, en las *interpretaciones* que los individuos producen, y por otro, en *motivaciones para actuar de conformidad con las normas* (figura 21).

Figura 21. APORTACIONES DE LOS PROCESOS DE REPRODUCCIÓN AL MANTENIMIENTO DE LOS COMPONENTES ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

Componentes estructurales	Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
	Reproducción cultural	Esquemas de interpretación susceptibles de consenso («saber válidos»)	Legitimaciones	Patrones de comportamiento eficaces en el proceso de formación, metas educativas
Integración social	Obligaciones	Relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Pertenencias a grupos	
Socialización	Interpretaciones	Motivaciones para actuar de conformidad con las normas	Capacidades de interacción («identidad personal»)	

Las dimensiones en que pueden evaluarse los distintos procesos de reproducción son la *racionalidad del saber*, la *solidaridad de los miembros* y la *capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones*. Ciertamente, las medidas dentro de estas dimensiones varían según el grado de diferenciación estructural del mundo de la vida. Y de ello depende también en cada caso la magnitud de la necesidad de saber compartido, de la necesidad de ordenaciones legítimas y de la necesidad de autonomía personal. En el ámbito de la cultura las perturbaciones en el proceso de reproducción se manifiestan como pérdida de sentido, en el ámbito de la sociedad como anomia y en el ámbito de la persona como enfermedad anímica (psicopatologías). Las perturbaciones en cada uno de estos ámbitos dan lugar a los correspondientes fenómenos de privación en los otros (figura 22).

Figura 22. FENÓMENOS DE CRISIS EN CASO DE PERTURBACIONES EN LA REPRODUCCIÓN (PATOLOGÍAS)

Componentes estructurales	Perturbaciones en el ámbito de la reproducción cultural	Cultura	Sociedad	Personalidad	Dimensión de evaluación
	Reproducción cultural	Pérdida de sentido	Pérdida de legitimación	Crisis de orientación y crisis educativa	
Integración social	Inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva	Anomia	Alienación	Solidaridad de los miembros	
Socialización	Ruptura de tradiciones	Pérdida de motivaciones	Psicopatologías	Autonomía de la personalidad	

Sobre esta base podemos especificar las funciones que la acción orientada al entendimiento u orientada por el entendimiento cumple en la reproducción del mundo de la vida. Los campos de la diagonal contienen las caracterizaciones con las que de entrada habíamos deslindado entre sí la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Mientras tanto hemos visto que *cada uno* de estos procesos de reproducción hace su contribución al mantenimiento de *todos* los componentes del

mundo de la vida. De ahí que al medio lingüístico, a través del cual se reproducen las estructuras del mundo de la vida, podamos atribuirle las funciones recogidas en la figura 23.

Figura 23. FUNCIONES DE REPRODUCCIÓN QUE CUMPLE LA ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO

Componentes estructurales	Cultura	Sociedad	Personalidad
Procesos de reproducción	Tradición, crítica, adquisición de saber cultural	Renovación del saber legitimatorio	Reproducción del saber eficaz en los procesos de formación
Reproducción cultural	Inmunización de un núcleo de orientaciones valorativas	Coordinación de las acciones a través del reconocimiento de pretensiones de validez	Reproducción de los patrones de pertenencia social
Integración social	Enculturación	Incorporación de valores	Formación de la identidad individual
Socialización			

Con determinaciones tan esquemáticamente resumidas como son las expuestas, el concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación está todavía lejos del grado de explicación de su opoente fenomenológico. Sin embargo, voy a darne por satisfecho con este esbozo, para retornar a la cuestión de si el concepto de mundo de la vida que hemos propuesto resulta idóneo como categoría fundamental de la teoría de la sociedad. Pese a sus muchas reservas, Alfred Schütz se atuvo al planteamiento de la fenomenología trascendental. Cuando se considera básicamente correcto el método desarrollado por Husserl, la pretensión de universalidad de los análisis fenomenológicos del mundo de la vida resulta casi obvia. Pero en cuanto el concepto de mundo de la vida se introduce, como nosotros hemos hecho, en términos de teoría de la vida se introduce, la intención de hacer uso de él para acercarse a *châtelain* tipo de sociedad ya no resulta trivial en absoluto. La «carga de la prueba» de que el concepto de mundo de la vida posee validez general y de que, por tanto, puede aplicarse a todas las culturas y épocas se desplaza entonces hacia su concepto complementario, el de «acción comunicativa».

Mead intentó reconstruir el campo de transición desde el animal al hombre en forma de una secuencia de formas de interacción. Según esa reconstrucción, la acción comunicativa es antropológicamente fundamental; aquí son razones empíricas y no pre-decisiones metodológicas las que abonan la hipótesis de que las estructuras de la interacción resguarda por normas lingüísticamente mediada define la situación de partida de los desarrollos socioculturales. Con ello queda también fijado el espacio en cuyo seno pueden variar los mundos de la vida históricos. Naturalmente, una cosa son estas *restricciones estructurales* y otra muy distinta las cuestiones de *dinámica evolutiva*. Estas últimas no pueden ser tratadas sin recurrir a condiciones marginales contingentes, sin analizar las relaciones de dependencia entre el cambio sociocultural y las transformaciones de la reproducción material. Pese a eso, la circunstancia de que la evolución sociocultural esté sujeta a las restricciones estructurales que la acción comunicativa comporta, esa circunstancia, puede tener un efecto sistemático, es decir, ponernos a la vista una lógica evolutiva. Ahora bien, sólo cabe hablar de lógica evolutiva en el sentido (aún muy necesitado de clarificación) de la tradición teórica que se remonta a Piaget, si las estructuras de los mundos de la vida históricos no varían de forma contingente en el espacio delimitado por la forma de interacción, sino que lo hacen dependiendo de procesos de aprendizaje, es decir, si tienen una variación orientada. Y estamos ante una *variación orientada de estructuras del mundo de la vida* si, por ejemplo, las variaciones evolutivamente significativas pueden ser puestas bajo el punto de vista de una diferenciación estructural entre cultura, sociedad y personalidad. Y para tal diferenciación estructural habrá que postular procesos de aprendizaje si puede demostrarse que esa diferenciación supone un incremento de racionalidad.

La idea de una lingüistización de lo sacro nos sirvió de hilo conductor para desarrollar precisamente tal interpretación, apoyándonos en Mead y en Durkheim. Esa idea podemos reformularla ahora de la manera siguiente: cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en *última instancia* se base en la autoridad del mejor argumento. La proyección utópica de Mead de un discurso universal sólo la hemos considerado hasta ahora en la modalidad especial de una comunidad de comunicación que permite la autorrealización, por un lado, y la argumentación moral, por otro. Pero tras esa proyección se oculta la idea más general de un estado en que la reproducción del mundo de la vida no solamente quede *canalizada* a través del medio de la acción orientada al entendimiento, sino

que *dependa* por entero de los *esfuerzos* interpretativos de los actores mismos. El discurso universal remite a un mundo de la vida idealizado, que se reproduce en virtud de un mecanismo de entendimiento ampliamente desigado de contextos normativos y asentado sobre tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente. Tal autorización sólo puede producirse en la medida en que las coacciones de la reproducción material dejen de ocultarse tras la máscara de un acuerdo normativo básico racionalmente impenetrable, es decir, tras la autoridad de lo santo. Un mundo de la vida *racionalizado en este sentido* no se reproduciría en modo alguno en formas exentas de conflicto, pero los conflictos se presentarían bajo su *verdadero* nombre, ya no quedarían tapados por convicciones que no son capaces de resistir la prueba del discurso (*Diskurs*). En cualquier caso, ese mundo de la vida poseerá una peculiar transparencia, porque sólo permitiría situaciones en las que los actores adultos distinguirían con igual claridad entre acciones orientadas al éxito y acciones orientadas al entendimiento que entre actitudes empíricamente motivadas y tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente.

Los escasos asideros históricos que Mead y Durkheim aducen cuando apuntan a esa racionalización del mundo de la vida pueden sistematizarse bajo tres puntos de vista: diferenciación estructural del mundo de la vida (*a*), separación de forma y contenido (*b*) y reflexivización de la reproducción simbólica (*c*).

*ad (a)* En lo que respecta a la *cultura* y a la *sociedad*, la diferenciación estructural se pone de manifiesto en una creciente desconexión (*Entkoppelung*) entre sistema institucional e imágenes del mundo; en lo que se refiere a la *personalidad* y a la *sociedad*, en la ampliación del espacio de contingencia en el establecimiento de relaciones interpersonales, y en lo que se refiere a la *cultura* y a la *personalidad*, esa diferenciación estructural se manifiesta en que la renovación de tradiciones depende cada vez en mayor grado de la disponibilidad a la crítica y de la capacidad innovadora de los individuos. Como puntos de fuga de estas tendencias evolutivas se perfilan, en lo que se refiere a la cultura, un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas y convertidas en reflexivas; en lo que se refiere a la sociedad, un estado de dependencia de los órdenes legítimos de procedimientos formales de creación y justificación de normas, y en lo que se refiere a la personalidad, un estado de estabilización continuamente autocontrolada de una identidad del yo basada en elementos sumamente abstractos; estas tendencias sólo pueden imponerse en la medida en que las tomas de postura de afirmación o negación que sirven de sostén a la práctica comunicativa cotidiana *no tengan su fuente* en un acuerdo normativamente adscrito.

sino que *broten* de los procesos cooperativos de interpretación de los propios participantes. Señalizan, por tanto, la liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno.

*ad (b)* La diferenciación de cultura, sociedad y personalidad lleva anéjula una diferenciación entre forma y contenido. En el *plano de la cultura* los núcleos de tradición que garantizan la identidad se separan de los contenidos concretos con los que todavía están entretejidos en las imágenes míticas del mundo. Se reducen a elementos formales, tales como conceptos de mundo, presuposiciones de la comunicación, procedimientos argumentativos, valores fundamentales abstractos, etc. En el *plano de la sociedad* cristalizan principios universales, dejando atrás los contextos particulares a los que todavía están adheridos en las sociedades primitivas. En las sociedades modernas se implantan principios jurídicos y morales que cada vez están menos recorridos a la medida de formas de vida concretas. En el *plano del sistema de la personalidad* las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se emancipan cada vez más de los contenidos de saber cultural con los que inicialmente estaban integradas en el «pensamiento concreto». Los objetos en que se ejercitan las competencias formales se hacen cada vez más variables.

*ad (c)* La diferenciación estructural del mundo de la vida lleva aparejada, finalmente, una especificación funcional de los correspondiente procesos de reproducción. En las sociedades modernas se forman sistemas de acción en los que se afrontan en términos profesionales tareas especializadas relativas a la tradición cultural, a la integración social y a la educación. Max Weber subrayó la importancia evolutiva de la formación de *sistemas culturales de acción* (para la ciencia, el derecho y el arte). Mead y Durkheim insisten, por su parte, en el significado evolutivo de la democracia: las formas democráticas de formación de la voluntad colectiva no solamente son resultado de un desplazamiento del poder en favor de las capas portadoras del sistema económico capitalista, representan también la implantación de *formas de formación discursiva de la voluntad política*. Y éstas afectan al carácter no reflexivo de la legitimación tradicional del poder de modo similar a como la ciencia moderna, la ciencia jurídica profesional y especializada y el arte autónomo disuelven el carácter cuasinnatural, no reflexivo, de las tradiciones eclesásticas. Pero la racionalización del mundo de la vida no solamente comprende los ámbitos de la reproducción cultural y de la integración social; entre los clásicos que hemos tratado es Durkheim quien se ocupa de los desarrollos paralelos en el ámbito de la socialización. A partir del siglo XV se inicia una *pedagogización de los procesos de educación*, la

cual hace posible un sistema educativo exonerado de mandatos imperativos de la Iglesia y la familia. La educación formal alcanza hoy hasta las primeras etapas de la socialización. Lo mismo que en el caso de los sistemas culturales de acción y lo mismo que en el caso del asentamiento de la formación de la voluntad política sobre formas discursivas, la formalización de la educación significa no sólo un tramamiento profesional, sino también una *refracción reflexiva* de la reproducción simbólica del mundo de la vida.

En cualquier caso, una racionalización progresiva del mundo de la vida, tal como bajo aspectos diversos la diagnosticaron Weber, Mead y Durkheim, en modo alguno garantiza que los procesos de reproducción se vean exentos de perturbaciones. Con el grado de racionalización se desplaza simplemente el nivel en el que esas perturbaciones pueden producirse. La teoría de la racionalización social de Weber, como demuestran sus tesis sobre la pérdida de sentido y la pérdida de libertad, está pensada precisamente para el diagnóstico de desarrollos en falso. En Mead hallamos ecos de una crítica de la razón instrumental<sup>47</sup> cuando sus investigaciones relativas a la teoría de la comunicación versan, incluso en primer término, sobre la ortogénesis de las sociedades contemporáneas. El análisis de la paragénesis de estas sociedades es el fin declarado de la teoría de la división del trabajo de Durkheim. Lo que éste, sin embargo, no logra, es establecer entre el cambio de forma de la integración social y las etapas de diferenciación sistemática una relación lo bastante convincente como para conseguir una explicación de la «división anómica del trabajo», es decir, de las formas modernas de anomia. Si los conflictos que Durkheim hace dimanar de la desintegración social, los entendemos en términos más generales como perturbaciones de la reproducción de un mundo de la vida de elevada diferenciación estructural, entonces la «solidaridad orgánica» se presenta como la forma normal de integración social dentro de un mundo de la vida racionalizado. Y tanto ella como las «formas anormales» a las que Durkheim dedica el tercer libro de su investigación pertenecen al plano de las estructuras simbólicas del mundo de la vida.

Por el contrario, el plano a que pertenecen los mecanismos sistemáticos que Durkheim introduce bajo el título de «división del trabajo» es un plano distinto. Con ello se abre la posibilidad de estudiar las formas modernas de anomia en la perspectiva de la cuestión más general de cómo los procesos de diferenciación sistemática actúan sobre el mundo de la vida llegando incluso a perturbar su reproducción simbólica. Así, también los fenómenos de cosificación pueden analizarse en la línea de

las deformaciones del mundo de la vida. La contrarrestación que se pone en marcha tras la Revolución Francesa como reacción a ésta sienta las bases de una crítica de la modernidad, que mientras tanto ha experimentado muchas ramificaciones<sup>48</sup>. El denominador común a todas ellas es la convicción de que la pérdida de sentido, la anomia y la alienación, de que las patologías de la sociedad burguesa y, en general, de la sociedad posttradicional tienen su origen en la propia racionalización del mundo de la vida. Esta crítica nostálgica es, por su enfoque mismo, una crítica de la *cultura* burguesa. Por el contrario, la crítica marxista de la *sociedad* burguesa arranca de las relaciones de producción, porque acepta la racionalización del mundo de la vida, pero trata de explicar las deformaciones de ese mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de su reproducción material. Este acercamiento materialista a las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida requiere una teoría que opere sobre una base categorial más amplia que la de «mundo de la vida». Tiene que escoger una estrategia teórica que ni identifique el mundo de la vida con la sociedad en su conjunto ni lo reduce a elementos sistemáticos.

Para la elección de esa estrategia teórica me guiaré por la idea de que, por un lado, la dinámica de la evolución está regida por los imperativos dimanantes de los problemas de asegurar la pervivencia del mundo de la vida, esto es, de los problemas a los que se enfrenta la reproducción material del mundo de la vida; pero de que, por otro, esa evolución social hace uso de *posibilidades* estructurales y está, a su vez, sometida a *restricciones* estructurales que experimentan una transformación sistemática con la racionalización del mundo de la vida, y ello en función de los correspondientes procesos de aprendizaje. La perspectiva de teoría de sistemas queda, pues, relativizada por la suposición de que la racionalización del mundo de la vida conduce a una variación orientada de los patrones estructurales que definen la pervivencia e integridad (*Bestand*) del sistema.

(5) Una «Sociología comprensiva» que disuelva la sociedad en mundo de la vida queda ligada a la perspectiva desde la que la cultura investigada se interpreta a sí misma; esta perspectiva interna deja de lado todo aquello que opera desde fuera sobre el mundo cultural de la vida. Especialmente los planteamientos teóricos que parten de un concepto culturalista de mundo de la vida se ven envueltos en las fatigas de lo que cabría llamar un «idealismo hermenéutico» (Wellmer). El reverso de este

47. G. H. Mead, *Selected Writings*, ed. de A. J. Reck, Indianapolis, 1964, p. 296.

48. Mientras que esta tradición estuvo representada en Alemania en el período de entreguerras por autores tales como A. Gehlen, M. Heidegger, K. Lorenz y C. Schmitt, hoy sólo es poseguida a un nivel comparable en el postestructuralismo francés.

idealismo es un descriptivismo metodológico que renuncia a las justificaciones pretensiones explicativas que la reorientación en ciencias sociales no puede menos de plantear<sup>49</sup>. Éste es, sobre todo, el caso de las variantes fenomenológicas, lingüísticas y etnometodológicas de Sociología comprensiva, las cuales no pasan, por lo regular, de reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial.

Desde la perspectiva interna del mundo de la vida la sociedad se presenta como una red de cooperaciones mediadas comunicativamente. Y no es que de esta perspectiva queden destruidas todas las contingencias, todas las consecuencias no pretendidas, todas las coordinaciones fallidas y todos los conflictos. Pero lo que liga entre sí a los individuos socializados y lo que asegura la integración de la sociedad es un tejido de acciones comunicativas que sólo pueden tener buen suceso a la luz de tradiciones culturales, y no mecanismos sistemáticos que escapen al saber intuitivo de los miembros. El mundo de la vida que los miembros construyen a partir de tradiciones culturales comunes es coextensivo con la sociedad. Coloca todos los procesos sociales bajo el foco de los procesos cooperativos de interpretación. Presta a todo lo que en la sociedad sucede la transparencia de aquello sobre lo que se puede hablar, aun cuando (todavía) no se lo entienda. Si concebimos la sociedad como mundo de la vida en tales términos, estamos aceptando las tres ficciones siguientes: estamos suponiendo la autonomía de los agentes (a), la independencia de la cultura (b), y la transparencia de la comunicación (c). Estas tres ficciones son consustanciales a la gramática de las narraciones y reaparecen en toda Sociología comprensiva unilateralizada en términos culturalistas.

*ad (a)* Como miembros de un mundo sociocultural de la vida, los actores cumplen en principio las presuposiciones de participantes en la comunicación capaces de dar razón de sus actos. Lo que quiere decir que pueden orientarse por pretensiones de validez susceptibles de crítica. De esta ficción no se sigue, naturalmente, que el tejido de interacciones que cubre los espacios sociales y los tiempos históricos pueda explicarse solamente a partir de las intenciones y de las decisiones de los participantes. Los actores nunca controlan por completo su situación de acción. No son dueños, ni de sus posibilidades de entendimiento ni de sus conflictos, ni tampoco de las consecuencias de sus acciones, ni de los efectos laterales que puedan seguirse de ellas, sino que, para utilizar una expresión de Schapp, se ven *emuehlos* en historias<sup>50</sup>. Sólo que el entorno con el que

en cada caso se encuentran constituye una situación en la que se orientan y a la que tratan de dominar según su buen saber y entender. Pero si la sociedad consiste únicamente en las relaciones que entre sí entablan sujetos capaces de actuar autónomamente, surge entonces la imagen de un proceso de socialización o «sociación» (*Vergesellschaftung*) que se lleva a cabo con la voluntad y conciencia de sus miembros adultos.

*ad (b)* El concepto de mundo de la vida sugiere además la independencia de la cultura respecto de coacciones externas. La fuerza imperativa de la cultura descansa sobre la convicción de los actores que utilizan, someten a prueba y dan continuidad a los esquemas de interpretación, de evaluación y de expresión recibidos. Desde el punto de vista de los sujetos que actúan comunicativamente, tras el simbolismo cultural no puede ocultarse ninguna *autoridad* espuria. El mundo de la vida constituye en la situación de acción un horizonte no rebasable; es una totalidad sin reverso. Para los miembros de un mundo sociocultural de la vida carece, en rigor, de sentido preguntarse si la cultura, a cuya luz han de habérselas con la naturaleza externa, con la sociedad y con su propia naturaleza interna, depende empíricamente de *otra cosa*.

*ad (c)* Finalmente, los participantes en la comunicación se mueven en un horizonte de posibilidades ırestrıctas de entendimiento. Lo que en el plano metodológico se presenta como pretensión de universalidad de la hermenéutica, no hace sino reflejar la autocomprensión de los legos que actúan orientándose al entendimiento. Tienen que partir de que, en principio, podrían entenderse acerca de todo. Mientras mantengan una actitud realizativa, los agentes comunicativos no pueden contar con distorsiones sistemáticas de la comunicación, esto es, con resistencias inmanentes a la propia estructura del lenguaje, que restringen, sin que ellos lo adviertan, el espacio abierto a la comunicación. Esto no excluye, naturalmente, una conciencia taliblista. Los miembros saben que pueden equivocarse; pero también un consenso que *después* resulta ser engañoso, tiene que empezar asentándose en un reconocimiento no forzado de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Desde la perspectiva interna de los miembros de un mundo sociocultural de la vida no puede haber un pseudoconsenso en el sentido de convicciones producidas a la fuerza; en un proceso de entendimiento en principio transparente y que también resulta transparente a los participantes mismos no puede arraigar violencia alguna.

Estas tres ficciones quedan disueltas en cuanto abandonamos la identificación de sociedad y mundo de la vida. Sólo resultan constructivas mientras supongamos que la integración de una sociedad se efectúa sólo bajo las premisas de la acción orientada al entendimiento. Y así es como

49. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*; A. Ryan, «Normal Science or Political Ideology?», en P. Laslett, W. G. Runciman y Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, vol. IV, Cambridge, 1972.

50. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, 1976.

ven las cosas los integrantes de un mundo sociocultural de la vida. Pero en realidad, cuando actúan para realizar sus fines, sus acciones no solamente quedan coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales que no son pretendidos, es decir, que nadie busca (*nicht intenderte*), y que la mayoría de las veces tampoco resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana. En las sociedades capitalistas el ejemplo más importante de una regulación no normativa de contextos de cooperación es el mercado. El mercado pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan contextos de acción no pretendidos, no buscados, mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes. Por eso he propuesto distinguir entre *integración social e integración sistémica*: la primera se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales y agarrando a través de ellas opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de una regulación o control (*Steuerung*) no normativo de decisiones particulares exentas subjetivamente de coordinación.

Si entendemos la integración de la sociedad (*Integration der Gesellschaft*) exclusivamente como *integración social* (*soziale Integration*), estamos operando por una estrategia conceptual que, como hemos visto, parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como mundo de la vida. El análisis científico queda entonces ligado a la perspectiva interna de los miembros de los Grupos sociales y se obliga a vincular hermenéuticamente su propia comprensión con la comprensión de los participantes. La reproducción de la sociedad aparece entonces como mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida. No es que los problemas de la reproducción material quedan excluidos; el mantenimiento del sustrato material es condición necesaria para el mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida mismo. Pero los procesos de reproducción material sólo se abordan desde la perspectiva de los sujetos agentes que dominan sus situaciones con vistas a un fin, excluyéndose, por tanto, todos los aspectos contraintuitivos que la reproducción social implica. Una crítica inmanente del idealismo hermenéutico de la Sociología comprensiva puede hacer cobrar conciencia de estos límites.

Pero si, por otro lado, entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración sistémica* (*Systemintegration*) estamos optando por una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado. Vincula el análisis a la perspectiva externa de un observador y nos pone ante el problema de interpretar

el concepto de sistema en términos que puedan aplicarse a los contextos de acción. En el próximo capítulo me ocuparé de los fundamentos de la investigación sistémica en ciencias sociales; por el momento baste señalar que en tal enfoque los sistemas de acción son considerados como un caso especial de sistemas vivos. Los sistemas vivos son entendidos como sistemas abiertos que mantienen su consistencia (su estructura y contenido) frente a un entorno inestable y supercomplejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites. Todos los estados sistémicos cumplen funciones en relación con la pervivencia del sistema<sup>51</sup>.

En cualquier caso, la conceptualización de las sociedades no puede conectar sin discontinuidades con la de los sistemas orgánicos, ya que, a diferencia de lo que sucede con las estructuras biológicas, las estructuras que los sistemas de acción exhiben, no resultan accesibles a la observación y hay que abrirse paso hasta ellas hermenéuticamente, esto es, desde la perspectiva interna de sus miembros. Las entidades a subsumir bajo conceptos propios de la teoría de sistemas desde la perspectiva externa de un observador, tienen que haber sido identificadas *previamente* como mundos de la vida de grupos sociales y haber sido entendidas en sus estructuras simbólicas. Ya que la legalidad propia de la reproducción simbólica del mundo de la vida, que hemos discutido desde los puntos de vista de la reproducción cultural, la integración social y la socialización, impone *restricciones internas* a la reproducción de una sociedad, que desde fuera, eso sí, puede ser considerada como si sólo se tratara de un sistema que mantiene sus límites. Y esas estructuras constitutivas de la integridad sistémica, de las que depende la identidad de una sociedad, tan sólo resultan accesibles, siendo como son estructuras de un mundo de la vida, a un análisis reconstructivo que parta del saber intuitivo de los miembros.

Por el momento voy a posponer este problema fundamental de toda teoría de la sociedad, es decir, el problema de cómo articular de forma satisfactoria esas dos estrategias conceptuales caracterizadas mediante las expresiones «sistema» y «mundo de la vida», para retornarlo después en el contexto de una prolífica discusión de la obra de Parsons. Hasta entonces me contentaré con un concepto provisional de sociedad y un sistema que tiene que cumplir las condiciones de conservación y mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida. La fórmula de que las sociedades son contextos de acción *sistémicamente estabili-*

51. T. Parsons, «Some Problems of General Theory», en J. C. McKinney y E. A. Tivkan (eds.), *Theoretical Sociology*, New York, 1970, p. 34; véase también H. Wille, «Zum Problem der Interpretation komplexer Sozialsysteme», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30 (1978), pp. 228 ss.

zados de grupos integrados socialmente precisa, qué duda cabe, de una explicación más detallada; por de pronto sólo representa la propuesta heurística de entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de la vida. La evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de regulación o control (*Steuerungskapazität*) de una sociedad<sup>52</sup>, mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida, cuya estructura es una estructura simbólica.

## 2. DIFERENCIACIÓN DE SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

El concepto provisional de sociedad que propongo difiere radicalmente del de Parsons en un aspecto. El Parsons maduro redefine los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, la cultura, la personalidad y la sociedad transformándolos en sistemas de acción que constituyen entornos los unos para los otros. De este modo, el concepto de mundo de la vida obtenido desde la perspectiva conceptual de la teoría de la acción es subsumido sin más por Parsons bajo categorías propias de la teoría de sistemas: los componentes estructurales del mundo de la vida, como aún tendremos ocasión de ver detenidamente, se transforman en subsistemas de un «sistema general de la acción», en el que, con el «sistema comportamental», queda integrado también el sustrato físico del mundo de la vida. Por el contrario, con mi propuesta trato de dar razón de la diferencia metodológica entre perspectiva interna y perspectiva externa, que esas dos estrategias conceptuales comportan.

Desde la perspectiva del participante, que es la que por fuerza han de adoptar los miembros de un mundo de la vida, tiene que parecer como si la Sociología introducida en términos de teoría de sistemas sólo hiciera referencia a uno de los tres componentes estructurales, el sistema institucional, para el que la cultura y la personalidad no constituirían sino entornos. Y a la inversa, desde la perspectiva del observador, que es la que la teoría de sistemas adopta, tiene que parecer como si el análisis del mundo de la vida se redujera al análisis de aquel subsistema social que se especializa en el mantenimiento de patrones estructurales (*Pattern-maintenance*), pues desde esta perspectiva los componentes del mundo de la vida no constituyen otra cosa que meras diferenciaciones internas de ese subsistema social que es el encargado de definir el patrimonio o consistencia (*Bestand*) sistémica. Pero aunque sólo sea por

razones metodológicas una teoría sistémica de la sociedad no puede ser antaíquica. Pues dada su lógica específica, las estructuras del mundo de la vida, las cuales someten a restricciones internas el mantenimiento del sistema, necesitan de un planteamiento desarrollado en términos de teoría de la comunicación que se haga cargo del saber preteórico de los miembros. Pero aparte de eso, las condiciones objetivas que hacen necesaria una objetivación del mundo de la vida en términos de teoría de sistemas, sólo han surgido en el curso de la evolución. Y este proceso exige un tipo de explicación que no se mueve sin más en el ámbito de la perspectiva sistémica.

Entiendo la evolución social como un proceso de diferenciación de segundo orden: al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad del otro, sistema y mundo de la vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de la vida, sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro. En Sociología se ha vuelto convencional distinguir entre las etapas socioevolutivas que representan las sociedades primitivas, las sociedades tradicionales o estamentalmente organizadas y las sociedades modernas (con un sistema económico diferenciado). Bajo aspectos sistémicos estas etapas pueden caracterizarse por los nuevos mecanismos sistémicos que en ellas se presentan y por los niveles de complejidad que esos mecanismos comportan. En este plano analítico, es decir, en el plano del análisis sistémico, la desconexión (*Entkoppelung*) de sistema y mundo de la vida se refleja como sigue: el mundo de la vida, que al principio es coextensivo con un sistema social poco diferenciado, se va viendo degradado progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se produce la integración social. Las sociedades modernas alcanzan, como veremos, un nivel de diferenciación sistémica en el que la conexión entre organizaciones que se han vuelto autónomas queda establecida a través de medios de comunicación deslingüistizados. Estos mecanismos sistémicos regulan y controlan un tráfico social ampliamente descolgado de normas y valores, es decir, a aquellos subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines que según el diagnóstico de Weber se han independizado de sus fundamentos práctico-morales.

Pero al mismo tiempo, el mundo de la vida es el subsistema que define la consistencia (*Bestand*) del sistema social en su conjunto, es decir, aquello en que éste consiste. De ahí que los mecanismos sistémicos tengan necesidad de un anclaje en el mundo de la vida, tengan que ser institucionalizados. Esta institucionalización de nuevos niveles de diferenciación sistémica puede también ser percibida desde la perspectiva interna del mundo de la vida. Mientras que en las sociedades primitivas la diferenciación sistémica sólo conduce a que las estructuras del siste-

52. A. Etzioni, «Elemente einer Makrosoziologie», en W. Zapf (ed.), *Theorien der sozialen Wandels*, Köln, 1969, pp. 147 ss.; Id., *The Active Society*, New York, 1968, pp. 135 ss.

ma de parentesco ya dado, se hagan cada vez más complejas, en los niveles de integración superiores se forman nuevas estructuras sociales, a saber: Estratos y subsistemas regulados por medios<sup>53</sup>. Los contextos sistémicos que, cuando el grado de diferenciación es escaso, todavía están estrechamente entrelazados con los mecanismos de la integración social, se adensan y objetivizan en las sociedades modernas dando lugar a estructuras exentas de contenido normativo. Frente a los sistemas de acción formalmente organizados y regidos por procesos de intercambio o por procesos de poder, los miembros se comportan como frente a un fragmento de realidad cuasi-natural; en los subsistemas de acción racional con arreglo a fines la sociedad se coagula y convierte en una segunda naturaleza. Bien es verdad que los actores tienen desde siempre la opción de abandonar la orientación hacia el entendimiento, de adoptar una postura estratégica y de objetualizar los contextos normativos considerando éstos como algo perteneciente al mundo objetivo; pero en las sociedades modernas sucede algo más: surgen ámbitos de organización formal y relaciones sociales regidas por medios, los cuales ya no admiten una actitud de conformidad normativa ni pertenencias sociales generadoras de identidad, sino que más bien destierran éstas a la periferia.

Luhmann distingue tres niveles de integración o planos de diferenciación sistémica: el plano de las *interacciones simples* entre actores presentes; el plano de las organizaciones, las cuales se constituyen imponiendo a sus miembros potenciales condiciones de entrada, de salida y de permanencia; y finalmente, el plano de la *sociedad en general*, la cual comprende todas las interacciones realizables en los espacios sociales y en los tiempos históricos, esto es, todas las interacciones potencialmente accesibles<sup>54</sup>. Las interacciones simples, la organización convertida en autónoma y ligada a través de medios de regulación sistémica, y la sociedad, constituyen una jerarquía evolutivamente desplegada de sistemas de acción encajados unos en otros que hace las veces del «sistema general de la acción» de Parsons. Pero no deja de ser curioso que con este planteamiento Luhmann esté reaccionando al fenómeno de la desconexión o diferenciación (*Entkopplung*) de sistema y mundo de la vida desde la misma perspectiva en que tal desconexión es percibida dentro del propio mundo de la vida: los contextos sistémicos con-

densados en las sociedades modernas en realidad organizativa aparecen como un fragmento de sociedad reificado (*versachlichter*), asimilado a la naturaleza externa, que se interpone entre cada situación de acción y el horizonte que para cada situación de acción constituye el mundo de la vida. Luhmann «hipostatiza» y convierte en «sociedad» ese mundo de la vida desplazado tras los subsistemas regidos por medios de regulación sistémica, el cual no puede conectar ya de forma directa con las situaciones de acción, sino que sólo puede servir ya de trasfondo para los sistemas de acción organizados.

La diferenciación de sistema y mundo de la vida no podrá ser entendida como un proceso de diferenciación de segundo orden mientras nosotros empicemos, o bien en la perspectiva sistémica, o bien en la perspectiva mundo de la vida, en vez de buscar las relaciones de transformación entre ambas. Por eso voy a tratar de analizar las conexiones que se dan entre el aumento de complejidad del sistema y la racionalización de mundo de la vida. Voy a considerar, primero, las sociedades primitivas como mundos socioculturales de la vida (1) y como sistemas autorregulados (2) para mostrar el íntimo entrelazamiento que en este nivel evolutivo se da todavía entre integración social e integración sistémica. Después describiré cuatro mecanismos sistémicos que han hecho sucesivamente con el primado evolutivo y han dado lugar en cada caso a nuevos niveles de integración (3). Pero cada nuevo nivel de diferenciación sistémica necesita de una transformación de la base institucional, y en esta transformación es la evolución del derecho y de la moral la que hace de guía (4). La racionalización del mundo de la vida puede ser concebida como una progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa entraña. Con ello la acción orientada al entendimiento cobra una autonomía cada vez mayor frente a los contextos normativos, pero simultáneamente, el mecanismo del entendimiento, por cada vez más sobrecargado y finalmente desbordado, es sustituido por medios de comunicación deslingüistizados (5). Si esta tendencia evolutiva hacia la desconexión de sistema y mundo de la vida se la proyecta sobre el plano de una historia sistémica de las formas de entendimiento, queda de manifiesto la incontestable ironía del proceso histórico universal de Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos (6).

(1) Donde más apoyo empírico encuentra el concepto de sociedad como mundo de la vida es en las sociedades arcaicas, en donde las estructuras de las interacciones lingüísticamente mediadas regidas por nor-

\* El concepto de *Kommunikationsmedium* (medios de comunicación) a los que el autor divide en *Steuerungsmethoden* (medios de regulación, gobierno, control o regimiento sistémicos) y *symbolisch generalisierbare Kommunikationsformen* (formas de comunicación simbólicamente generalizables) se desarrolla a lo largo de esta sección y en la sección 2 del capítulo VII, pp. 736 ss. [N. del T.]

53. N. Luhmann, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», en *Sociologische Aufklärung*, vol. II, Opladen, 1975, pp. 1 ss.

la espera de una revolución aplazada el recuerdo de la consumada. Pero, según sus propios parámetros, ¿no permanece tan abstracta la una como la otra? La mala utopía de una redención de todo mal, redención que acontecerá objetivamente en el futuro, así como también la forzada identificación de un presente insatisfactorio desde un punto de vista meramente subjetivo con la realidad racionalmente considerada y conocida en su racionalidad, ambas tienen en común que «la realización de una idea está puesta más allá de los límites del poder humano»<sup>32</sup>. Si la realización pendiente de la idea ética sólo puede ahelarse, si la consumada sólo puede conocerse, lo mismo da lo uno que lo otro: un revolucionamiento de la realidad «ya no puede ser deseado».

Ciertamente, tanto el viejo Hegel como el joven se vuelven contra la debilidad del pensar subjetivo; pero mientras que en la espera escatológica Hegel critica al momento pensar porque dispensa de la propia intervención, del autocumplimiento, en el nivel del espíritu absoluto critica al momento pensar, porque se arroga de nuevo la efectividad y el cumplimiento del bien realizado: «Esta repetición de la posición del fin no realizado según la realización real del fin se determina también del siguiente modo: que se reproduce y se hace permanente la posición subjetiva del concepto objetivo... Aquello que aún limita al concepto objetivo es su propia perspectiva de sí, que desaparece por medio de la reflexión sobre aquello que es su realización en sí: sólo se estorba a sí mismo por medio de esta perspectiva y no tiene que orientarse contra una realidad externa, sino contra sí mismo»<sup>33</sup>. En otro tiempo, el joven Hegel, bastante joven hegelianamente, había extralido esta reconstrucción de la teoría (en la fundamental positividad de un saber absoluto) de la misma resignación que había censurado en la espera de salvación de los cristianos, espera retrada en la contemplación y enajenada en una instancia trascendente. También a la teoría en tanto que concepto, como complementaría de la escatología, había opuesto un concepto de teoría que ni por exceso de fuerza ni por debilidad debía dejar «tras» si la praxis. ¿Estaban convencidos por aquel entonces, Hegel y Feuerbach y Marx a la vez, de que «nuestros días (están) especialmente abiertos a vindicar por lo menos en la teoría los tesoros que están desperdiciados en el cielo?»; pero, ¿qué época tendrá la fuerza para hacer vigente este derecho y entrar en su posesión?»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>33</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., segunda parte, p. 482. Cf. *Rechtssphilosophie*, ed. Hoffmeister, pp. 16 ss.

<sup>34</sup> Hegel, *Theologische Jugendschriften*, p. 225.

## A PROPOSITO DE LOS ESCRITOS POLITICOS DE HEGEL

### CAPITULO 4

Hegel, el autor de la *Enciclopedia*, ha pasado a formar parte de la conciencia de una época que ya no se puede comportar de una manera ininterrumpida con la tradición de la gran filosofía, como el último sistemático. Pero fue al mismo tiempo un escritor político y un publicista comprometido, incluso acomodaticio. Desde los tiempos de preceptor en Berna hasta el establecimiento definitivo como profesor universitario, ambos papeles, a pesar de su diferente peso, están imbricados tan fuertemente el uno en el otro, que en bilégrafos posteriores ha surgido la impresión de que Hegel persiguió simultáneamente una carrera periodística y otra científica. Sin embargo, en Hegel — que respetó durante toda la vida la realista costumbre de la lectura del periódico y que el mismo fue redactor de un periódico — la conexión de la filosofía con la labor cotidiana como publicista no está motivada sólo histórico-vitalmente; está también fundamentada sistemáticamente. Pues cabe aprehender al sistema en su totalidad como el proceso demostrativo que falsa la suposición ontológica fundamental tanto de la filosofía clásica como de la moderna, a saber: la contraposición abstracta de la esencia y el fenómeno, de lo que es eternamente y de lo que no es, de lo que permanece y de lo inconstante. Una filosofía que se sabe a sí misma como resultado del mismo proceso formativo que ella conceptúa como conexión de naturaleza e historia, no puede ubicarse fuera del elemento del tiempo. El espíritu consume y destruye el tiempo, pero este último, por su parte, también puede dirigir un espíritu impotente.

La historia mundial es el *medium* de la experiencia en el que la filosofía debe someterse a prueba y en el que puede naufragar. De acuerdo con los propios parámetros de Hegel, una filosofía que se quiebre ante el esfuerzo de aprehender su tiempo en pensamientos, queda en ridículo ante el indomado poder del espíritu objetivo: cuando se hace evidente el hecho de que ella no ha llevado su época al concepto, tal filosofía queda desmascarada como deshielada abstracta.

<sup>1</sup> W. R. Beyer, *Zwischen Platonologie und Logik, Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Frankfurt, 1955.

ción que se mueve entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad existente (*Filosofía de derecho*, Prólogo). Ciertamente, Hegel no podía aceptar a la experiencia histórico-mundial como criterio independiente de la validez de su teoría; esto sería incompatible con la autofundamentación de la filosofía, con el concepto previo que la Lógica tiene de sí misma<sup>2</sup>. Pero el sistema de Hegel está y concuerda con su filosofía del espíritu, especialmente del objetivo. Esta es a la vez teoría de la sociedad y filosofía de la historia. Y tiene que acreditarse en la pretensión de una teoría de la época presente; precisamente en el hecho de conceptualizar histórico-mundamentalmente la situación contemporánea. Un concepto tal debe mantener las transformaciones histórico-mundiales de un presente progresivo.

El publicista determina la forma de la conciencia en la que primeramente se reflejan los movimientos históricos en los márgenes del acontecer cotidiano. La profesión de literato político es el *medium* a través del cual Hegel se apropió de la medida de experiencia del publicista.

## A PROPOSITO DEL SURGIMIENTO DE LOS ESCRITOS POLITICOS

Hegel no tuvo mucha suerte con sus escritos políticos<sup>3</sup>. En parte no fueron publicados, en parte permanecieron sin efecto. Y, en la medida en que tuvieron un efecto político, éste apenas era el que el autor había pretendido.

1. *Die Vertraulichen Briefe über das vormailige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern* aparecieron en 1798 bajo el nombre del autor, el abogado de Wadland Carl, que emigró desde París a los Estados Unidos, y que por aquel entonces, por lo demás, aún no había fallecido, como indica el subtítulo de la traducción alemana. Por vez primera en 1909 Falkenheim<sup>4</sup> identificó a Hegel como el anónimo traductor y editor. El blanco de la polémica de Carl es el dominio de la aristocracia ciudadana de Berna sobre la provincia, dependiente desde 1564. Carl no argumenta de una forma justaturalista; critica la violación de derechos y libertades históricamente garantizados. El original de las «Cartas» fue publicado en 1792, tras

<sup>2</sup> H. Fuld, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, 1966.

<sup>3</sup> Los escritos mencionados a continuación están contenidos en: Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt, 1966.

<sup>4</sup> H. Falkenheim, «Eine unbekannt politische Druckschrift Hegels», en *Preussische Jahrbücher*, vol. CXXXVIII, 1909.

la sofocación de una sublevación de Wadland contra los señores de Berna. Pocas semanas antes de la edición alemana, en la primavera de 1798, tropas francesas marcharon sobre Suiza; el regimiento de Berna fue derrotado y Wadland recuperó su independencia política<sup>5</sup>.

Hegel conoció el dominio de las familias de los consejeros durante su época de preceptor en Berna. Como muestra el competente comentario al escrito de Carl<sup>6</sup>, Hegel se procuró por aquel entonces un conocimiento empírico exacto del transcurso histórico y de la praxis del gobierno. Evidentemente, el editor se identifica con su autor. La aristocracia de Berna aparecía a los ojos de Hegel como la muestra de una oligarquía que merecía el destino de una subversión revolucionaria. Cuando apareció la traducción alemana, ya estaba en cierto modo sobrepasada por la entrada de las tropas francesas. Apenas tuvo algún efecto. Tan sólo se conservaron unos pocos ejemplares.

2. Hegel no publicó su primer escrito político propio. Surgió en la primera mitad del año 1798. Sólo se han conservado trozos aislados, la introducción manuscrita y algunas frases gracias a las notas de Haym, al que mostró una copia del manuscrito original. El neutral título *Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratverfassung* fue puesto por mano ajena en lugar del tachado título original, que estaba formulado programáticamente: «Que los magistrados deben ser elegidos por el pueblo». Hegel mismo ya suavizó esta fórmula en tanto que sustituyó «pueblo» por «ciudadanos». En la portada se podía leer la siguiente dedicatoria: «Al pueblo de Württemberg». El mismo escrito no parece haber contenido una propuesta clara para el modo de la elección del parlamento provincial. Sin embargo, la tendencia del panfleto es clara: en el conflicto entre el duque y los estados provinciales, toma partido en favor de estos últimos.

En el otoño de 1796, cuando Hegel, antes de tomar posesión de su nuevo puesto de preceptor en Frankfurt, se detuvo algunos meses en la patria württemberguesa, fue convocado el parlamento provincial; por primera vez desde 1770. Tenían que recaudarse nuevos impuestos para las indemnizaciones de guerra en Francia. Además, el parlamento provincial podía quebrar el poder de la burocracia del Comité que, conjuntamente con el Consejo Privado del gobierno, ponía en peligro la política amistosa hacia Austria del duque aspirante a la dignidad electoral. Bajo el duque Friedrich, que llegó al gobierno a finales del 1797, el acuerdo entre el príncipe y los Estados provincia-

<sup>5</sup> Cfr. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols., München/Berlin, 1920, pp. 47 ss.

<sup>6</sup> K. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, pp. 248 ss. y 549 ss.

les no se prolongó por más tiempo. La convocatoria de la junta de los Estados provinciales reforzó las corrientes republicanas en el *Land*. Un publicista panfletario, que miraba con simpatía a Francia, reclamaba la transformación de los Estados provinciales en una representación popular de carácter parlamentario. En el mismo parlamento provincial se hacían sentir fuerzas en favor de la República Suaba; el ejemplo de la Suiza napoleónica obraba su efecto. En esta situación, la crítica de Hegel a la «arrogancia de los altos oficiales», a pesar de los reparos frente a la elección democrática, acababa en la exigencia de reforzar frente al gobierno la posición del pueblo representado incompletamente y de ampliar energicamente los derechos del parlamento provincial.

Los motivos que disuadieron a Hegel de publicar su escrito no han sido aclarados hasta hoy en día de una forma plausible. Hayn busca la razón en la deficiente claridad política y en la falta de fuerza concluyente de la argumentación del mismo escrito<sup>7</sup>. Rosenkranz informa de tres amigos de Stuttgart, que disuadieron a Hegel de la publicación<sup>8</sup>. E. Rosenzweig sospecha que la diplomacia francesa en el Congreso de Rastatt habría desengañado y desalentado al idealista partidario de Francia en virtud de la mera política de fuerza<sup>9</sup>.

3. Mientras se celebraba el Congreso de Rastatt, Hegel trabajó en su primer borrador de la *Verfassung des Deutschen Reiches*. A comienzos del año 1799 la redactó. Ciertamente, el fragmento de una «Introducción» es más tardío, pero con cierta seguridad aún tuvo que haber sido escrito durante la época de Frankfurt<sup>10</sup>. En Jena, a lo largo del invierno de 1800/01, Hegel retomó los abandonados trabajos de su escrito sobre la Constitución. A finales de 1802 reelaboró de nuevo el «Escrito Originario». Este «escrito en limpio» abarca aproximadamente la mitad del tratado. Se interrumpe en el lugar en el que tenía que explicarse la difícil relación de Estado e individuo.

La guerra contra la República Francesa, la deficiente coordinación de los *Lands* alemanes, las desdichadas operaciones del Imperio y la paz de Luneville, llevaron a conciencia el hecho de que Hegel nombraba sin miramientos de ningún tipo por su propio nombre: Alemania había dejado de existir como Estado. Hegel conceptúa la debilidad militar como el síntoma de una desorganización más profunda que ataca al imperio en su substancia. Al mismo tiempo, Hegel no cuenta con la disolución del Imperio—evidente empíricamente y también al punto llevada a cabo por Napoleón—en beneficio de Estados territo-

tales soberanos. Este escrito también tiene un fin programático: la reforma del Imperio en su cabeza y miembros bajo la conducción de Austria. Prusia no entra en tela de juicio como candidata; se había comprometido por la jugada individual del tratado de paz de Basilea. Además, los Estados prusianos habían perdido completamente su significación política, mientras que Hegel aún tenía esperanzas en las Corporaciones representativas austriacas. La reforma del Imperio, según las representaciones de Hegel, tenía que alcanzarse por el camino de una reforma del ejército y de su financiación. El núcleo de la propuesta, a pesar de la agudeza del análisis en lo concreto, pone de manifiesto una evaluación completamente antirrealista de las relaciones de poder. Ciertamente, Hegel ve que una reforma contra la voluntad de los territorios sólo podía ser forzada por medio de la fuerza de un conquistador, otro Teseo, por decirlo con un nombre mítico; desde un punto de vista pragmático, difícilmente podía pretender Napoleón este papel ficticio y tanto más difícilmente nadie más. El decreto fundamental imperial privó pronto de objeto al texto, en cuya reelaboración había trabajado Hegel; de este modo, tampoco este escrito fue publicado. Fue presentado completo por vez primera en 1893 por Mollat.

4. Una única vez obtuvo el publicista Hegel un efecto en la opinión pública política, a saber, con el *Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816*. Este panfleto tenía la forma de una recensión y apareció anónimamente en el número de noviembre/diciembre, año 10, del anuario de Heidelberg; así pues, hacia finales de 1817. La discusión en los estados provinciales había sido desencadenada por un decreto del rey Friedrich, entretanto fallecido, que a comienzos del año 1815 había prometido a su *Land* «por iniciativa propia y sin influencia ajena» una constitución. Anticiparse a las conclusiones del Congreso de Viena y asegurarse constitucionalmente su dominio soberano sobre el territorio del *Land*, ampliado considerablemente bajo los franceses, fue en interés del rey. Bajo Napoleón, el rey había gobernado al modo de un absolutismo de pequeño principado; razón suficiente para que los estados provinciales desconfiaran del déspota convertido al constitucionalismo. De este modo, era políticamente comprensible que los Estados provinciales no aceptaran lisa y llanamente la propuesta de constitución, sino que exigieran concesiones democráticas y garantías de un Estado constitucional; modificaciones para las que, ciertamente, apelaban a la base tradicional de justificación en la antigua Württemberg: según la tradición de los estados provinciales, la nueva constitución no debía entrar en vigor por decreto del rey, sino por medio de un pacto entre el príncipe y los estados.

<sup>7</sup> R. Hayn, *Hegel und seine Zeit* (1857), Darmstadt, 1962.

<sup>8</sup> K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Hayn*, Berlin, 1858.

<sup>9</sup> R. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 61 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 88 ss.; Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 468 ss.

Hegel, que en este punto inicial del conflicto se concentró en lo esencial y desatendió las negociaciones con los sucesores de Friedrich dispuestos a transigir, aprovechó la ocasión que brindó la justificación tradicionalista de la oposición para censurar con energías formidables el titubeo de los estados provinciales. Hegel, como no lo había hecho en ningún otro lugar con anterioridad, contraponía la validez racional del derecho abstracto burgués a la arbitrariedad histórica de los derechos de libertad tradicionales de los estados provinciales. Así pues, hace entrar en juego filosóficamente el resultado histórico-mundial de la Revolución Francesa frente a aquellos cuya autocomprensión queda por detrás —de una forma pasada de moda y sin sospechar nada— del concepto del Estado moderno. Pero la disyuntividad de su posición política se manifiesta en el hecho de que se haga uso de una posición teóricamente meditada, y ciertamente progresista, en favor, más bien, de la restauración del poder del rey y de su ministro Wagenheim. El gobierno hizo difundir el escrito de combate de Hegel contra los estados provinciales en hojas separadas abaratadas. No considero probable una colaboración directa de Hegel en la «Württembergischen Volksfreund», un periódico de la oposición.<sup>11</sup> En cualquier caso, la observación de su amigo Niehammer, que vio ingeniosamente defendida por Hegel una mala causa, delata bien la reacción de la opinión pública ilustrada y con sentimientos liberales. El efecto publicista que desde el punto de vista de la política cotidiana alcanzó Hegel en esta ocasión, por primera vez y única vez, permanece por consiguiente ambivalente —medio en relación a sus intenciones esenciales—.<sup>12</sup>

5. Rosenzweig da cuenta de las temerosas reacciones de Hegel ante la noticia de los acontecimientos de París de julio del año 1830. Hegel había estado sumido algunos días en la preocupación a causa del comportamiento de un estudiante que había subido al estrado con una escarapela azul-blanca-roja; ciertamente, el joven revolucionario había quitado filo oportunamente a su manifestación con la alusión de que con «azul-blanco-rojo» no se había referido a la bandera tricolor, sino a los colores de la marca. En el siguiente invierno, Hegel concluyó sus lecciones histórico-filosóficas con una dubitativa mirada retrospectiva sobre la reciente caída de los Borbones. A pesar de que su viejo corazón, «tras cuarenta años de guerras e incommensurable desconcierto», esperaba con impaciencia una pacificación de la situación revolucionaria del mundo, Hegel, presintiendo el conflicto

<sup>11</sup> W. R. Beyer, «Hegels Mitarbeit am "Württembergischen Volksfreund"», en *Zeitschrift für Philosophie*, 14, 14, 1966, pp. 709 ss.

<sup>12</sup> R. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 48 ss.

que se iba gestando lentamente y sin interrupción, no pudo encontrar ningún reposo. Este conflicto aparece sobre todo en la extensión de los principios democráticos: «La voluntad de la mayoría derrumba el ministerio, y la oposición que ha existido hasta la fecha se verifica ahora; pero ésta, en la medida en que es ahora gobierno, tiene de nuevo a la mayoría contra sí. De este modo, continúa el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, esta trama, este problema es aquí ante el que está la historia y es el que tiene que solucionar en los tiempos «verdaderos»<sup>13</sup>. También en Inglaterra, bajo la impresión de la Revolución de julio, se habían suspendido las elecciones en beneficio de la oposición. Después de que en marzo de 1831 el nuevo gabinete hubiera presentado una propuesta de ley para la reforma electoral, el filósofo, poco antes de su muerte, adoptó una última vez el papel de publicista y publicó un panfleto contra el proyecto de ley inglés.

La publicación del trabajo *Über die englische Reformbill* comentó el 26 de abril de 1831 en la «Allgemeine Preussische Staatszeitung». En los siguientes días aparecieron dos continuaciones y, entonces, se interrumpió la publicación. En último cuarto del trabajo ya no pudo publicarse. Poco antes, el 22 de abril, el rey de Inglaterra, después de que de improviso se viera coronada con el éxito una emienda sobre los proyectos gubernamentales, hizo uso del derecho de disolución del Parlamento, que hacía mucho tiempo que no había sido empleado. En esta situación, el rey prusiano creía tener que tomar precauciones en política exterior. Ordenó suspender la serie de artículos. El panfleto, que en privado había encontrado la aprobación de Friedrich Wilhelm, fue distribuido en tiradas aparte entre amigos e interesados. Pero durante el tiempo de vida de Hegel, este trabajo ya no fue publicado completo. Tampoco en los años siguientes suscitó una gran atención. La potentísima glorificación hegeliana de Prusia, observa Rosenzweig lacónicamente, no encontró ningún lugar en el periódico gubernamental prusiano.

#### LA RELACION DE TEORIA Y PRAXIS

Los escritos políticos no tuvieron en su propia dimensión de actualidad histórico-temporal ningún efecto real. En las tentativas periodísticas de Hegel se consuma la ironía de que éstas, para la fecha en la que fueron consignadas, pudieron alcanzar una significación menor de la que han conservado hasta hoy en día para el sistema filosófico. El mero hecho de que Hegel fuera autor de escritos políticos de lucha, arroja una sorprendente luz sobre la relación de su teoría con

<sup>13</sup> Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 11, p. 563.

la praxis. Pues, ¿cómo se aviene la intención de modificar la realidad, y ésta es, en efecto, la realidad de la idea ética, con una teoría que tiene que rechazar como futil precisamente esta exigencia?

En el último apartado de la *Lógica* Hegel determinó inequívocamente la relación de actividad teleológica con la idea de Bien<sup>14</sup>. Allí donde la idea de Bien se aprehende como una indistinctividad para el actuar teleológico, está inevitablemente atacada de subjetividad. Entonces, la teoría como «un reino del pensamiento transparente» se contraponen de manera abstracta a la realidad como un «insoluble reino de tinieblas». Este punto de vista de la conciencia subjetiva es abstracto, porque prescinde del saber que, en este estado de la acción, ya nos liga siempre con la realidad. Pues la praxis, que aquí no menta la acción instrumental y la disponibilidad técnica sobre una naturaleza cosificada, sino la eticidad en el sentido de Hegel, así pues, acción política e interacción arraigada, esta praxis ya se mueve en el interior de una realidad en la que se ha medido la razón. Las teorías que, como el derecho natural racional, erigen primeramente los fines bajo los cuales debe ser revolucionada después una realidad existente, pierden el mundo del espíritu objetivo. En este mundo, para el contexto vital de las instituciones, el Bien ya está realizado en sí: «En tanto que por la actividad del concepto objetivo se modifica la realidad externa... entonces, precisamente por ello, le es arrebatada la realidad que meramente aparece... En esta medida, se alza la presuposición en general, a saber: realizar la determinación del Bien como algo meramente subjetivo, y su contenido según fines limitados, la necesidad de realizarlo primeramente en virtud de una actividad subjetiva y de realizar a esta misma actividad»<sup>15</sup>. Cuando, a pesar de todo, nos comportamos frente a esta realidad como si, instruidos por una mejor intelección, pudiéramos modificarla a fuerza de voluntad y conciencia, caemos en una apatía fatal: repetimos la presuposición del fin no ejecutado según la realización real del fin. Hegel denomina a esto la posición subjetiva del concepto objetivo: «Lo que aún limita al concepto objetivo es su propia perspectiva de sí, la cual desaparece por medio de la reflexión sobre aquello que es en sí su realización; sólo se estorba a sí mismo por esta intelección y, por encima de ello, no tiene que orientarse contra una realidad externa, sino contra sí mismo»<sup>16</sup>.

En el prólogo a la *Filosofía del derecho* Hegel extrajo las consecuencias de estas determinaciones de la *Lógica*. La filosofía no puede instruir al mundo sobre aquello que debe ser: en su concepto sólo refleja la realidad tal y como ésta es. No puede orientarse de una mane-

<sup>14</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2.ª parte, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. IV, 1934, pp. 477 ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 482.

ra crítica contra ésta, sino sólo contra las abstracciones que se mueven entre la razón que ha vuelto objetiva y nuestra conciencia subjetiva. La filosofía puede ejercer la crítica a propósito de corporaciones de estudiantes, no a propósito de las instituciones del Estado. No da ningún hilo conductor para una praxis subversiva, sino una lección para aquellos que equivocadamente se sirven de ella como guía para la acción política. El *dictum* sobre la posterioridad de la teoría determina su relación con la praxis. La teoría política no puede entrar a «instruir al Estado sobre cómo debe ser, sino, más bien, cómo él, el universo ético, debe ser conocido»<sup>17</sup>.

Los escritos políticos muestran que Hegel no siempre adoptó esta posición. Y no en último lugar, representan estas divergencias el estímulo sistemático del trabajo accidental absolutamente despreciado de la sistemática.

«Instrucción» de aquellos que actúan políticamente: tal es el propósito común tanto de los escritos sobre política publicados como de los no publicados. Pero Hegel entiende en cada escrito esta intención de una manera diferente. La intención didáctica con la que traduce las cartas de Carl está expresada epigramáticamente en la nota introductoria. El «*Discite Justitiam monite*», pero la paloma difícilmente aprehenderá su destino» delata una orientación más bien convencional. En la doctrina clásica de la política, también en la historia política desde Tucídides hasta Maquiavelo, es usual una consideración ejemplarizante, que en los deservolvidos tipos hace pasar a primer plano las consecuencias perniciosas del comportamiento político imprudente y del comportamiento práctico reprochable. Hegel tiene ante los ojos esta muestra; por ello sólo se molesta en dar «un número de aplicaciones prácticas», porque incluso los más recientes acontecimientos han inscrito en el libro de la historia la moral de este trozo de enseñanza del merecido caso de una aristocracia degenerada. El invicto gobierno de Berra de 1792, que había triunfado tras la represión de la sublevación, había sido postrado entretanto y había prochado ante todos los ojos su verdadero carácter.

A lo largo de la época de Frankfurt, en el escrito sobre la constitución de las magistraturas y en el fragmento de la introducción a la constitución de Alemania, la instrucción se sale del marco tradicional de la política clásica. Hegel exige a la filosofía el papel de la crítica, ya casi en el sentido en el que posteriormente los jóvenes hegelianos, Marx de una forma más aguda que todos los demás, apelaban a la crítica como preparación de la praxis revolucionaria. Hegel parte de la positividad de la realidad existente. Denomina «positiva» a una

<sup>17</sup> Cfr. la divergente interpretación de H. F. Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1968.

sociedad de cuyas formas históricamente petrificadas ha huído el espíritu; aquí ya no coinciden las instituciones, constituciones y leyes con los intereses, opiniones y sensaciones. Hegel había investigado esta situación de disensión en los trabajos teológicos de juventud a propósito de el desmoronamiento de la eticidad substancial de una antigiudad glorificada. Ahora aprehende con los mismos conceptos la situación constitucional de su patria y, acto seguido, también la del Imperio Alemán. Hegel opone a la impotente pusilanimidad de aquellos que sienten la necesidad de un cambio y que, al mismo tiempo, se aferran obstinadamente a lo existente, el coraje de los ilustrados que investigan con mirada serena qué pertenece a lo que no es posible sostener. Hegel ve una inevitable y fatal alternativa entre la subversión violenta, «en la que la necesidad de mejora se asocia a la venganza», y una sabia praxis reformadora, «que puede erradicar completamente a los vacilantes con honor y tranquilidad y producir una situación segura». Una transformación de la realidad que aniquile la positividad de la fenecida vida es inevitable; pero en la subversión revolucionaria un ciego destino pone en movimiento al miedo, mientras que el esfuerzo precavido de una reforma que ejerce la justicia consuma conscientemente el mismo destino y arrebata a su poder el carácter violento.

En el gran trabajo sobre *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel escribió en Frankfurt, la confrontación del castigo de la ley con el castigo como destino está al servicio de un primer desarrollo de la dialéctica histórica<sup>18</sup>. El movimiento de la vida ética concreta está bajo la legalidad de un contexto de culpabilidad que da origen a una disociación de la totalidad ética. Ética denomina Hegel a una situación social en la que todos los miembros alcanzan su derecho y satisfacen sus necesidades. Un criminal que viola las relaciones éticas, en la medida en que oprime una vida ajena, experimenta la fuerza de esta vida enajenada como destino hostil. A este respecto, la necesidad histórica del destino es sólo el poder reactivo de la vida reprimida y apartada, poder que hace sufrir al culpable, hasta que éste, en la destrucción de la vida ajena, experimenta la deficiencia de la propia, y en el abandono de la vida ajena experimenta el enajenamiento de sí mismo. En la causalidad del destino actúa la fuerza de una vida insuficiente que sólo puede ser reconciliada cuando a partir de la experiencia de la negatividad de la vida disociada, emerge el anhelo por la vida perdida y obliga a identificar en la existencia ajena la existencia propia negada. Entonces, ambos bandos reconocen su mutua postura endurecida como el resultado de la separación, de la abstracción de su conexión vital común, y en ésta reconocen el fundamento de su existencia. También la positividad de la situación bajo

la constitución de las magistraturas y la antigua constitución imperial württemberguesa porta los síntomas de una disensión semejante, de modo que Hegel cree ver, en la perceptible negatividad, la fuerza positiva de la vida reprimida. La subversión que debe acontecer es el destino justo. En la revolución se consume este destino y los partidos en lucha, y lo hace por encima de estos, como agentes y víctimas a la vez. Ciertamente, Hegel observó por aquel entonces en Frankfurt —como también muestra el fragmento introductorio al escrito sobre la Constitución— la otra posibilidad de una reflexión preventiva sobre el destino que es inminente. Hegel asigna esta tarea a una crítica que mida lo existente según la justicia concreta del destino. Le arrebate la máscara de la generalidad meramente pretendida y legitime «a la parte de la vida que se reclama». El filósofo, que reflexiona sobre el destino, puede guiar hacia una reforma que ejerza la justicia, para así no sufrir la espantosa justicia de la violencia ciegamente revolucionaria. En la situación prerrevolucionaria, el interés de las masas que perciben primeramente la contradicción entre la vida permitida y la vida buscada sin conciencia, sale ya al encuentro de los intelectuales que han elevado en sí aquella naturaleza hasta la idea. Pero estos no pueden quedarse quietos en la contraposición entre subjetividad y mundo cosificado<sup>19</sup> y disfrutarla melancólicamente; deben conceptualizarla históricamente. Ese es el punto de vista de la crítica, el cual confronta la vida limitada con su propio concepto. Dirigida a los dominantes, una filosofía que conceptúa a la historia como destino puede articular la contradicción por la que son portadas las masas que no reflexionan, y puede desmascarar la nulidad de lo particular en el espejo del interés convenientemente general. A diferencia de lo que Marx esperaba, la crítica no tiene que conseguir poder práctico en la medida en que prenda en las masas; debe obtener efectos prácticos en tanto que modifica la conciencia de los dominantes. Puede instruir a los políticos sobre la justicia de un destino que se consumará objetivamente en ellos, si no logran alcanzar el valor de desarrollo.

Cuando Hegel corrigió de nuevo la rechecha introducción al escrito sobre la Constitución y la puso en limpio, había abandonado esta posición. Aquellos que conceptúan los acontecimientos históricos como destino y pueden aprender de la historia, no tienen el poder para intervenir su autoridad en el proceso histórico; a la par, los que actúan políticamente no extraen ninguna utilidad de los errores que han cometido. Ya se señala aquella división del trabajo, fundamentada en la *Lógica*, entre los filósofos y los que conducen los negocios del espíritu del mundo, división con la que Hegel excluirá en sus leccio-

<sup>18</sup> Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 267-293.

<sup>19</sup> G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung*, Gütersloh, 1961; del mismo autor, *Entzweiung und Freiheit*, en especial el cap. 4.º, «Theologie und Gesellschaft».

nes sobre historia de la filosofía un efecto retroactivo de la teoría sobre la praxis. La reflexión sobre el destino está condenada a la posterioridad; ya no puede quebrar su poder objetivo. Ya en el escrito en limbo de 1802 se encuentran formulaciones que vuelven a aparecer en el prólogo de 1821: la filosofía, que conceptúa la situación contemporánea a partir del contexto concreto de la justicia histórico-mundial, sólo se orienta críticamente frente a aquellos que introducen un conjunto de conceptos y fines subjetivos entre los acontecimientos y su necesidad immanente. El escrito sobre la constitución sólo desea comprender lo que es. La instrucción que puede dar no sirve más que a los que sufren; facilita soportar el destino: pues «no nos hace impetuosos y dolientes aquello que es, sino el hecho de que no es como debe ser; pero si reconocemos que es como debe ser... entonces reconocemos también que debe ser de este modo».

Ahora bien, la forma polémica de un tratado que es inequívocamente un escrito de combate y que finaliza con propuestas programáticas, se presenta extrañamente frente a esta intención completamente apolítica de una educación estoica propia de pleristas y mejoradores del mundo hacia el ilustrado quietismo filosófico-histórico. Tampoco el escrito originario de Jena fue elaborado primeramente con este espíritu. Ciertamente, concluye con la convicción de que la reforma del Imperio alemán, por más que siempre corresponda a una necesidad profunda y objetiva sentida determinadamente, no podrá tener lugar nunca por medio de la crítica, sino sólo medio del poder: «La intelección sobre la necesidad es excesivamente débil para obrar sobre el actuar». Hegel abdicó de su esperanza de que la intelección crítica pueda preparar a la praxis una sabia reforma y de que el poder del destino pueda hacerse más suave en el *medium* del coraje ilustrado. Pero todavía el desnudo poder del conquistador, del magnánimo Teleso que derriba de una vez por todas el particularismo de los príncipes, tiene que preparar la renovación, que algún día será exigida sin tardanza, de la intelección reformista de los dominantes. Ya es así: «El concepto y la intelección llevan consigo algo tan desconfiado contra sí, que deben ser justificados por medio de la violencia; entonces se les somete el hombre»; pero también aquí Hegel todavía exige —en exceso— al concepto filosófico la anticipación crítica, sólo que ahora requiere del poder despótico para su realización.

La nueva y afirmativa valoración del poder está en conexión con el hecho de que Hegel, entretanto, ha recibido de Maquiavelo y Hobbes el moderno concepto de Estado. Hegel, en virtud de sus estudios histórico-políticos de la época de Frankfurt, especialmente en virtud de su descubrimiento del mundo oriental, ha alcanzado una perspectiva histórico-evolutiva, en la que el mundo griego sólo representa un estadio y no una muestra en cuya reedificación pueda poner la mira la modernidad. En esta medida, la superación de las formas históri-

camente sobrepasadas de una situación petrificada en la positividad ya no es conceptuada, como ocurría en los escritos teológicos de juventud, como renovación de la eticidad antigua, sino como la transformación del Imperio en un Estado burocrático moderno, que descansa en una administración fiscal central y en un ejército profesional disciplinadamente organizado, un Estado que, como tal, permanece ajeno a la esfera del tráfico privado burgués dejado en libertad. Pero, en cualquier caso, aquellos atributos de la eticidad que Hegel había tomado primeramente del concepto clásico de polis<sup>20</sup>, pasan a este Estado. En esta medida, la determinación de la soberanía se entrelaza con el establecimiento de un poder que asegura la efectiva afirmación militar hacia el exterior por medio de la obligación de los ciudadanos a sacrificar la libertad de la existencia personal y su vida por la defensa del todo.

De aquí en adelante la categoría de guerra adopta una posición dominante. La guerra es el medio a través del cual el destino histórico-mundial se extiende sobre los pueblos. En la guerra se acredita la totalidad de los Estados soberanos y la eticidad de sus ciudadanos. La causalidad del destino ya no se aprehende como el irónico castigo con el que la propia acción se vuelve hacia nosotros y nos golpea. Ahora origina una tragedia en lo ético que comienza con el libre sacrificio de la auto-enganjación de lo absoluto en su otro<sup>21</sup>. Sobre la base del sacrificio feichizado, Hegel puede afianzar la realidad de la idea ética en la autoafirmación del Estado moderno burgués y en su brusco abandono de su existencia privada para la defensa de la globalidad de su propiedad, no son sólo las cenizas a partir de las que el Estado se yergue hacia el señorío de su desenvolvimiento externo de fuerzas; sí, antes bien, el poder fundamentado en el interior del Estado es el altar sobre el que los ciudadanos pueden ofrecer su sacrificio, entonces, la renovación de un Imperio que ha cesado de existir como Estado sólo es posible por medio del poder externo, por medio del triunfo de un conquistador; y no de antemano por medio de la reforma pacífica de las relaciones internas.

Entretanto, el triunfo de un vencedor solamente esperado no puede festejarse, sino que tiene que ser anticipado por el escritor político. De este modo, el concepto del nuevo Estado ya se presenta en la crítica antes de que las armas le hayan procurado validez objetiva. Sabemos que el concepto hegeliano del Imperio alemán no fue sal-

<sup>20</sup> M. Riedel, «Tradition und Revolution in Hegels' 'Philosophie des Rechts'», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ed. cit., pp. 100 ss.

<sup>21</sup> «Wissenschaftliche Behandlungsgangarten des Naturrechts», Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 1, pp. 500 ss.; a este respecto cfr. M. Riedel, «Hegels Kritik des Naturrechts», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ed. cit., pp. 42 ss.

dado en los campos de batalla napoleónicos. Por vez primera al final del período de Jena, tras Austerlitz, Hegel alcanzó la posición a partir de cuya atalaya la filosofía puede archivar definitivamente el papel de la crítica sobre el mundo y limitarse a la contemplación: en efecto, el concepto justifica una realidad que se ha acabado, y él, por su parte, ya no requiere de una justificación por medio de un poder externo. Hegel concluye su curso el 18 de septiembre de 1806 con las siguientes palabras: «Estamos en una época importante, una efervescencia donde el espíritu ha dado un tirón, ha escapado de la forma que tenía hasta la fecha y ha ganado una nueva forma. Toda la serie de representaciones, conceptos, los vínculos del mundo que han existido hasta el momento han sido disueltos y se derrumban conjuntamente como una ensoñación. Se prepara un nuevo nacimiento del espíritu. La filosofía en particular tiene que saludar su aparición y que reconocerlo, mientras que otros, opinándole resistencia impotentemente, se aferran a lo pasado, y la mayoría constituye sin conciencia la medida de su aparición. Pero la filosofía, reconociéndolo como lo eterno, tiene que manifestarle su gloria»<sup>22</sup>.

Hegel puede descargar a la filosofía de sus esfuerzos críticos dirigidos a confrontar la corrupta existencia de la vida social y política con su concepto, después de que reconozca con un suspiro de alivio que el espíritu ha dado un tirón, que el principio de la razón se ha presentado en la realidad y se ha tornado objetivo. Es tan sólo cuestión de tiempo y de las circunstancias contingentes, cuando pasará la nueva época por encima de la oposición de aquellos que le oponen resistencia impotentemente, y será reconocida universalmente en su principio. Por vez primera ahora, Hegel puede darse por satisfecho con reconocer al espíritu que se ha tornado objetivo, denominarlo por su nombre y volverse críticamente contra aquellos que aún no han entendido la lección de la historia mundial. Este es el tenor del escrito de combate contra los Estados provinciales württembergueses. «Esos parecen haber dormido durante los últimos veinticinco años», escribe Hegel en el año 1818 «los más ricos en enseñanzas para nosotros, puesto que nuestro mundo y nuestras representaciones pertenecen a ellos».

### EL DERECHO ABSTRACTO Y LA FESTEJADA REVOLUCION

El momento en el que Hegel se abrió a aquella perspectiva, 1806, hace suponer por de pronto que el espíritu dio primeramente su «tirón» con la victoria de Napoleón sobre Europa. Pero no es este el

<sup>22</sup> K. Hoffmeister, *op. cit.*, p. 352.

caso. Hegel, por aquel entonces, a finales del período de Jena, sólo desarrolló plenamente el punto de vista teórico bajo el cual pudo concebir un resultado de la Revolución Francesa — a saber: la imposición del derecho abstracto — como lo auténticamente nuevo y revolucionario.

Hegel ya había realizado estudios de economía en la época de Frankfurt y había escrito un comentario, no conservado, sobre la traducción alemana de la *Economía nacional* de Stuart. En Jena, como atestiguan el *System der Sittlichkeit* surgido en 1802 y, sobre todo, las lecciones sobre la *Philosophie des Geistes* de los años 1803/06, alcanzó por vez primera, en contraposición crítica con la economía contemporánea, un concepto adecuado de la moderna sociedad burguesa. En conexión con este «sistema de las necesidades», el derecho abstracto también ganó una nueva posición valorativa.

Hasta el momento, Hegel había aprehendido el derecho abstracto, en un mismo nivel con la positividad de las leyes generales y con la limitación de la ética kantiana, como un producto de la descomposición de la eticidad absoluta. Ya en la época de Berna, la diferencia entre la religión fantástica griega y el cristianismo positivo le ofrece la oportunidad de derivar el surgimiento del derecho privado formal burgués a partir del ocaso de la polis y del surgimiento del imperio universal romano<sup>23</sup>. En el ensayo de Jena sobre los modos de tratamiento científicos del derecho natural, la «pérdida de la eticidad absoluta», pintada con los colores de Gibbon, es de nuevo el origen del derecho formal: «Con la vida privada general, y para la situación en la que el pueblo existe a partir de un segundo puesto (a saber: el de ejercer una actividad profesional), existe inmediatamente la relación jurídica formal que fija el ser-propio; y también se ha formado y desarrollado el más completo perfeccionamiento de una legislación que se refiere a lo mismo a partir de una descomposición semejante y de una degradación universal. Este sistema de propiedad y derecho, a causa de aquel estar-fijo de la particularidad, no está en nada absoluto y eterno, sino que está por completo en lo finito y formal, debe... constituirse en su propio puesto, y, entonces, extenderse aquí a todo lo largo y ancho»<sup>24</sup>. Hegel ya vio la necesidad de que a este sistema del tráfico de los ciudadanos privatizados deba corresponderle un derecho relativo y un imperio, «donde pueda desarrollarse, y en través del otro su actividad plena»<sup>25</sup>: este es, en efecto, el reverso de la tragedia en lo ético. Pero en el escrito de la misma época sobre la

<sup>23</sup> Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 219-229.

<sup>24</sup> Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 1, pp. 497 ss.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

Constitución del Imperio, la esfera de la sociedad burguesa todavía está determinada sólo negativamente y es excluida del concepto filosófico. Primeramente a través del camino que discurre por los estados económicos, el trabajo social gana un peso sistemático: de este modo, la sociedad burguesa ya no sigue siendo tan sólo la esfera de la entidad desgarrada, sino que se convierte en el escenario de la efectiva emancipación de la especie respecto del estado natural.

El espíritu subjetivo ya configura su solitaria existencia en procesos de trabajo. La conciencia se convierte en cosa en el *trabajo* para someter las cosas en la *herramienta*. El dominio sobre la naturaleza se convierte en algo tan objetivo, como la satisfacción de los impulsos situados en la duración en la *posesión*, entendida ésta como el producto del trabajo que se ha tornado universal. Pero en la esfera del espíritu real, el espíritu subjetivo hace su aparición por vez primera después de que la lucha por el reconocimiento ha conducido a un sistema de trabajo social y a la emancipación respecto del estado natural. Por vez primera cuando la *división del trabajo* produce trabajo abstracto, y el *intercambio* el goce abstracto, cuando ambos possibilitan el trabajo de todos para la satisfacción de las necesidades de todos, el *contrato* se convierte en principio del tráfico burgués. Entonces, la posesión accidental se transforma en una *propiedad* garantizada por el reconocimiento general y, en ésta, el espíritu subjetivo se convierte en persona.<sup>26</sup> Desde entonces Hegel ya no perdió de vista «el momento de liberación que reside en el trabajo» (*Filosofía del derecho*, § 194)<sup>27</sup>. Más tarde, en la *Filosofía del derecho*, desfiguró el camino materialista por el que experimentó la dignidad del derecho abstracto en general. Bajo el título de administración de la justicia, el derecho privado burgués pasa a formar parte, por así decirlo, desde fuera, de la moderna sociedad burguesa, aunque, en efecto, tiene que agradecer su surgimiento y existencia exclusivamente a ella. Pero tanto antes como después, Hegel liga la existencia de la libertad a los fundamentos del derecho abstracto. La Revolución Francesa constituye una cesura histórico-mundial sólo porque tuvo como resultado la realización de estos fundamentos. En Jena, Hegel saluda a Napoleón, también y sobre todo, como el patron del nuevo código civil. Con la Revolución, y con el gran Bonaparte como el ejecutor de su testamento, el principio de la razón en la forma de libertad jurídicamente garantizada de todos los hombres en tanto que personas, se ha tornado realidad. Este es el fundamento de la crítica al parlamento württembergués: «El comienzo de la Revolución Francesa tiene que considerarse

como la lucha que el derecho público racional emprendió con la masa del derecho positivo y de los privilegios por los que aquél estaba oprimido; en las negociaciones de los Estados provinciales de Württemberg vemos la misma lucha de estos principios, sólo que los lugares están confundidos y cambiados... De este modo, en Württemberg el rey ubica su constitución en el ámbito del derecho público racional; los Estados provinciales, por el contrario, se erigen en defensores del derecho positivo y de los privilegios; es más, ofrecen el invertido espectáculo de que hacen esto en nombre del pueblo, contra cuyo interés están orientados aquellos privilegios aun más que contra el del príncipe».

#### EL ESTADO SUBSTANCIAL Y LA TEMIDA REVOLUCION

Cuando en 1817 redactó el escrito sobre los estados provinciales, el escritor político Hegel, en consideración a la relación de su teoría con la praxis, coincidía por primera y única vez con el Hegel lógico y filósofo del derecho, esto es, con la autocomprensión del sistema. Después de que la teoría conceptúa el proceso de formación del espíritu, puede volverse críticamente contra aquellos que están por debajo del nivel de la historia mundial. La crítica ya no se orienta contra una realidad, sino contra las cadenas de un *abstractum* que debe ser liberado para alcanzar el concepto de realidad.

Ciertamente, en el escrito sobre los estados provinciales también emerge ya el punto de vista crítico que más adelante motivará a Hegel a volverse críticamente contra la reforma del proyecto de ley inglés. El proyecto de constitución del rey liga el derecho activo al voto exclusivamente a calificaciones de edad e ingresos. En cambio, Hegel aboga por un escalonamiento de los derechos políticos de los ciudadanos según el *status* civil que detentan en la sociedad. Ve al poder del Estado puesto en peligro en su substancia, si en el nivel de las sesiones políticas se renuevan inmediatamente los intereses sociales. El filtro de un derecho al voto privilegiado desde el punto de vista de la profesión tiene que prejuzgar la elección de los diputados, de tal modo que en la Asamblea domine una orientación política que no socave la independencia de la autoridad estatal respecto de los conflictos sociales, a los cuales debe dirigir, en lugar de ser meramente su expresión. Una «confusión del Estado con la sociedad civil, que sólo pone la determinación del Estado «en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal» (*Filosofía del derecho*, § 257), es, empero, el peligro que se agudiza de nuevo con la Revolución de julio. En Francia se democratiza el derecho al voto, en Inglaterra una reforma del derecho electoral está a las puertas. De este modo, Hegel concluye su panfleto contra el proyecto de ley inglés con una exhortante advertencia sobre el poder del pueblo y sobre una opo-

<sup>26</sup> Hegel, *Jenenser Realphilosophie, Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 19, pp. 218-241; vol. 20, pp. 194-225.

<sup>27</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, Neuwied, 1967; cfr. también mi investigación, «Arbeit und Interaktion», en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968.

sición que podría ser inducida «a buscar su fuerza en el pueblo y, entonces, dar lugar a una revolución en vez de a una reforma».

Me parece poco convincente tomar de una forma meramente psicológica la indolencia el viejo Hegel y su apelación a Casandra, que concuerdan tan poco con la auto-seguridad de un sistema de la realidad configurada en razón y del espíritu autoconsciente. Y si —como piensa Rosenzweig— es el puro temor a la revolución el que atenazó a Hegel por aquel entonces, no hay, de este modo, ninguna razón para separar repentinamente esta postura política cotidiana de las concepciones sistemáticas. ¿Es quizá el pesimismo de Hegel, que al final de su vida, como atestiguan las cartas, se acrecentó hasta la inseguridad, un síntoma de una intranquilidad más profunda, de una preocupación que no está limitada al ámbito privado de su vida, sino que, siendo Hegel apenas consciente de ello, procedería de las dudas que comenzaban a surgir en la misma teoría?

A modo de comparación, podemos entresacar un lugar de las alego más tempranas lecciones sobre filosofía de la religión. Al final del curso, Hegel se enfrentó con aquella delicada pregunta sobre la «superación» de la religión en filosofía, pregunta que tras la muerte de Hegel alcanzó, en virtud de las controversias entre los discípulos, una significación sumamente rica en consecuencias desde un punto de vista político. Hegel pone a la filosofía la tarea de justificar los contenidos de la religión, especialmente los cristianos, en la medida en que esta les arrebatara la forma de la creencia ante la más elevada instancia de la razón. Así y todo, la reflexión está forzada con arreglo a la Ilustración en la religión: «El pensar que ha comenzado así, ya no encuentra ningún estorbo, prosigue su marcha, vacía el sentimiento, el cielo y el espíritu que conoce, y el contenido religioso huye entonces al concepto. Aquí debe recibir su justificación...»<sup>28</sup>. Ahora bien, este conocimiento religioso que ocupa el lugar de la creencia, no puede ser propagado universalmente a causa de su naturaleza filosófica. Hegel, recayendo por detrás de la intención de la Ilustración, nunca abandonó el suelo del prejuicio fundamental parmenideo de la filosofía occidental, a saber: que los muchos están excluidos de la participada en lo ente. Por ello, la verdad de la religión, tan pronto como huye al concepto, debe trasladarse de la comunidad de los creyentes a la de los filósofos y perder su reconocimiento general. El ateísmo público de los así denominados intelectuales también capturará a los pobres que hasta entonces habían vivido en el estadio de la despreocupada religión. El poder del Estado tampoco puede hacer nada contra esta decadencia de la creencia. Las consecuencias de la desmitologización son imposibles de detener. Precisamente la consumación de la época

<sup>28</sup> Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 16, pp. 351 ss.

cuyo signo es la necesidad de justificación por medio del concepto, discurre conjuntamente con una desmoralización del pueblo: «Si ya no se predica a los pobres el Evangelio, si la sal se desala y en silencio se hacen desaparecer todos los chimientos sólidos, entonces, el pueblo, para cuya razón —que permanece comprimida— la verdad sólo puede estar en la representación, ya no sabe remediar la presión de su interior»<sup>29</sup>.

En nuestro contexto, es digna de atención la tranquilidad y serenidad estoica con la que Hegel anticipa este desarrollo. Habla con una finalidad excesiva de una «disonancia» que existe en la realidad. Para la filosofía, y a través de ella, tal disonancia se deshace, pues ésta reconoce a la Idea en la manifestación. Pero esta reconciliación sólo es parcial, sólo tiene validez para el «caído estado sacerdotal de los filósofos». La retroactividad que tiene el tránsito de un estadio del espíritu absoluto a otro en el mundo del espíritu objetivo, esta comoción de la totalidad ética, no puede suavizarse por medio de la filosofía: «Así como el presente temporal, empírico, se encuentra a partir de su disonancia, así también hay que abandonarlo y no es la cuestión práctica inmediata ni el quehacer de la filosofía»<sup>30</sup>.

Esta abstinenca de la teoría, que al mismo tiempo refleja su preponderancia e impotencia a la vista de un peligro tan rico en consecuencias desde un punto de vista práctico, es consecuente en el sentido de las constitutivas presuposiciones del sistema. Pero el mismo Hegel, poco tiempo después, contemplando aquel otro peligro que paría por segunda vez de París, perdía la exigida serenidad filosófica y de nuevo en el papel de escritor político — intentaba influir en la praxis. Con esto se sitúa en contradicción con su sistema.

Para Hegel, como atestiguan las distintas construcciones de los estados provinciales desde Jena, el *Sistema de la eticidad* y el ensayo sobre derecho natural, la relación entre Estado y sociedad siempre fue un problema. Finalmente, en la *Filosofía del derecho* encontró una solución tentativa. Esta solución permite concebir a la moderna sociedad burguesa como un contexto antagonista de coerción y, al mismo tiempo, dejarla en la situación de un poder substancial frente al Estado moderno, como ya sucedía en el escrito sobre la Constitución. El Estado no queda determinado a partir de las funciones de aquella estructura social como un Estado de escasez y abstracción, sino que la eticidad absoluta de un orden aristotélico de la vida buena se reconstruye de nuevo, medida tan sólo por el sistema de las necesidades, en el poder político. Ciertamente, la mediación de aquel concepto moderno de la sociedad burguesa, configurado en el derecho natural ra-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 356.

cional y en la economía política, con el concepto clásico de dominio político sólo puede tener éxito con ayuda de instancias que se mueven entre Estado y sociedad; Hegel, vuelto hacia atrás, las encuentra en una organización corporativa de la sociedad y en una Asamblea parlamentaria compuesta orgánicamente. Medidos por relación a esta construcción estado-estamental, los elementos contemporáneos del Estado de derecho liberal, desarrollados en Francia e Inglaterra cada cual a su modo, tenían que ser considerados como atrasados. De hecho, Hegel los denunció como elementos de una realidad que permanecen por detrás del principio histórico-mundial ya válido, que permanecen por detrás de Prusia.

Pero, si éste es el caso, ¿por qué entonces Hegel no pudo tranquilizarse con el pensamiento para el que podía nombrar bastantes ejemplos a partir de la historia mundial: que el espíritu necesita largo tiempo para universalizar un principio que ha sido expresado en un lugar y que se ha tornado objetivo? En lugar de ello, Hegel, el profesor universitario prusiano en Berlín, redactó un escrito político de combate contra una propuesta de ley del gobierno de Londres.

El resignado pesimismo de Hegel que, como sucedía en las lecciones sobre filosofía de la religión, reconoce en el ocaso de una época los signos de su consumación, retrocede ante el receloso pesimismo de sus últimos escritos políticos, porque surge la duda de si Francia e Inglaterra, más bien que Prusia, no representarán la realidad en la que se ha configurado de la forma más profunda el principio dominante de la historia. Quizá Hegel ya sospechó algo de aquello que Marx objetará diez años más tarde al derecho público hegeliano: que aquellas capas políticas de la sociedad preburguesa en cuyos residuos atañza Hegel la autoridad de su Estado, se han disuelto en capas «sociales», en clases. Seguir asignándoles la función de establecer una mediación entre Estado y sociedad, sería entonces el impotente intento restaurador de, «en la misma esfera política, precipitar a los hombres a la limitación de su esfera privada»<sup>31</sup>. En tal caso, la crítica de Hegel a la Revolución de julio y al proyecto de reforma inglés recaería en el mismo. El sería el que desmente la separación consumada prácticamente de Estado y sociedad por el *abstracismo* de una nueva constitución, por la hipostatación de las periclitadas relaciones prusianas, por una «remiscencia», como Marx expresa.

Hegel parece haber percibido que su crítica ya no se dirige, como aún sucedía en 1817, contra un subjetivismo sobrepasado por el curso de la historia mundial, sino contra las consecuencias de la misma Revolución que Hegel había festejado, en la medida en que los fundamentos del derecho abstracto se detienen en las fronteras del dere-

<sup>31</sup> Marx/Engels, *Werke*, vol. I, Berlín, 1958, p. 285.

cho privado civil y no abarcan los derechos políticos de igualdad. La crítica en la que la filosofía todavía se transforma constantemente de la mano del publicista Hegel, cambia una última vez de posición: como en los días de juventud, se vuelve de nuevo contra la objetividad de relaciones reales, pero en esta ocasión, a diferencia de lo que ocurría en tiempos pasados, no se vuelve contra una situación del mundo petrificada en la positividad, sino contra el espíritu viviente de la misma Revolución que se engendra incansablemente. Hegel ya no siente el viento a sus espaldas.

Hegel aún se convirtió en escritor político una vez más al final de su vida, porque se ve no sólo a sí mismo, sino a la misma teoría, atacado por el transcurso de los acontecimientos. Ciertamente, la actualidad del día, que el publicista presenta, puede provocar a la filosofía, pues ésta, que es dialéctica, pretende conceptual lo perenne en el ocaso de lo eternamente perecedero.

#### LOS ESCRITOS POLITICOS DE HEGEL, HOY

No cabe proyectar la filosofía política de Hegel al nivel del siglo XX sin matizar las circunstancias. Los nazis intentaron reclamar a Hegel para el Estado total<sup>32</sup>. No más precavidamente proceden los más ofensivos apologetas de la sociedad abierta que, en inversión abstracta, ratifican de nuevo la antigua leyenda<sup>33</sup>. Ambas interpretaciones, formas distintas de tocar la misma melodía, ya han sido contraindicadas energicamente por Marcuse y Ritter. El Hegel que se opone a la consumación terrorista de la Revolución burguesa, pero nunca a sus ideales, el Hegel que defiende los principios históricamente progresistas del derecho natural racional tan vehementemente contra los nuevos *Ultras* como contra los tradicionalistas francconianos, este Hegel, difícilmente puede ser considerado como el causante de Carl Schmitt o de Binder, Larenz y otros. Por otra parte, la inclinación a acomodar al pensador político Hegel en el *Juste Milieu* de las democracias occidentales, a designarlo, *ad honorem*, liberal, no es tan fatal, pero es igual de poco convincente<sup>34</sup>. Dos cosas distinguen a Hegel, palpablemente de los liberales coetáneos y de la cómoda convicción de sus discípulos liberales: por una parte, la despiadada radicalidad en el reconocimiento de la dinámica de los desarrollos históricos (Fi-

<sup>32</sup> E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied, 1967, en especial pp. 63 ss.; un juicio más ponderado en H. R. Rothenberger, «Die Substantialisierung des Formalrechts», en O. Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. cit., pp. 215 ss.

<sup>33</sup> K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1958, vol. II, p. 14. E. Feitschman, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1964.

*lososía del derecho*, §§ 243-248); y, por otra, la peculiar estrechez del punto de vista despolitizado por la tradición funcionalial protestante y limitado a lo prusiano.

Hegel nos sitúa hoy en día ante la tarea que para él no puede ser ignominiosa: conceptuar la desproporción entre la fuerza abarcadora de la *Enciclopedia*, que agota de nuevo la sustancia de todo un mundo en filosofía, y las tranquilas fronteras de un horizonte que delatan el autoctonismo en tradiciones cuya naturaleza no se percibe. Tampoco el mismo Hegel pudo saltar por encima de su tiempo y de sus relaciones <sup>35</sup>. Y éstas eran, como Marx hace notar, las relaciones de un país que compartió las restauraciones de los pueblos modernos sin compartir sus revoluciones. También en Hegel, en contra de su propia pretensión, se prosigue una particularidad que la filosofía alemana debe a su distanciamiento del espíritu occidental. Superarla debió ser más fácil para un judío renano en el exilio londinense, que para el seminarista de Tübinga y para el funcionario prusiano en el Berlín de la restauración <sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Aquellos que en ligazón con tradiciones teológicas se comprometían a salvar la teoría de Hegel del espíritu absoluto, protestan contra esta tesis que, según mi concepción, no puede ser entendida como un reproche. A pesar de sus posiciones en lo demás divergentes aquí cabe encontrar, junto a teólogos como Küng y Pannenberg, a, por un lado B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, 5 vols., Frankfurt, 1964 y ss., y, por otro, a M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch politischer Traktat*, Berlin, 1970.

<sup>36</sup> Sobre la recepción crítica de Hegel cfr. O. Negt, *Aktuellität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970.

## CAPÍTULO 5

### IDEALISMO DIALECTICO EN TRANSITO AL MATERIALISMO. CONSECUENCIAS FILOSOFICO-HISTORICAS DE LAS IDEAS DE SCHELLING DE UNA CONTRACCION DE DIOS

Schelling no es ningún pensador político. A lo largo de la historia de su vida filosófica proyectó tres veces una teoría del orden político, por decreto en el lenguaje del sistema: una deducción del Estado. Pero lo sorprendente en ello no es el patente desinterés del autor por este objeto, esto es, lo esporádico de estos tres intentos de deducción, sino su incompatibilidad. Las deducciones escogen cada vez un comienzo diferente y llevan a resultados que se excluyen mutuamente.

#### TRES DEDUCCIONES DEL ESTADO

El joven Schelling se ejerció filosófico-naturalmente en el uso especulativamente ampliado de la facultad de juzgar, restrictivamente manejada por Kant. Por ello, al primer intento de completar sistemáticamente esta filosofía de la naturaleza por medio de una filosofía del espíritu <sup>1</sup> quedaba cercano el vindicar también validez constitutiva para las ideas de la filosofía de la historia kantiana: a la intención práctica de un «orden absolutamente justificado» se le arrebatan los escrúpulos teóricos de la crítica de la razón pura pensada por primera vez hasta el final —como parece— por Fichte. En este marco, Schelling reclama la teoría del derecho de Kant para la filosofía de la identidad. Los hombres, en tanto que seres racionales, actúan libremente; si cada uno en particular restringe su actuar en virtud de la posibilidad del actuar libre de todos los restantes, esto revierte en su albedrío. Pero lo más santo no puede ser confiado a la casualidad; «el que la libertad del individuo no sea superada en la interacción de todos» debe, antes bien «ser hecho imposible por medio de la coerción

<sup>1</sup> Schelling, *System des transszendentalen Idealismus*, 1800, en, *Werke*, Münchner Jubiläumsausgabe, II, pp. 327 ss.

## I La reificación en Lukács

Con el fin de aclarar la cuestión acerca de si el concepto de "reificación" sigue siendo útil en la actualidad, es sensato dirigir la atención en primer lugar al análisis clásico de Lukács; enseguida advertiremos, por cierto, que sus instrumentos categoriales no son suficientes para conceptualizar con propiedad los procesos que a menudo son correctamente comprendidos en el plano fenomenológico. Cuando, siguiendo a Marx, ya en la primera página de su estudio Lukács afirma que la reificación no significa más que el hecho de que "una relación entre personas [adquiere] un carácter de cosidad [*Dinghaftigkeit*]"<sup>1</sup>, se está atendiendo a la comprensión

<sup>1</sup> Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en *op. cit.*, t. II, pp. 257-397, esp. p. 257. En relación con el concepto de reificación de Lukács, véase el exhaustivo estudio de Rüdiger Dammann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács* [El principio de la reificación. Estudio acerca de la filosofía de Georg Lukács], Frankfurt del Main, 1987.

habitual ontologizarante del concepto de "reificación". En esta forma elemental, es evidente que el concepto designa un proceso cognitivo por el cual algo que en sí no posee propiedades de cosa —por ejemplo, algo humano— es considerado como cosa. Sin embargo, no está claro aquí si en el caso de una reificación tal se trata simplemente de un error categorial epistémico, de una acción moralmente reprochable o de una forma de praxis distorsionada en su totalidad. Tras unas pocas líneas, se advierte claramente que Lukács debe estar contemplando algo más que sólo un error categorial, pues el proceso de la reificación adquiere una complejidad y una estabilidad difíciles de explicar en virtud de un error cognitivo. Como causa social de la perennización y la propagación de la reificación, Lukács toma aquí la difusión del intercambio de bienes, que con el establecimiento de las sociedades capitalistas se ha convertido en el modo predominantemente del accionar intersubjetivo. Tan pronto como los sujetos comienzan a regular las relaciones con sus congéneres primordialmente a través del intercambio de bienes equivalentes, se ven compelidos a colocarse en una relación reificante con su entorno, pues ya no pueden evitar percibir los componentes de una situación dada sino sólo bajo el punto de vista del beneficio que aquéllos podrían producirles para sus cálculos de ganancias egocéntricos. El cambio de perspectiva

así impuesto tiene consecuencias en varias direcciones, que para Lukács constituyen otras tantas formas de la reificación. En el intercambio de bienes, los sujetos están impulsados en una relación recíproca a: a) percibir los objetos en una determinada situación sólo como "cosas" potencialmente aprovechables, b) contemplar a quien tienen enfrente sólo como "objeto" de una transacción beneficiosa y, finalmente, c) considerar su propio patrimonio sólo como "recurso" adicional cuando calculan el aprovechamiento. Lukács agrupa estos cambios de actitud que afectan a las relaciones con el mundo objetivo, con la sociedad y con uno mismo en el concepto de "reificación", sin reparar en las diferencias de matices existentes entre ellos: se considera que posee "calidad de cosa" tanto el objeto evaluado cuantitativamente como el hombre tratado como un instrumento, y también el puñado de habilidades y necesidades propias que son experimentadas sólo en relación con su aprovechamiento económico. Además, confluyen en la actitud definida como "reificante" varios componentes, desde el egoísmo evidente, pasando por la indolencia, hasta el interés primordialmente económico.

Sin embargo, en su análisis Lukács se propone lograr algo más que una simple fenomenología de aquellas modificaciones de actitud que la participación en el intercambio de bienes exige a los hombres. Si bien al

comienzo su mirada se dirige casi exclusivamente a los fenómenos que Marx describió como “fetichismo de la mercancía”,<sup>2</sup> pocas páginas después comienza a liberarse de la estrecha atadura a la esfera económica, trasladando las imprecisiones de la reificación al conjunto de la vida cotidiana bajo el capitalismo. En el texto no queda del todo claro cómo se produce en la teoría esta generalización social, porque Lukács parece oscilar entre estrategias de explicación alternativas: por un lado, utiliza el argumento funcionalista según el cual para el propósito de expansión del capitalismo es necesario asimilar todas las esferas de la vida al modelo de acción del intercambio de mercancías;<sup>3</sup> y al mismo tiempo, siguiendo a Max Weber, afirma que el proceso de racionalización conduce de manera arbitraria a una propagación de actitudes instrumentalmente racionales [*Zweckrational*] en ámbitos sociales hasta entonces dominados por las orientaciones tradicionales de la

conducta.<sup>4</sup> Aun cuando la fundamentación de este paso de la generalización sea problemática, mediante él Lukács llega finalmente a la tesis central de su estudio, según la cual en el capitalismo la reificación se ha transformado en la “segunda naturaleza”<sup>5</sup> del hombre: a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con metro carácter de cosa.

Antes de continuar con la cuestión acerca del tipo de error que entraña esta reificación, es preciso presentar el siguiente paso en el análisis de Lukács. Hasta aquí, como hemos visto, ha trasladado sin mayor cuidado el concepto de “cosa” o de “cosidad” a todos los fenómenos que un sujeto percibe como magnitudes aprovechables económicamente en su entorno o en su propia persona. Según Lukács, tanto los objetos como las personas o las propias competencias y los sentimientos, indistintamente, son experimentados como objetos cósicos tan pronto se los considera en relación con su capacidad de ser aprovechados en transacciones comerciales. Pero esta estrategia conceptual sin duda no alcanza para justificar la idea de la “reificación” como “segunda naturaleza”, porque aquella está

2 Karl Marx, *Das Kapital*, t. I, en Marx y Engels, *Werke*, Berlín, 1968, t. XXIII, pp. 85 y ss. [trad. esp.: *El capital*, México, Siglo XXI]; en relación con el análisis del fetichismo y la crítica a la reificación dentro de la crítica marxiana de la política económica, véase Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx* [Indiferencia y sociedad. Una confrontación crítica con Marx], Frankfurt del Main, 1991, sobre todo el cap. V.

3 Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, *op. cit.*, p. 270.

4 *Ibid.*, pp. 276 y s.

5 *Ibid.*, p. 260.

asociada con un traslado que incluye esferas o dimensiones de acción no económicas. ¿Cómo ha de explicarse el significado de la reificación fuera de la esfera de acción del intercambio equivalente si con ello sólo se supone una nueva definición de todos los datos situacionales de modo que satisfagan magnitudes relativas de cálculo económico? Curiosamente, Lukács mismo parece haber percibido el problema aquí planteado, dado que en el curso de su análisis pronto cambia la orientación de su aproximación conceptual: en vez de considerar como cuestión primordial las modificaciones que la reificación produce en los objetos aprehendidos, observa en un primer momento las transformaciones que el sujeto que actúa debe experimentar en sí mismo. También en la “conducta” de los sujetos —afirma Lukács—, bajo las imposiciones del intercambio de mercancías, ocurren modificaciones que atañen a toda la relación de aquéllos con la realidad circundante. Tan pronto como un actor adopta permanentemente el rol de parte en el intercambio, se torna en “contemplativo”, en un “observador sin influencia” de lo “que ocurre con su propia existencia, como partícula aislada, inserta en un sistema extraño.”<sup>6</sup> En este desplazamiento del punto de referencia conceptual, los

<sup>6</sup> Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, *op. cit.*, p. 265.

conceptos de “contemplación” y de “indolencia” se convierten en claves para lo que ocurre en el modo de la reificación en el nivel del accionar social: el sujeto ya no participa activamente en las acciones que tienen lugar en su entorno, sino que es situado en la perspectiva de un observador neutral a quien los acontecimientos dejan psíquica y existencialmente intacto. Aquí “contemplación” no significa tanto la postura de quien está absorto o concentrado en la teoría, sino una actitud de observación paciente, pasiva; e “indolencia” quiere decir que el agente ya no está afectado emocionalmente por lo que acontece, sino que lo deja pasar sin implicarse interiormente, sólo lo observa.

No es difícil advertir que con esta estrategia conceptual se ha encontrado una base más apropiada para explicar lo que puede querer decir la idea de la “reificación” como “segunda naturaleza” del hombre. Aunque para una explicación completa parecen seguir faltando algunos pasos teóricos intermedios, la idea básica bien puede ser expresada de la siguiente manera: en la expansiva esfera de acción del intercambio de mercancías, los sujetos se ven forzados a comportarse ellos mismos como observadores del acontecer social en lugar de hacerlo como participantes, porque el cálculo que cada parte hace de los posibles beneficios exige una actitud puramente objetiva, desapasionada en extremo. Al mismo tiempo que se modifica la perspectiva, tiene

lugar una percepción “reificante” de todos los datos situacionales relevantes, porque los objetos que se intercambian, las partes que efectúan el intercambio y, finalmente, los potenciales propios de la personalidad sólo pueden ser apprehendidos entonces en sus propiedades cuantitativas de aprovechamiento. Una actitud tal se torna una “segunda naturaleza” cuando, en virtud de los procesos de socialización pertinentes, se vuelve un hábito en grado tal que determina la conducta individual en todo el espectro de la vida cotidiana. Bajo tales condiciones, los sujetos perciben su entorno según el modelo de los datos cósicos, incluso cuando no están directamente implicados en acciones de intercambio. Por consiguiente, Lukács entiende por “reificación” el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa.

Con esta breve reconstrucción también se determina indirectamente qué clase de error o fallo *no* puede constituir para Lukács la “reificación”. Tal perspectiva falsaadora no constituye—como ya hemos visto— un simple error categorial; y no lo es, no sólo porque la reificación sea un síndrome actitudinal heterogéneo, perennizado, sino porque esta alteración de la actitud se asienta en nuestros hábitos y nuestras formas de actuar

tan profundamente como para que fuera posible resolverla simplemente como un error cognitivo mediante una corrección. La reificación constituye una “postura”<sup>7</sup> o forma de conducta que distorsiona nuestra perspectiva, tan difundida en las sociedades capitalistas que es posible hablar de ella como de una “segunda naturaleza” del hombre. De esto resulta, por otro lado, que la “reificación” en Lukács tampoco puede ser concebida como una clase de conducta errada moralmente, como un quebrantamiento de principios morales, pues para eso le falta a semejante postura distorsionante el elemento de la intención subjetiva, necesario para aplicar una terminología moral. A diferencia de Martha Nussbaum, a Lukács no le interesa la cuestión de cuándo la reificación de otras personas adquiere un grado tal que permite afirmar la existencia de una acción moralmente desdenable,<sup>8</sup> para él, antes bien, todos los miembros de las sociedades capitalistas se han socializado de la misma manera en el sistema de conducta reificante, de modo que el tratamiento instrumental del otro representa, en primer lugar, un hecho social y no un agravio moral.

<sup>7</sup> Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, *op. cit.*, p. 264.

<sup>8</sup> Martha Nussbaum, “Verdinglichung”, en *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, *op. cit.*, esp. pp. 148 y s.

Con estas delimitaciones, hemos llegado a un punto en el que comienza a delimitarse como desea Lukács que se entienda el concepto clave de su propio análisis. Si la reificación no constituye simplemente un error categorial o una conducta errada moralmente, sólo resta imaginarla como una forma de praxis fallida enteramente. La conducta indolente, observadora —como Lukács intenta concebir la reificación— conforma un conjunto de hábitos y actitudes que quebrantan reglas de una forma más original o mejor de praxis humana. Esta formulación permite ver ya claramente que también esta versión del concepto de reificación no está desprovista de implicaciones normativas: si bien no estamos frente al caso sencillo de una transgresión de principios morales, nos vemos por cierto frente a la tarea tanto más difícil de demostrar la existencia de una praxis “verdadera” o “propiamente dicha” frente a su forma deformada o desfigurada. Los principios normativos que necesita Lukács en su análisis de la reificación no consisten en una suma de principios legitimados moralmente, sino en un concepto de la praxis humana correcta; y tal concepto obtiene su justificación en mayor medida a partir de enunciaciones de la ontología social o de la antropología filosófica que del área que tradicionalmente es llamada filosofía moral o ética.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Respecto de estas dificultades, véase Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen”, *op. cit.*, esp. pp. 54 y ss.

Sin embargo, no es que Lukács no tuviera en claro este desafío normativo. A pesar de que posee una marcada tendencia a polemizar, con Hegel, contra la idea de un “deber abstracto”, sabe muy bien que su discurso de una praxis o “postura” reificante necesita una justificación mediante un concepto de praxis humana verdadera. Por este motivo, Lukács siembra en muchos pasajes de su texto referencias que deberían aclarar cómo sería una relación práctica del hombre con el mundo, no afectada por la imposición de la reificación: se dice, por ejemplo, que el sujeto activo debe ser concebido como “presenciente”,<sup>10</sup> como “unidad orgánica”<sup>11</sup> y como “cooperativo”, mientras que respecto de los objetos se afirma que pueden ser percibidos por el sujeto participante como algo “cualitativamente único”<sup>12</sup> o “esencial”,<sup>13</sup> como algo definido en su contenido. En contraste injustado con pasajes de este tipo, que pueden comprenderse antropológicamente, se encuentran aquellas enunciaciones de Lukács en las que intenta resumir su visión de la praxis “verdadera” del hombre remitiéndose a Hegel y a Fichte. En ellas se afirma que sólo podemos hablar de una acti-

<sup>10</sup> Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, *op. cit.*, p. 270.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 308.

vida no distorsionada allí donde el objeto puede ser pensado como producto del sujeto y por lo tanto, el intelecto y el mundo coinciden.<sup>14</sup> Como lo enseñan estos pasajes, en su crítica de la reificación Lukács siguió en gran medida un concepto filosófico de "actividad" como el que proporcionó Fichte, por ejemplo, con sus ideas acerca de la actividad espontánea del intelecto;<sup>15</sup> y en la actualidad, no cabe duda de que con tal fundamentación Lukács privó a su crítica de la "reificación" de toda oportunidad de ser justificada a partir de la teoría social.<sup>16</sup> Sin embargo, por debajo de las manifestaciones oficiales, idealistas, también se encuentran en su texto pasajes en los que se afirma, de manera mucho más moderada, que la praxis propia, "verdadera", tiene justamente las cualidades de la participación y del interés, que han sido destruidas por la ampliación del intercambio de mercancías; no es la producción del objeto por un sujeto que se ha extendido para convertirse en colectivo, sino otra actitud del sujeto—una actitud inter-

14 Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", *op. cit.*, pp. 301 y 319.

15 Fred Neuhouser, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge, 1990. Sobre la dependencia de Lukács respecto de la idea de Fichte de una actividad autoprodutiva, véase Michael Löwy, *Georg Lukács—From romanticism to bolshevism—*, Londres, 1979, cap. 2.

16 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Main, 1981, t. 1, pp. 486 y ss. [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].

subjetiva—, la que constituye aquí el patrón que sirve como contraste para definir una praxis reificante. Es esta huella en el texto de Lukács la que me ocupará esencialmente en el transcurso de mis reflexiones; quiero volver a la cuestión de si realmente tiene sentido reactualizar el concepto de "reificación" de un modo en el que las circunstancias aludidas se entiendan como una atrofia o una distorsión de una praxis original en la que el hombre adopta una relación de implicación respecto de sí mismo y de su entorno.

Sin embargo, a tal rehabilitación se oponen una serie de obstáculos relacionados con problemas que no han sido tematizados en el ensayo de Lukács. Lo cuestionable en la forma de proceder de Lukács es no sólo su estrategia "oficial" de usar como punto de referencia de su crítica de la reificación un concepto de praxis que, en modalidad idealista, presenta todos los objetivos surgiendo de la actividad subjetiva de la especie. Igualmente problemático en su proceder es la tesis teórico-social de que sólo la extensión del intercambio de mercancías es la causa de una modificación de la conducta, que progresivamente penetra en todas las esferas de la vida de la sociedad moderna; queda sin aclarar en esta afirmación la premisa marxiana según la cual la participación en procesos de intercambio tiene para el individuo una significación tan profunda, que por su acción toda la relación del individuo consigo

mismo y con el mundo se modifica de manera permanente, incluso se sale de su eje. En este mismo contexto aparece también la pregunta acerca de si Lukács no subestima gravemente la medida en la que las sociedades con alta diferenciación, por razones que están relacionadas con la efectividad, necesitan que sus miembros aprendan a vincularse consigo mismos y con sus congéneres de manera estratégica; si esto fuera así, una crítica de la reificación no debería proceder de antemano de manera tan totalizadora como la de Lukács, sino que debería delimitar esferas sociales en las que esa conducta observadora, indolente, ocupara un lugar legítimo.<sup>17</sup> A continuación, no es mi intención tratar sistemáticamente todas estas cuestiones difusas y estos problemas individualmente; espero, antes bien, que a partir de una reformulación dentro de la teoría de la acción del concepto de reificación de Lukács, surja una perspectiva en la cual aquellas cuestiones no aclaradas pierdan su carácter dramático y, en cambio, den lugar a especulaciones esclarecedoras.

<sup>17</sup> Esta es la estrategia seguida por Habermas al retomar la crítica de la reificación en *La teoría de la acción comunicativa*. Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., t. II, caps. 6 y 8.

## II De Lukács a Heidegger y Dewey

Se ha mostrado que en el desarrollo de su crítica de la reificación Lukács ofrece implícitamente dos alternativas contradictorias para comprender su recurso a una forma "verdadera", no distorsionada de praxis humana. En una de ellas, en la versión "oficial", parece querer criticar las prácticas de reificación devenidas una "segunda naturaleza", enfrentándolas con el ideal de una praxis abarcadora, en la que toda realidad es generada en último término por el trabajo de la especie. Más allá del hecho de que este primer modelo descansa sobre premisas idealistas, también tiene que fracasar porque en el toda existencia de objetos, de lo no-producido, se vuelve un caso de reificación. Sólo en su segunda alternativa parece tomar más en serio lo que el mismo afirma acerca del modo reducido, puramente "observador", de aquellas prácticas y actitudes que, en conjunto, conforman lo que describe como "reificación", puesto que en este abordaje "no oficial", del que se encuentran suficientes evidencias en el texto, se

nide la falta de postura reificante enfrenándola con un ideal de praxis que está caracterizado por las cualidades de la participación activa y del compromiso existencial: aquí falta todo matiz idealista porque se trata de una forma especial de la interacción antes que de una actividad productora de mundo. Si seguimos las señales contenidas en tales razonamientos, nos topamos con un impactante parentesco con ideas como las que fueron desarrolladas, poco tiempo después de la génesis del texto de Lukács, por John Dewey y Martin Heidegger,<sup>1</sup> y ampliando el horizonte temporal hasta el presente, cabría incluir también a Stanley Cavell en la serie de autores cuyos pensamientos se acercan a la segunda versión de la crítica de la reificación de Lukács.<sup>2</sup> En primer lugar, me concentraré en un punto de convergencia entre Lukács y Heidegger para poder seguir esclareciendo el concepto esbozado de praxis de implicación.

<sup>1</sup> Me baso aquí en Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 2ª ed.,

Tubinga, 1967 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003]; John Dewey, "Qualitative Denken" [Pensamiento cualitativo] [1930], en *Philosophie und Zivilisation* [Filosofía y civilización], Frankfurt del Main, 2003, pp. 94-116; John Dewey, "Affektives Denken" [Pensamiento afectivo] [1926], en *ibid.*, pp. 117-124.

<sup>2</sup> Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen" [Saber y reconocer], en David Sparr y Espen Hammer (eds.), *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen* [La extrañeza de lo usual], Frankfurt del Main, 2003, pp. 34-75. Véase en lo que sigue el capítulo 3.

En el pasado se ha advertido con mucha frecuencia el hecho de que hay puntos de contacto en más de un sentido entre el ensayo de Lukács y *Ser y tiempo* de Heidegger<sup>3</sup> y esta "afinidad electiva" intelectual se manifiesta aun más claramente si además se considera la lección sobre Aristóteles de Heidegger del año 1924.<sup>4</sup> Para reconocer adecuadamente el primer punto de coincidencia entre ambos autores, es necesario indicar primero que con su ensayo Lukács se propone algo más que hacer una crítica de los efectos reificantes de la forma económica capitalista; antes bien, le importa demostrar que la filosofía moderna se ha topado siempre con antinomias irresolubles porque, debido a su arraigo en la cultura cotidiana reificada, ha quedado atrapada en el esquema de oposición entre sujeto y objeto.<sup>5</sup> El mismo propósito de criticar la filo-

<sup>3</sup> Véase, entre otros, Lucien Goldmann, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Darmstadt/Neuwied, 1975 [trad. esp.: *Lukács y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]. Goldmann

comenta los dos pasajes de *Sein und Zeit* (op. cit., pp. 46 y 437) en los que Heidegger habla expresamente de "reificación" y en los que se refiere probablemente al famoso texto de Lukács; Lucien Goldmann, op. cit., pp. 113 y ss.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica], en *Gesamtausgabe* [Obras completas], 11, Frankfurt del Main, 2002, t. XVIII.

<sup>5</sup> Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", op. cit., t. II, pp. 257-597, esp. pp. 287-331.

sofía moderna siguiendo el hilo de su fijación en el dualismo sujeto-objeto se encuentra también como punto de partida en Heidegger: como Lukács, también el autor de *Ser y tiempo* está convencido de que el primado de la idea de una aprehensión neutral de la realidad es responsable de las cegueras ontológicas que han impedido que se diera una respuesta adecuada a la pregunta sobre las estructuras de la existencia del hombre. Naturalmente, en este contexto Heidegger no comparte la intención más amplia de Lukács de atribuir la preferencia filosófica por el esquema sujeto-objeto a la forma de vida reificada de la sociedad capitalista: a Heidegger las ponderaciones teórico-sociales le resultaron siempre tan extrañas que ni siquiera hizo el tímido intento de cuestionar las raíces sociales de la tradición de la ontología que critica. Pero en la intención de socavar o "destruir" la idea imperante según la cual un sujeto epistémico se enfrenta con el mundo de manera neutral, recuerdan los dos autores de tal manera que ambos deben difundir la propuesta de una concepción alter-nativa.

Como es sabido, Heidegger realiza esta tarea con la ayuda de un análisis existencial fenomenológico tendiente a demostrar que en la ejecución cotidiana de la existencia [*Dasein*] el mundo siempre está ya abierto: normalmente nos enfrentamos con la realidad no en

la postura de un sujeto cognoscente, sino que estamos previamente tan pendientes de dominarla, que aquélla nos es dada como un campo de significaciones prácticas. El concepto que usa Heidegger para caracterizar la estructura de tal relación práctica es el de "cura" [*Sorge*],<sup>6</sup> que tiende un puente hacia las reflexiones que se encuentran en Lukács cuando trata de obtener un concepto ampliado de praxis a partir del contraste con la conducta meramente observadora. Tal como ocurre con el concepto de "cura" en Heidegger, la idea de una praxis de implicación en Lukács también parece proporcionar la clave para refutar fundamentalmente la fijación imperante al esquema sujeto-objeto, pues si se supusiera tal forma de actuar, el sujeto no se enfrentaría de manera neutral con una realidad que hay que conocer, sino que estaría vinculado a ella con interés existencial, de modo que ésta se presentaría siempre como accesible en una significación cualitativa. No obstante, en este segundo punto de contacto entre ambos autores debe atenderse el hecho de que Lukács, por cierto, parece proceder aquí de manera muy distinta a Heidegger. Mientras que el autor de *Ser y tiempo* se propone mostrar que el lenguaje mentalista de la ontología tradicional no hace más que defor-

6 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 57 y § 41, y *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, op.cit., pp. 55 y ss.

mar la manera en que miramos lo fáctico del carácter de cura de nuestra existencia cotidiana, Lukács parece partir de la premisa totalmente diferente de que en el capitalismo la creciente reificación ha destruido ya toda posibilidad de una praxis de implicación. Por este motivo, Lukács tal vez no entienda su propia empresa como un develamiento de una forma de existencia del hombre ya dada para siempre, sino como un esbozo de una forma posible en el futuro. En vista del problema de la ontología tradicional, a partir de esta diferencia de método resultaría que —a diferencia de Heidegger— Lukács no podría refutar la primacia de ésta sobre la base de la realidad fáctica; antes bien, reconocería forzosamente en ella una expresión adecuada de las condiciones reificadas, que sólo podrían ser realmente superadas una vez superada la forma capitalista de la sociedad.

Con esta complicación se aborda uno de los problemas más difíciles que plantea el texto de Lukács. Si se lo observa detenidamente, no queda tan claro si su argumentación realmente lleva a la conclusión de que el proceso de reificación ha eliminado ya todos los elementos de una praxis “verdadera”, de implicación, pues —en particular en el último capítulo de su ensayo, que trata de la “toma de conciencia” del proletariado— se encuentran numerosos pasajes que transmiten la impresión contraria. Lukács —tomando prestado mu-

cho de Fichte— intenta mostrar que la su peración de las condiciones reificadas sólo puede ser pensada como un acto en el que la clase trabajadora torna conciencia de los resultados fácticos de su capacidad de producción. Precisamente porque el proletariado lleva una existencia profundamente denigrada y cosificada —así reza este pensamiento dialéctico— debe manifestársele, como en un vuelco espontáneo, el conocimiento de que “los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres”.<sup>7</sup> Si, por otra parte, les restamos a estas especulaciones histórico-filosóficas todo exceso idealista y las reducimos a un núcleo sobrio, queda de ellas la constatación de que la otra forma de praxis, la no reificada, no se ha eliminado bajo las condiciones de la reificación, sino que simplemente se ha sustraído a la conciencia. Como Heidegger, Lukács también supondría que las condiciones reificadas sólo constituyen un marco de interpretación falso, un velo ontológico detrás del cual se esconde la facticidad de la forma efectiva de la existencia humana.

Si seguimos la interpretación propuesta, frente a la cual en el texto de Lukács no se encuentra casi ninguna alternativa razonable, efectivamente ambos autores coinciden en gran medida en el posicionamiento de

<sup>7</sup> Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, *op. cit.*, p. 366.

sus respectivos conceptos de praxis: las alusiones a una praxis participativa que se encuentran en Lukács que ren designar, tanto como el concepto heideggeriano de "cura", la orientación práctica que caracteriza la forma de vida humana por su estructura, pues, contrariamente a la idea imperante, devenida "segunda naturaleza", según la cual el hombre en primer lugar procura siempre llegar a una aprehensión cognoscente y neutral de la realidad, ejecuta su existencia en un modo de implicación existencial, en el modo de una "preocupación" que le permite que el mundo sea accesible para él pleno de significado. Esta cualidad elemental de la praxis humana debe estar presente aun en forma rudimentaria en aquellas condiciones sociales que —como supone Lukács— en gran medida han sucumbido a la reificación a causa de la propagación del intercambio de mercancías; de otro modo Lukács no podría sostener que sólo se requiere un acto de toma de conciencia (y no de anticipación o de recuerdo) para traer a la luz la facticidad de la implicación práctica franqueneando las relaciones sociales reificadas. En este sentido, ambos pensadores comparten la convicción de que en medio del presente falso, cegado ontológicamente, deben estar desde siempre presentes aquellas estructuras elementales de la forma de vida humana que se caracterizan por la preocupación y el interés existenciales.

A partir de esta coincidencia enana, por cierto, como otra consecuencia, el hecho de que Lukács y Heidegger deben coincidir también en un tercer y decisivo punto. Hasta aquí, mi reconstrucción señalaba que para Lukács la "reificación" no designa un mero error categorial, ni un quebrantamiento de reglas morales, sino una "actitud" o costumbre incorrecta, es decir, una forma de praxis que se tornó un hábito. Sin embargo, esto no puede ser totalmente correcto si al mismo tiempo ambos autores coinciden en que la idea de las relaciones cosificadas, reificadas, cubre sólo como un velo interpretativo el hecho de la preocupación y la implicación fácticas. En efecto, bajo esta premisa, también Lukács debe suponer que la reificación representa, no ya una forma incorrecta de una praxis vuelta hábito, sino una costumbre de interpretación incorrecta respecto de una praxis "correcta", que está dada desde siempre en forma rudimentaria. Hablar de condiciones "reificadas", por lo tanto, significaría atribuir a los actores que viven bajo tales condiciones una comprensión errada de las prácticas que, en realidad, ellos ejecutaban siempre. Al mismo tiempo, estas interpretaciones incorrectas tampoco deben ser presentadas como si carecieran de toda influencia en las ejecuciones de acción de los sujetos, pues, en efecto, Lukács —del mismo modo que Heidegger— sostendría que el predominio de la escisión sujeto-objeto, que la hegemonía del

esquema ontológico de "lo que está ante los ojos",<sup>8</sup> ejercen un efecto negativo, cuando no destructivo, en nuestra praxis de vida. Como consecuencia de esta complicación adicional, ambos pensadores están forzados a defender una tesis que posee el siguiente contenido: la costumbre, devenida segunda naturaleza, de representarse la relación con uno mismo y con el entorno según un modelo de aprehensión neutral de datos cósmicos le confiere, a través del tiempo, incluso a la praxis de la acción humana otra forma, reificada ésta, sin que por ello el carácter original de cura de aquella praxis pueda hacerse desaparecer del todo alguna vez. Antes bien, esta cualidad previa debe estar siempre tan presente en la forma de un saber prerreflexivo o de restos elementales de acción, que un análisis crítico podría volver a traerla a la conciencia en cualquier momento. Para completar la tesis así esbozada, Lukács sólo debería añadirle que el surgimiento de las costumbres de pensamiento reificantes no emana

8 Respecto del esquema de "Vorhandenheit" en Heidegger, véase *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 55 y s. Véase también el título esclarecimiento de la oposición entre "Zuhandenheit" [a la mano] y "Vorhandenheit" [ante los ojos], en Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge (MA), 1991, cap. 4 [trad. esp.: *Ser-en-el-mundo. Comentario a la Sección Primera de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 3ª ed., Santiago de Chile, Editorial Cuarto Vientos, 2003].

tanto del predominio de una ontología incorrecta como de la generalización social del intercambio de mercancías. La creciente transformación de la forma de las prácticas sociales tendiente a un accionar indolente se debe a las imposiciones que en las costumbres de interpretación de los sujetos ejerce la participación en procesos de intercambio puramente calculadores.

Con este resultado intermedio hemos llegado a un punto en el que podemos acometer la cuestión de si el concepto heideggeriano de "cura" puede efectivamente contribuir al esclarecimiento de la idea de praxis que sirvió de base a Lukács para su crítica de la reificación. Se impone la conjetura de que esa fecundación de ideas es posible porque, en la segunda alternativa de interpretación de su teoría, Lukács caracteriza las estructuras de la praxis original intentando definir las mediante aquellas cualidades que justamente parecen faltarle a la conducta reificada, meramente observadora; por este motivo, resulta entonces que el hombre en realidad siempre debe comportarse de la misma manera respecto de su entorno, con implicación e interés, como lo consideró también Heidegger en su concepto de "cura". A primera vista, éste no significa más que lo que en la actualidad se designa como "perspectiva participativa", en oposición a una perspectiva puramente de observador. Normalmente, los sujetos humanos participan en la vida social situándose en la

perspectiva de quienes tienen enfrente, cuyos deseos, actitudes y reflexiones han aprendido a comprender como razones de su accionar. Si, por el contrario, esta adopción de la perspectiva de otro no tiene lugar y, por ende, se toma una postura puramente de observador frente al otro, el lazo razonable de interacción humana se deshace, porque no está proporcionado por la mutua comprensión de razones.<sup>9</sup> Entonces, los dos elementos que caracterizarán la así llamada “perspectiva participativa” son la toma de perspectiva y la comprensión de la acción, resultante de aquella. Y aquí la pregunta reside, por supuesto, en si con ello se han nombrado precisamente los aspectos a los que dirigen primordialmente la atención Heidegger, con su concepto de “cura”, y Lúkács, con su idea de una praxis de implicación. ¿Han de traducirse adecuada y completamente las intuiciones que unen a ambos pensadores con su crítica de la primacía del esquema sujeto-objeto en la tesis de que en la praxis de vida la perspectiva parti-

9 Véase como ejemplo de la idea de la “perspectiva participativa” Jürgen Habermas, “Was heißt Universalpragmatik?” [¿Qué quiere decir la pragmática universal?], en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Main, 1984, pp. 353-440 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cateora, 1989]; Daniel C. Dennett, *The intentional stance*, Cambridge (MA), 1987 [trad. esp.: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1991].

cipativa tiene siempre una necesaria preeminencia frente al punto de vista de la mera observación? Contra esto habla ya el hecho de que Heidegger y también Lúkács quieren que sus respectivos conceptos de praxis sean entendidos como abarcadores de la relación del hombre con sus congéneres y con el resto de su entorno. De acuerdo con sus ideas, en la interacción humana la actitud de “cura” o “implicación” no está dirigida sólo al otro sujeto, sino en principio a todo objeto, en la medida en que éste se encuentre en el contexto de circunstancias de la praxis humana: la categoría de “objeto” empleada aquí sería ya rechazada por Heidegger, porque está atrapada en el esquema de oposición de sujeto y objeto.<sup>10</sup> No sólo en su extensión, sino también en su intensión, los conceptos que utilizan Lúkács y Heidegger parecen contener algo más o algo distinto que lo que se retiene en la idea de la perspectiva participativa, pues “cura” o “implicación” son expresiones que, aunque también designan un acto de toma de perspectiva, le añaden un elemento de relacionabilidad afectiva, es más, de predisposición anímica positiva, ausente de la idea de la comprensión

10 Heidegger evita en el plano ontológico de su análisis del *Dasin* tanto el concepto de *Gegenstand* [objeto] como el de *Ding* [cosa]; en su lugar, coloca por lo general el término *Zeug* [utíl] como categoría complementaria de lo *Zuhanden* [a la mano]; véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 68.

de las razones para actuar.<sup>11</sup> Con ello se marca un límite muy tenue, pero tanto más decisivo, que separa las intuiciones de estos dos autores de las reflexiones fundamentales que se formulan en la actualidad utilizando el concepto de actitud “comunicativa” o “intencional”: mientras que con ello quiere destacarse el hecho de que los seres humanos, en general, se comunican entre sí percibiéndose mutuamente en el rol de una segunda persona, Lukács y Heidegger apuntan a la idea de que tal actitud intersubjetiva está sujeta previamente a un momento de apoyo positivo, de inclinación existencial, que no se manifiesta suficientemente en la atribución de la motivación racional.

Para entender mejor lo que expresa esta tesis, tiene sentido repasar las nociones fundamentales que implica en toda su extensión: se afirma que la relación del hombre consigo mismo y con el mundo está atada, en una primera instancia, no sólo genética, sino categorialmente a una actitud de apoyo, antes de que otras orientaciones, neutralizadas en el plano emocional, puedan surgir de ella. Cuando se adopta esa premisa, la relación con nuestro tema conductor resulta del hecho de que el abandono de la postura original dada

<sup>11</sup> Para el concepto heideggeriano de “cura” también Hubert L. Dreyfus destacó este componente de la predisposición anímica positiva, que va más allá del contenido de significación instrumental, en *Being-in-the-world*, op. cit., cap. 14.

—la de apoyo— debe conducir a una actitud frente al entorno en la que los elementos de éste sólo son experimentados como entidades cósicas, como mero “ante los ojos”. En virtud de ello, “reificación” quiere decir aquí una costumbre de pensamiento, una perspectiva que se fosilizó y se convirtió en hábito, a partir de cuya adopción el sujeto pierde la capacidad de implicarse con interés, del mismo modo que su entorno pierde el carácter de accesibilidad cualitativa. Antes de continuar tratando la cuestión de si con esta definición aclaratoria está dada una aplicación del concepto de “reificación” útil para la actualidad, primero debo tratar de justificar la premisa que le sirve de base, es decir, la tesis según la cual la actitud de “cura” posee una preeminencia no sólo genética sino también conceptual frente a la aprehensión neutral de la realidad. En el siguiente paso quiero reformular la afirmación así esbozada con la ayuda de otro lenguaje teórico, reemplazando cuidadosamente el concepto heideggeriano de “cura” por la categoría hegeliana de “reconocimiento”. Por esta vía, me parece posible fundamentar la tesis de que en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes. Sólo después de haber mostrado esto podré volver a la cuestión central acerca de cómo podemos retomar con sentido

en la actualidad el concepto lukácsiano de "reificación". Sin embargo, como puente hacia la categoría de "reconocimiento" quiero utilizar ahora una serie de pensamientos de John Dewey, en los que las reflexiones de Lukács y de Heidegger vuelven a formularse de manera distinta.

En dos trabajos fascinantes, que aparecieron poco después de la publicación de *Historia y conciencia de clase*,<sup>12</sup> John Dewey esbozó en el vocabulario de su propia teoría una concepción de la relación original del hombre con el mundo que, inesperadamente, se asemeja en varios puntos a las ideas de Lukács y de Heidegger. Las reflexiones de Dewey desembocan en la afirmación de que toda comprensión racional de la realidad está ligada previamente a una forma holística de la experiencia, en la que todos los datos de una situación son accesibles cualitativamente a partir de una perspectiva de compromiso interesado. Si seguimos este hilo de pensamiento lo suficientemente lejos, hallamos una justificación no sólo para la transición del concepto de "cura" al de "reconocimiento", sino que también podemos demostrar la primacía de tal reconocimiento sobre todas las actitudes cognitivas frente al mundo.

<sup>12</sup> John Dewey, "Affektives Denken", *op. cit.*, pp. 117-125, y "Qualitatives Denken", *op. cit.*, pp. 94-116.

Como Lukács y Heidegger, también Dewey considera con extremo escepticismo la concepción tradicional, según la cual nuestra relación primaria con el mundo es de confrontación neutral con un objeto por conocer. Aunque para caracterizar esta doctrina no utiliza el concepto de "reificación", también le resulta lejano el *pathos* heideggeriano de la concepción del mundo en lo que respecta a la materia, concuerda con ambos pensadores incluso en que la supremacía del modelo sujeto-objeto no puede dejar de tener consecuencias para la comprensión que la sociedad tiene de sí misma: cuanto más tiempo el pensamiento imperante se aferra a la oposición tradicional entre sujeto y objeto, más fuerte será el daño ejercido sobre nuestra praxis de vida social, porque cognición y sentimiento, teoría y praxis, ciencia y arte seguirán apartándose.<sup>13</sup> La fundamentación que presenta Dewey para su crítica al "modelo del observador" del conocimiento<sup>14</sup> resulta claro está, mucho más directa y menos complicada que la de Lukács y la de Heidegger; sin digresiones de crítica cultural, con la ayuda de argumentos teóricos lingüís-

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, la introducción de John Dewey, "Affektives Denken", *op. cit.*, p. 117.

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, John Dewey, *Die Suche nach Gewißheit*, Frankfurt del Main, 1998, pp. 27 y ss. [trad. esp.: *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952].

ticos y epistemológicos, se propone mostrar que en el comienzo de todo conocimiento racional se encuentra la experiencia plena de sensaciones de un entorno que ha de ser dominado de manera práctica. Todas las enunciaciones acerca de la existencia tienen sus raíces cognitivas—así comienza Dewey su exposición—en una situación que, “a pesar de su complejidad interior [para el sujeto actuante], está caracterizada y dominada por una única cualidad”;<sup>15</sup> ya se trate de la interacción con otras personas o de la relación con objetos-cosa, en un primer momento los datos situacionales siempre están bañados por la luz de una cualidad de vivencia determinada, que no admite diferenciación en elementos emocionales, cognitivos o volitivos, pues lo que experimentamos en tales momentos, que constituye el “estado de ánimo” (Heidegger) de situaciones de este tipo, domina nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo tan ampliamente que en ese momento nos es imposible aislar un aspecto determinado. En esta cualidad original de toda nuestra experiencia se manifiesta para Dewey el hecho de que en un primer momento, como seres actuantes, nos relacionamos con el mundo con una falta de distancia existencial y con compromiso práctico. En otro pasaje, para la misma circunstancia utiliza el concepto de

<sup>15</sup> John Dewey, “Qualitative Denker”, *op. cit.*, p. 97.

“interacción”<sup>16</sup> que deja claro que no se trata de una actitud de relacionarse con uno mismo—egocéntrica—, sino de un estar afligido por todos los datos situacionales en interés de un intercambio tan raso y armonioso como sea posible: el mundo no nos es accesible en un estado de preocupación por nosotros mismos, antes bien, atravesamos situaciones preocupados por conservar una interacción fluida con el mundo circundante. En adelante, llamaré “reconocimiento” a esta forma original de la relación con el mundo. Así, se destacará por el momento sólo el hecho de que en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente: a los datos del mundo que nos rodea les asignamos primero un valor propio, que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos. En este sentido, en este plano elemental, el concepto de “reconocimiento” comparte—no sólo con el “compromiso práctico” de Dewey, sino también con la “cura” de Heidegger y con la “implicación” de Lukács—la misma idea fundamental de la precedencia de un interés existencial por el mundo,

<sup>16</sup> Véase John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt del Main, 1995, esp. el cap. 5 [trad. esp.: *La experiencia y la naturaleza* (trad. de José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1948].

que se nutre de la experiencia del carácter valioso de éste.<sup>17</sup> Por lo tanto, una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia.

En el desarrollo de su exposición, Dewey desea mostrar que sólo podemos alcanzar una clasificación racional de una situación vivida después de habernos separado de su unidad cualitativa mediante un acto de toma de distancia: los componentes analíticos que necesitamos para dominar con el intelecto un problema de la acción surgen del intento reflexivo de separar a posteriori los componentes que habíamos experimentado antes, cuando no estaban separados, en conjunción con un único estado de ánimo. Sólo ahora, en la "elaboración" secundaria de una situación, cuando ocurre el desglose en elementos emocionales y cognitivos se llega también a la destilación de un objeto del conocimiento al que el individuo que actúa, neutralizado

17 Según este análisis —a diferencia de lo que presenta Ernst Tugendhat en su interpretación en "Schwierigkeiten in Heideggers Umwelthanalyse" [Dificultades en el análisis heideggeriano del mundo circundante], *Aufsätze, 1992-2000* [Artículos, 1992-2000], Frankfurt del Main, 2001, pp. 109-137—, también la "cura" de Heidegger contiene siempre un elemento de descentralización en tanto se trata siempre de considerar la exigencia interior del objeto.

afectivamente como sujeto, puede oponerse; ahora puede concentrar toda su atención, que estaba perdida en su totalidad en la experiencia directa, como energía cognitiva en el dominio intelectual de un problema que, como entidad destacada, relega a un segundo plano los otros datos. Pero —insiste Dewey—, en este proceso cognitivo de abstracción el contenido de experiencia cualitativo, original, no debe perderse, pues de otro modo surgiría la nociva ficción de un objeto que simplemente existe, de un "lo dado".<sup>18</sup> Tan pronto olvidamos qué clase de estado de ánimo existía en el comienzo de nuestros esfuerzos reflexivos, perdemos de vista qué originó nuestras reflexiones. Para no perder de vista el objetivo de todas nuestras operaciones de reflexión, debe estar siempre consciente, en un segundo plano, el hecho de que su origen se encuentra en la vivencia cualitativa.

Dewey plantea con claridad esta exigencia en el caso de las predicaciones simples, que él entiende como un ejemplo de la operación de abstracción lingüística cuando se trata de fijar un objeto del conocimiento. Si tomamos una enunciación cualquiera que tenga la forma sujeto-predicado, su forma lingüística nos sugiere que a una entidad dada simplemente se le está atribuyendo una cualidad. Si dejamos la forma de la

18 John Dewey, "Qualitative Denken", *op. cit.*, p. 107.

predicación como está, no es posible distinguir ontológicamente en qué relación se sitúa la cualidad con respecto a la entidad aparentemente independiente. Este enigma sólo se resuelve cuando con una mirada retrospectiva tenemos en cuenta que la enunciación predicativa se debe al intento de abstraer una experiencia que de partida es cualitativa; sólo entonces se nota con claridad que sujeto y predicado se complementan “correlativamente” porque indicaron en su origen la dirección del movimiento de un compromiso vivido cualitativamente. De un modo que inconfundiblemente recuerda la diferenciación que hace Heidegger entre “*Zuhandenheit*” y “*Vorhandenheit*”<sup>\*</sup> Dewey ilustra una vez más su argumento con el ejemplo de la predicación según la cual “todos los hombres son mortales”. Esta enunciación pierde el carácter sugestivo de mera atribución sólo en el momento en que la traducimos a su forma original de proposición transitiva “los hombres mueren”, que articula la “cura” por el “destino del hombre” que exista al comienzo del proceso de abstracción lingüística.<sup>19</sup>

Es evidente que Dewey está convencido de que todas las enunciaciones pueden descifrarse según tal modelo, en el que los hombres son definidos por un predicado.

\* Véase nota 8 de esta misma sección. [N. de la T.]

<sup>19</sup> John Dewey, “Qualitative Denken”, *op. cit.*, p. 106.

Para él, este tipo de predicaciones representa siempre el resultado de una reformulación objetivadora de los miedos, las preocupaciones o las esperanzas que sentimos frente a las personas cuando nos acercamos a ellas en la actitud habitual del reconocimiento. En este punto inicial, ambos miembros de la enunciación posterior aún se “correlacionan”, porque constituyen experiencias de cualidades mudas, que sólo en su conjunción develan la dirección de nuestra preocupación. En ningún lugar “se da” aquí una entidad ya claramente delineada, fija, que tenga el título “hombre”, independiente del efecto cualitativo que anticipamos en implicación existencial. Sólo la transformación de tal experiencia en una enunciación general desgarró el nexo circular que existía antes entre la persona vivenciada y el efecto percibido; y entonces puede surgir la ficción ontológica de que “se dan” hombres sin cualidades, porque se las atribuimos como atributo en la predicación. En una formulación que, por su materia, no por su letra, recuerda nuevamente a Heidegger, Dewey se refiere por lo tanto —como se referirá más tarde Winfried Sellars— a la “engañosa idea de lo ‘dado’”:

Lo único que está dado sin mayores precisiones es la cualidad total, universal; y lo que invalida designarla como “dada” es justamente el que la palabra sugiere algo a lo que ella está dada, ya sea el intelecto,

el pensar o la conciencia o lo que fuere, así como quizás algo que da. En realidad, "dado" señala en este contexto sólo que la cualidad existe directamente o que simplemente está. En esta capacidad constituye aquello a lo que se refieren todos los objetos del pensamiento.<sup>20</sup>

Partiendo de este hilo de pensamiento, me propongo ahora tratar de mostrar que el reconocimiento tiene una preeminencia frente al conocimiento tanto en su génesis como en el concepto.

### III

#### La preeminencia del reconocimiento

Para hacer comprensible la tesis de que la conducta de implicación precede a la aprehensión neutral de la realidad, y el reconocimiento al conocimiento, debo abandonar el único marco teórico histórico en el que me he movido hasta ahora. Serán necesarios entonces algunas pruebas y argumentos independientes para poder mostrar, sin apelar únicamente a autoridades filosóficas, que un estrato de implicación existencial subyace a toda nuestra relación objetivadora con el mundo. Sólo después de este paso intermedio quizá sea posible esbozar cómo debería estar constituido un concepto de "reificación" que conserve en el plano de la teoría del reconocimiento las intuiciones de Lukács. Por otra parte, como contrastase quiero utilizar la tesis según la cual lo específico de la conducta humana reside en la actitud comunicativa de adopción de perspectiva; frente a esto, quiero sostener que esta capacidad de toma racional de perspectiva, por su parte, está enraizada en una interacción previa, que tiene

<sup>20</sup> John Dewey, "Qualitative Denken", *op. cit.*, p. 107.

#### IV. DESARROLLO MORAL Y LUCHA SOCIAL. ENSEÑANZAS DE FILOSOFÍA SOCIAL DE LA OBRA TEMPRANA DE HEGEL \*

LOS ESCRITOS Y PROYECTOS QUE HEGEL REDACTÓ EN JENA<sup>1</sup> con el fin de fundamentar una "filosofía del espíritu" han encontrado desde siempre el interés especial de aquellos que se han ocupado en los problemas del desarrollo de una Teoría Crítica de la sociedad, porque Hegel —buscando apenas el principio teórico fundamental de un sistema integral— construyó en esos textos tempranos la conexión entre los procesos de desarrollo intelectuales y los de acción sociales todavía de manera tan directa y evidente que de sus exposiciones se han podido sacar sin dificultad conocimientos productivos sobre la lógica de las transformaciones históricas. A la famosa obra de Georg Lukács se remontan, dentro de la Teoría Crítica de la sociedad, todas aquellas interpretaciones que reconocen en los escritos de Hegel redactados en Jena el primer proyecto —y el de mayores consecuencias— de una filosofía de la historia en que el proceso de formación del espíritu humano es referido al potencial de desarrollo del trabajo humano.<sup>2</sup> En cambio, a las inspiraciones de las lecciones revolucionarias de Alexandre Kojève se remontan todas las interpretaciones que atribuyen la particular

\* Este artículo fue publicado originalmente en Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1989, pp. 549-573.

<sup>1</sup> A continuación me refiero especialmente a dos textos tempranos de la estancia de Hegel en Jena: "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, t. 2, (Theorie-Werkausgabe), Frankfurt del Meno, 1970, y *System der Sittlichkeit*, Hamburgo, 1967 [trad. esp.: *El sistema de la ética*], Buenos Aires, Quadrata, 2006].

<sup>2</sup> Georg Lukács, *Der junge Hegel*, en *Werke*, t. 8, Neuwied y Berlin, 1967 [trad. esp.: *El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1978].

posición sistemática de la "Filosofía del espíritu" de Jena al hecho de que en ella el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo se convirtió en el principio sustentador de una teoría de la sociedad llena de contenido en el aspecto normativo.<sup>3</sup> Finalmente, Jürgen Habermas ha tratado de integrar ambas corrientes de interpretación en una especie de síntesis, de manera tal que en su ensayo sobre la *Filosofía del espíritu* de Jena buscó comprobar que el Hegel temprano se explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir del nexo dialéctico entre "trabajo" e "interacción", entre la apropiación social de la naturaleza y los procesos del reconocimiento recíproco.<sup>4</sup> Yo quiero —a diferencia de las tres tradiciones de interpretación descritas— sostener la tesis de que la importancia central de la obra temprana de Hegel con respecto de una Teoría Crítica de la sociedad resulta en primer lugar y ante todo de una teoría de la moralidad, en la cual la "lucha por el reconocimiento" es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu. Lo que hoy en día constituye la importancia especial de sus escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de la socialización del hombre, sino que él consiguiera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Alexandre Kojève, *Hegel. Commentaire zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt del Meno, 1975; con respecto al estado de esta discusión, véanse los excelentes estudios de Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo y Múnich, 1979, y Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Licht seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenaenser 'Philosophie des Geistes'", en *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt del Meno, 1968, pp. 9 y ss. [trad. esp.: *Ciencia y técnica como 'ideología'*, Madrid, Tecnos, 1986].

<sup>5</sup> Un importante estímulo para la tesis desarrollada a continuación lo recibí de un artículo de Ludwig Siep: "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", en *Hegel-Studien*, vol. 9, 1974, pp. 155 y ss.

Hegel defiende en sus años de Jena la convicción de que la "lucha por el reconocimiento" representa el medio de acción social por el cual la relación entre los sujetos adquiere paso a paso una forma más ambiciosa en términos "morales": es la pretensión recíproca de los individuos de que se les reconozca su identidad, pretensión que es inherente desde el principio a la vida social como una tensión normativa que lleva a conflictos morales entre los sujetos que dependen socialmente uno del otro, y que de esta manera, por la vía negativa de una lucha que se repite en cada escala, conduce de manera gradual a un estado de libertad vivido en términos comunicativos. Por cierto, el Hegel temprano pudo llegar a dicha concepción —que hasta hoy no ha sido realmente aprovechada— porque supo dar al modelo de la "lucha social" introducido en la filosofía social por Maquiavelo y Hobbes un giro teórico mediante el cual aquellos sucesos prácticos de un conflicto entre los hombres podían referirse a impulsos morales en lugar de motivos de conservación individual; sólo porque Hegel había dado previamente a las acciones de lucha el significado específico de una perturbación y violación de las relaciones sociales de reconocimiento pudo reconocer entonces en ellas el medio central de un proceso de formación moral del espíritu humano. Una versión actual de mi tesis diría lo siguiente: Hegel refiere el proceso de aprendizaje moral de la especie, anticipando una objeción materialista a las teorías de evolución cognitiva, a las experiencias negativas de una lucha práctica que los sujetos libran por el reconocimiento jurídico y social de su identidad. Una Teoría Crítica de la sociedad puede aprovechar aun hoy un concepto de "lucha social" transformado de esta manera porque le brinda la posibilidad teórica de interpretar el proceso histórico como una sucesión dirigida de conflictos y disputas morales.

1.

La filosofía social moderna aparece en aquel momento de la historia de las ideas en el que la vida social había sido determinada en

Los conceptos fundamentales como la relación de una lucha por la conservación individual. En los escritos políticos de Maquiavelo se preparó teóricamente aquella concepción de que los sujetos individuales, al igual que las comunidades políticas, se enfrentan en una competencia permanente de intereses; al final, esta concepción se convierte en la obra de Thomas Hobbes en el soporte de una fundamentación de la soberanía del Estado en términos de una teoría contractual. Este nuevo modelo de representación de una "lucha por la conservación individual" pudo haber surgido sólo porque elementos centrales de la doctrina de la política de la Antigüedad, que tuvo vigencia hasta la Edad Media, habían perdido su enorme poder de convicción.<sup>6</sup> Desde la *Política* clásica de Aristóteles hasta el derecho natural cristiano de la Edad Media, el hombre fue concebido en términos fundamentales como un ser capaz de comunión, como un *zoon politikon* que, para realizar su naturaleza intrínseca, dependía del marco social de una comunidad política: únicamente en la comunidad moral de la polis o de la *civitas*—que ante la mera existencia de actividades económicas se distingue por la existencia de virtudes compartidas de manera intersubjetiva—el destino social de la naturaleza humana alcanza su desarrollo verdadero. Al partir de semejante concepción teleológica del hombre, la doctrina tradicional de la política se había propuesto la tarea de descubrir y determinar teóricamente aquel orden moral de comportamiento virtuoso en que la formación práctica e incluso pedagógica del individuo podía transcurrir de la manera más adecuada; por lo tanto, la ciencia política era siempre, junto con la investigación de las instituciones y leyes adecuadas, una doctrina sobre la vida buena y justa.

Aquel proceso acelerado de un cambio estructural social que comienza en la Edad Media tardía y encuentra su culminación en

<sup>6</sup> Véase Jürgen Habermas, "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", en *Theorie und Praxis*, Frankfurt del Meno, 1971, pp. 48 y ss., especialmente pp. 56 y ss. [trad. esp.: *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987].

el Renacimiento no sólo creó dudas respecto a estos dos elementos teóricos de la política clásica, sino que en principio ya los había privado de cualquier fuerza vital intelectual. A causa de la introducción de nuevos métodos de comercio, de la creación del sistema editorial y manufacturero, así como, finalmente, de la independencia de los principados y lugares de comercio, los sucesos político-económicos habían dejado el marco protector de las costumbres tradicionales a tal punto que ya no podían ser estudiados razonablemente sólo como un orden normativo de conducta viruosa. Por lo tanto, no sorprende que el camino teórico para la transformación de la doctrina clásica de la política en la filosofía social moderna se haya preparado allí donde dichos cambios de estructura social ya se habían efectuado con toda claridad: Nicolás Maquiavelo en sus tratados políticos, que escribe como diplomático no consumado en su ciudad natal de Florencia, abandona radicalmente y sin rodeos todas las premisas antropológicas de la tradición filosófica al introducir conceptualmente al hombre como un ser egocéntrico que sólo busca su beneficio propio.<sup>7</sup> La base social-ontológica de las diversas reflexiones que Maquiavelo hace bajo la perspectiva de cómo una comunidad política puede mantener y ampliar con inteligencia su poder es el supuesto de un estado permanente de competencia hostil entre los sujetos: como los hombres, impulsados por la constante ambición hacia estrategias cada vez nuevas de acción orientada por el éxito, conocen mutuamente el egocentrismo de sus intereses, se enfrentan de modo ininterrumpido en una actitud de temerosa desconfianza.<sup>8</sup> A esta lucha permanente por la conservación individual—una red infini-

<sup>7</sup> Véase el excelente análisis de Herfried Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt del Meno, 1984, especialmente la parte III, caps. I y II.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Nicolás Maquiavelo, *Politische Betrachtungen über die alle und die italienische Geschichte*, Berlin, 1961, cap. XVII [trad. esp.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987] y además *Der Fürst*, Stuttgart, 1922, Libro Primero, cap. 29 [trad. esp.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2008].

nita de interacciones estratégicas que Maquiavelo considera de manera natural como el estado bruto de toda vida social—se ajustan las categorías centrales de sus análisis histórico-comparativos, de modo tal que no designa otra cosa que las condiciones estructurales previas de una actuación exitosa en términos del poder; incluso en los casos donde todavía utiliza los conceptos fundamentales de la historiografía romana, cuando habla, por ejemplo, de "virtud" o "fortuna", se refiere sólo a condiciones históricas marginales tales que desde la perspectiva del actor político resultan ser recursos de sus cálculos de poder estratégicos que prácticamente no están a su disposición.<sup>9</sup>

El punto superior de referencia de todos sus análisis históricos es para Maquiavelo siempre la cuestión de cómo ese conflicto ininterrumpido entre los hombres puede ser hábilmente influido a favor del gobernante respectivo; de esta manera, en sus escritos—incluso cuando expone ciertas evoluciones históricas, aun sin dar una fundamentación teórica más profunda—, por primera vez se abre paso la convicción propia de la filosofía social de que el campo del actuar social consiste en una lucha permanente de los sujetos por la conservación de su identidad física.

Tan sólo los 120 años que separan a Thomas Hobbes de Maquiavelo bastaron para dar a la misma convicción fundamental ontológica la forma madura de una hipótesis científicamente fundada. Hobbes aventaja a Maquiavelo no sólo en las experiencias histórico-políticas de la formación de un aparato moderno de Estado y de una mayor expansión del intercambio de mercancías; en sus trabajos teóricos puede apoyarse también en el ejemplo metodológico de las ciencias naturales que ya había adquirido validez universal por la exitosa praxis de investigación de Galileo

<sup>9</sup> Esta tesis fue desarrollada por Hans Freyer en su estudio sobre Maquiavelo: Hans Freyer, *Maquiaveli*, Weinheim, 1986, especialmente pp. 65 y ss.; de modo parecido, véase hoy Wolfgang Kersting, "Handlungsmächtigkeit - Machavellis Lehre vom politischen Handeln", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1988, vol. 3/4, pp. 235 y ss.

la doctrina del conocimiento filosófico de Descartes.<sup>10</sup> En el marco de la magna empresa de Hobbes cuando quiere analizar las leyes de la vida burguesa para proveer cualquier política futura de una base teóricamente fundada, las mismas premisas que Maquiavelo obtuvo de manera totalmente descontrolada de sus observaciones de la vida cotidiana adquieren ya la forma de enunciados en términos de las ciencias naturales sobre la naturaleza particular del hombre: para Hobbes, el ser humano—que él se representa de manera mecanicista como un autómatas que se mueve a sí mismo—se caracteriza en primer lugar por la capacidad especial de procurar de modo previsor su bienestar futuro.<sup>11</sup> Esta actitud anticipadora se intensifica, empero, en el momento en que el hombre da con un semejante para convertirse en una forma de aumento preventivo de poder originada por la desconfianza; pues como en sus propósitos de acción ambos sujetos tienen que permanecer extraños e impenetrables entre sí, cada uno está forzado a entender por precaución su potencial de poder para poder rechazar la posible agresión del otro también en el futuro.

De este medular elemento aristotélico de su antropología, en la segunda parte de su empresa Hobbes desarrolla al estado ficticio entre los hombres que trata de caracterizar con el título de "naturaleza", término que se presta a malentendidos. La doctrina del estado natural no busca presentar—como Günther Buch supo demostrar de manera convincente—<sup>12</sup> la situación social

<sup>10</sup> Véase, en general, nuevamente Jürgen Habermas, "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *op. cit.*, pp. 48 y ss., especialmente pp. 67 y ss. Al respecto sigue siendo de gran valor la lectura de Franz Borkenau, *Der Ubergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París, 1934, pp. 439 y ss.

<sup>11</sup> Véanse, por ejemplo, las famosas expresiones en Thomas Hobbes, *Leviathan*, Neuwied y Berlin, 1966, p. 75 [trad. esp.: *Leviathan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980], sobre la antropología política de Hobbes, véase en general el estudio revelador de Günther Buch, "Selbsterhaltung und Historizität", en Hans Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt del Meno, 1976.

<sup>12</sup> Günther Buch, "Selbsterhaltung und Historizität", *op. cit.*, especialmente pp. 234 y ss.

inicial de la socialización humana haciendo abstracción metódica de toda historia; por el contrario, ella pretende exponer el estado general entre los hombres que resultaría al eliminar de la vida social posteriormente y de manera ficticia todo órgano de gobierno político. Pues como la naturaleza humana individual, se dice, está impregnada constitutivamente por una actitud de autocontrol preventivo de poder ante los congéneres, las relaciones sociales que se perfilarían después de semejante sustracción tendrían el carácter de una guerra de todos contra todos. Este estado teóricamente construido Hobbes lo utiliza finalmente en la tercera parte de su empresa en el sentido de una fundamentación filosófica de su propia construcción de la soberanía del Estado: con las evidentes consecuencias negativas de esa situación permanente de lucha entre los hombres, de miedo constante y de desconfianza recíproca, se pretende demostrar que la sujeción, arreglada por un contrato, de todos los sujetos a un poder de dominación soberano puede ser sólo el resultado sensato de una ponderación de los intereses de cada uno en términos de racionalidad instrumental.<sup>13</sup> El contrato de Estado encuentra en la teoría de Hobbes su fundamento de justificación decisivo tan sólo en el hecho de que únicamente él es capaz de poner fin a esa guerra ininterrumpida de todos contra todos que los sujetos libran con el fin de su conservación individual.

Tanto para Hobbes como para Maquiavelo resultan de esta premisa social-ontológica, que ellos tienen en común a pesar de todas las diferencias en cuanto a pretensión y procedimiento científicos, las mismas consecuencias para el concepto del Estado en que ellos se basan: como de modo comparable ambos hacen de la lucha de los sujetos por la conservación de sí mismos el punto de referencia último de sus análisis teóricos, deben considerar de la misma manera como fin supremo de la praxis política calmar cada vez de nuevo aquel conflicto siempre inminente. Tal con-

<sup>13</sup> Véase el famoso cap. 13 de Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., pp. 94 y ss.

secuencia se hace evidente en el caso de la obra de Maquiavelo por la radicalidad con que éste liberó la acción autoritaria del soberano, a diferencia de la tradición político-filosófica, de todos los vínculos y las tareas normativos;<sup>14</sup> en cambio, en el caso de la teoría del Estado de Thomas Hobbes se manifiesta la misma consecuencia en el hecho que él finalmente sacrificó los contenidos liberales de su contrato social ante la forma autoritaria de su realización política.<sup>15</sup> No en última instancia, era precisamente esa tendencia de la filosofía social moderna de reducir el actuar del Estado a la imposición del poder en términos de la mera racionalidad instrumental a la que el joven Hegel intentó oponerse con su obra filosófico-política; no obstante, la importancia particular e incluso singular de sus escritos de Jena resulta del hecho de que él mismo, para poner en práctica sus intenciones críticas, echó mano de ese modelo de pensamiento de Hobbes que parte de una lucha interhumana.

## 2.

Sin embargo, Hegel retoma en un contexto teórico transformado por completo ese modelo de pensamiento sobre una lucha social entre los hombres que Maquiavelo y Hobbes habían aplicado independientemente uno del otro. Cuando en 1802 Hegel en su artículo sobre "Las formas de tratamiento científico del derecho natural" se da a la tarea de esbozar el programa de sus futuros trabajos en torno a la filosofía práctico-política, los cien años de evolución intelectual que lo separan de aquel filósofo inglés se han plasmado ya en el planteamiento por completo distinto: bajo la influencia de la filosofía de unificación de Hölderlin, las presuposiciones indivi-

<sup>14</sup> Véase Herfried Münkler, *Machiavelli*, op. cit.

<sup>15</sup> Véase Jürgen Habermas, "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", op. cit.; además Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, en *Gesamttausgabe*, t. 6, Frankfurt del Meno, 1961, cap. 9 [trad. esp.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980].

dualistas de la doctrina moral de Kant—que determinaron el horizonte de su pensamiento aun durante su estancia en Fráncfort—se le habían vuelto problemáticas,<sup>16</sup> al mismo tiempo se había familiarizado a través de la lectura de las obras de Platón y Aristóteles con una corriente de la filosofía política en la que se le concedía una importancia mucho mayor a la intersubjetividad de la vida pública que en las empresas comparables de su época,<sup>17</sup> y finalmente él había llegado ya en aquel entonces, por medio de una recepción de la ciencia macroeconómica inglesa, a la desilusionadora comprensión de que cualquier futura organización de la sociedad dependía necesariamente de una esfera de producción y distribución de bienes mediada por el mercado, en la que los sujetos no podían integrarse de otra manera sino por la libertad negativa del derecho formal.<sup>18</sup> A partir de estas diversas impresiones y orientaciones se había venido formando en el pensamiento de Hegel, al principio del nuevo siglo, una conciencia aproximada hacia todos los problemas que tenían que resolverse teóricamente al intentar refundamentar una ciencia filosófica de la sociedad. Por una parte, si se pretendía orientar el concepto de sociedad a desarrollar por la idea aristotélica de una comunidad moral de ciudadanos libres, se necesitaba un concepto del proceso de formación del espíritu humano que pudiera hacer comprensible la posibilidad de formación de una conciencia intersubjetiva de libertad; pero, por otra parte, dicho concepto de una comunidad moral—si

<sup>16</sup> Véase Dieter Henrich, "Hegel und Hölderlin", en *Hegel im Kontext*, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 9 y ss. (trad. esp.: *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1990); además Dieter Henrich, "Historische Voraussetzungen in Hegels System", en *Hegel im Kontext*, pp. 41 y ss., especialmente pp. 61 y ss.

<sup>17</sup> Karl-Heinz Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 71, 1963-1964, pp. 38 y ss.

<sup>18</sup> Véase respecto de este complejo de problemas en general Rolf-Peter Horstmann, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, t. 2, Fráncfort del Meno, 1975; sobre la recepción de la ciencia macroeconómica inglesa, véase también Georg Lukács, *Der junge Hegel*, op. cit., especialmente cap. 2, v y cap. 3, v.

adicionalmente se quería tomar en cuenta las doctrinas de la ciencia macroeconómica—tenía que incorporar al mismo tiempo una esfera social en que los sujetos se enfrentaban sólo como personas jurídicas libres y, por ende, aisladas entre sí. Por consiguiente, Hegel se vio confrontado con la difícil tarea de tener que explicar filosóficamente el proceso de historia universal relativo a la evolución de la moral de manera tal que pudiera suponerse que su resultado para un crecimiento tanto de socialización como de individuación, para los problemas teóricos que con ello se esbozaron de manera vaga, el gran ensayo sobre el "derecho natural" traza, si bien todavía no la solución, al menos ya el camino para alcanzarla.

Hegel empieza su argumentación con una crítica de carácter general a las premisas atomistas de la filosofía social moderna. Considera que las dos versiones del derecho natural moderno que él distingue en su texto—pese a todas sus diferencias—están plagadas del mismo error fundamental: tanto en las formas "empíricas" de tratamiento del derecho natural como en las "formales", es decir, tanto en Hobbes como en Kant y Fichte, el "ser del individuo" se presupone en lo categorial "como lo primero y supremo".<sup>19</sup> En teorías como la de Hobbes, las premisas atomistas se reflejan en el hecho de que las actitudes del hombre que se suponen "naturales" se conciben siempre sólo como acciones aisladas de individuos aislados, a las que se tienen que agregar después como externos los modos de formación de comunidades.<sup>20</sup> En cambio, en los enfoques de filosofía trascendental las premisas atomistas se manifiestan en el hecho de que las acciones morales en general pueden pensarse sólo como el resultado de esfuerzos de la razón que han sido purificados de todas las inclinaciones y necesidades empíricas de la naturaleza humana; también en este caso la naturaleza humana es representada, por ende, en primer lugar como una acumulación de predisposiciones referidas al yo o, como dice Hegel, "inmora-

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Über die wissenschaftlichen...", op. cit., p. 454.

<sup>20</sup> *Ibid.*, especialmente pp. 446 y ss.

les", que el sujeto primero tiene que aprender a suprimir en sí mismo antes de poder lograr actitudes morales, es decir, actitudes que favorecen a la comunidad.<sup>21</sup> Por lo tanto, ambos enfoques permanecen en sus conceptos fundamentales atados a un atomismo que se caracteriza porque se presupone la existencia de sujetos aislados entre sí como una suerte de base natural de la socialización humana; pero de esta condición natural ya no puede desarrollarse de manera orgánica un estado de unión moral entre los hombres —estado que precisamente le importa a Hegel—, sino que se le tiene que agregar desde el exterior como algo "diferente y extraño".<sup>22</sup>

Para Hegel, de este diagnóstico negativo resulta que él, en contraste, debe trazar primero los contornos de una filosofía política en la cual la configuración de tal forma de comunidad moral pueda pensarse como un proceso de evoluciones continuas; en consecuencia, la segunda mitad constructiva del ensayo sobre "derecho natural" se ocupa en gran parte del intento de formular para semejante filosofía las categorías y los conceptos adecuados. El primer paso que Hegel propone para resolver los problemas así planteados consiste en el reemplazo de los conceptos fundamentales atomistas por categorías que se adecuen al nexo social entre los individuos: siguiendo a Aristóteles, en un pasaje del texto que ha llegado a ser famoso se dice que "el pueblo es más acorde con la naturaleza que el individuo; porque si el individuo por separado no es algo independiente, tiene que estar, al igual que todas las partes, en una unión con el todo".<sup>23</sup> En el contexto en que esta frase se encuentra, Hegel sólo quiere expresar que cualquier teoría

<sup>21</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Über die wissenschaftlichen...", *op. cit.*, especialmente pp. 458 y ss.; Hegel puede enlazarse aquí con los resultados críticos de su tratado sobre la "Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling" (1801); véase en general, Manfred Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Franckfort del Meno, 1969, pp. 42 y ss.

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Über die wissenschaftlichen...", *op. cit.*, p. 446.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 505.

filosófica de la sociedad en primera instancia tiene que partir, en lugar de las acciones realizadas por sujetos aislados, de los vínculos morales en cuyo marco los sujetos desde siempre se mueven en común; entonces, a diferencia de las doctrinas atomistas de la sociedad, se pretende suponer como una especie de base natural de la socialización humana un estado que siempre ha estado caracterizado por la existencia de formas elementales de la convivencia intersubjetiva.

No obstante, lo que determina todo lo posterior es el segundo paso en que Hegel tiene que exponer cómo puede explicarse la transición de semejante estado de "moral natural" a la forma de organización de la sociedad que él previamente había determinado como una relación de totalidad moral. El lugar teórico que de esta manera ha quedado marcado es ocupado en las doctrinas de derecho natural criticadas, ya sea por las construcciones de un contrato social original o por diversos supuestos sobre los efectos civilizadores de la razón práctica, con el fin de explicar en cada caso cómo puede generarse, superando la "naturaleza" del hombre, una relación ordenada de convivencia social. Pero Hegel no necesita recurrir a tales hipótesis externas por el solo hecho de que ya presupuso la existencia de obligaciones intersubjetivas como una condición casi natural de cualquier proceso de socialización humana; por lo tanto, el proceso que él tiene que poder explicar no es la génesis de mecanismos de formación de comunidades en general, sino la transformación y ampliación de las formas iniciales de comunidad social hacia relaciones más abarcadoras de interacción social.

Las consideraciones teóricas que se encuentran en el texto del ensayo sobre "derecho natural" como respuestas a dicho problema representan por lo pronto apenas unas aproximaciones a tientas a un modelo de pensamiento ideado sólo vagamente. Hegel describe el camino en que "la naturaleza moral alcanza su verdadero derecho"<sup>24</sup> como un proceso de repetidas negaciones, a

<sup>24</sup> *Ibid.*

través de las cuales las condiciones morales de la sociedad se liberarían paso a paso de las parcialidades y particularizaciones aún existentes: es la "existencia de diferencias" –afirma– que hace que la moralidad abandone su natural estadio inicial para conducir finalmente, a través de una serie de reintegraciones de un equilibrio destruido, a una unión entre lo general y lo particular. Esto significa, volteándolo positivamente, que la historia de la formación del espíritu humano se concibe como un proceso de universalización conflictiva de potenciales "morales" que ya se encuentran constituidos en la moralidad natural como algo "envuelto y no desarrollado";<sup>25</sup> en el mismo contexto Hegel habla también de la "génesis de la moralidad" como de una "supresión constante de lo negativo o subjetivo".<sup>26</sup>

Sin embargo, estas escasas indicaciones que todavía se encuentran bastante arraigadas en la ontología aristotélica<sup>27</sup> no aclaran la pregunta acerca de cómo pueden ser esos potenciales aún no desarrollados de la moralidad humana que, según se afirma, ya están constituidos en las estructuras de la praxis de vida social en forma de una diferencia existente; y tampoco se encuentran en el texto explicaciones diferenciadas sobre qué forma de evolución puede tener en concreto semejante proceso de formación del espíritu humano que podría desarrollar esos potenciales aún no desarrollados de moralidad para que alcancen validez universal. Pues una dificultad particular para resolver las cuestiones así planteadas resulta para Hegel del hecho de que las estructuras normativas del primer nivel de socialización tienen que comprender tanto el potencial de un crecimiento de los vínculos comunitarios como el de un aumento de la libertad individual, porque sólo si el curso universal-histórico del "desarrollo de la moralidad" puede concebirse como

<sup>25</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Über die wissenschaftlichen...", *op. cit.*, p. 507.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Véase al respecto, con mucha claridad, Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg, 1987, pp. 49 y ss.

un engranaje de socialización e individuación, se permite suponer que su resultado sea una organización tal de la sociedad que deje la esfera disociadora de la libertad jurídica integrada en el marco abarcador de una moralidad intersubjetiva. Sin embargo, para solucionar este problema especial que resulta de las exigentes metas planteadas por su programa entero, Hegel aún no posee en absoluto los recursos adecuados en sus inicios de Jena; una respuesta satisfactoria se encontrará sólo cuando, con la reinterpretación de la doctrina del reconocimiento de Fichte, él haya dado al mismo tiempo un nuevo significado al concepto de lucha de Hobbes.

### 3.

Hegel no se había referido a Fichte a principios de su estancia en Jena, al igual que antes en Fráncfort, sino de manera crítica: lo consideraba, como se demostró, un representante esencial de aquel enfoque "formal" dentro de la tradición del derecho natural que no podía ser capaz de exponer de manera teórica una "comunidad auténticamente libre de relaciones vivas".<sup>28</sup> Sin embargo, en el "sistema de la moralidad" que Hegel escribe todavía en 1802, inmediatamente después de haber terminado el ensayo sobre "derecho natural", adopta el concepto de "reconocimiento" de Fichte de manera positiva en el marco categorial de su propia teoría; éste le sirve ahora –como demostraron de manera convincente los recientes estudios de Ludwig Siep y Andreas Wildt–<sup>29</sup> como el medio conceptual que permitiría determinar teóricamente la estructura interna de las relaciones morales entre los hombres. Fichte había concebido, en su escrito sobre el *Fundamento del derecho natural...*, el reconocimiento como un "efecto recíproco" entre individuos que

<sup>28</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", en *Werke*, *op. cit.*, t. 2, pp. 7 y ss, aquí, p. 83.

<sup>29</sup> Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, *op. cit.*; Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, *op. cit.*

subyace a la relación jurídica: en la exhortación recíproca al libre actuar y en la limitación simultánea de la esfera de acción propia en favor del otro se va formando entre los sujetos la conciencia común que posteriormente adquiere validez objetiva en la relación jurídica.<sup>30</sup> Hegel se apropia de este modelo de pensamiento de Fichte adecuándolo a los requerimientos de su propia teoría por la vía de una reinterpretación de dos fases. Primero libera el razonamiento que había encontrado en el *Fundamento del derecho natural*... de todas las implicaciones propias de la filosofía de la conciencia al aplicarlo directamente a formas empíricas del actuar recíproco entre los sujetos; proyectando, por así decirlo, en las relaciones comunicativas –las cuales no pudo describir antes sino de modo aristotélico como formas diversas de la moralidad humana– el proceso intersubjetivo de un reconocimiento recíproco y dándoles de esta manera una interpretación más rica en sentido normativo. La estructura de semejante relación empírica de reconocimiento recíproco que surge de tal paso de destratificación es para Hegel la misma en todos los casos: un sujeto, en la medida que se sepa reconocido por otro sujeto en determinadas capacidades y características y en eso esté conciliado con él, conocerá siempre al mismo tiempo partes de su inconfundible identidad y estará, por ende, opuesto a su vez al otro como algo particular. No obstante, Hegel encuentra constituida de manera simultánea en esta lógica de la relación de reconocimiento una dinámica interna que lo lleva a dar todavía un segundo paso más allá del modelo original de Fichte: como en el marco de una relación de reconocimiento recíproco, una vez que esté moralmente establecida, los sujetos conocerán siempre también algo nuevo sobre su identidad particular, al verse confirmados cada vez en una dimensión más de su sí

<sup>30</sup> Johann Gottlieb Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", en *Fichtes Werke*, t. III, Berlín, 1971, §§ 3 y 4 [trad. esp.: *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994]; véase con respecto de la doctrina de la "exhortación" de Fichte en su conjunto también Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., cap. 1, 1.

mismo, tendrán que abandonar nuevamente de manera conflictiva ese nivel de moralidad alcanzado para lograr, por así decirlo, el reconocimiento de una forma más ambiciosa de su individualidad; en este sentido, el movimiento de reconocimiento que subyace a una relación moral entre sujetos consiste en un proceso de niveles de conciliación y al mismo tiempo de conflicto: niveles que se van relevando. De esta forma, Hegel dota –como se reconoce con facilidad– el concepto aristotélico de la forma de vida moral en general de un potencial moral que ya no resulta meramente de una naturaleza de los hombres que se tomó como base, sino de una clase particular de relación entre ellos: lo que se presume que desde el principio subyace a la forma de vida humana como una tensión normativa en el sentido de una diferencia existente son las reclamaciones morales en que los sujetos demandan entre ellos el reconocimiento recíproco de su identidad.

Esta reinterpretación de la doctrina del reconocimiento de Fichte le permite a Hegel no sólo dar una definición normativamente ambiciosa de la forma de vida humana, sino que además le abre la posibilidad de describir con mayor exactitud aquel proceso de formación conflictiva del espíritu que hace que se desarrolle de manera histórica el potencial antropológico del reconocimiento recíproco. En este punto de su evolución intelectual Hegel se refiere críticamente a la tradición de la filosofía social representada por Maquiavelo y Hobbes; pues el paso teórico que le permite entender con mayor diferenciación el proceso de formación moral del hombre consiste en la transferencia del nuevo concepto de "reconocimiento" al modelo de representación de una lucha de todos contra todos. Pues en el momento en que las formas de vida sociales del hombre son pensadas del modo arriba descrito como las relaciones vulnerables de un reconocimiento recíproco, la lucha que se desata entre los sujetos tampoco puede seguir concibiéndose como una mera disputa por oportunidades de conservación de sí mismo; por el contrario, tal conflicto práctico tiene que comprenderse desde el principio como un acontecimiento moral en tanto que está constituido estructuralmente con relación a la meta

del reconocimiento intersubjetivo. Hegel reinterpreta el conflicto entre los hombres de una "lucha por la conservación de sí mismo" como una "lucha por el reconocimiento", obteniendo de esta manera la posibilidad de ver en la discordia práctica entre los sujetos al mismo tiempo aquel medio del actuar social que hace que el potencial moral del reconocimiento recíproco logre desarrollarse de manera histórica. Por lo tanto, en el caso de Hegel ocurre, por así decirlo, lo contrario que en el sistema de Hobbes: no es que un contrato entre los hombres acabe con el estado precario de una lucha de todos contra todos por la supervivencia, sino que, por el contrario, la lucha como suceso moral conduce de un estado subdesarrollado a una forma más madura de la relación social.

Ahora, Hegel aplica por primera vez en el "sistema de moralidad" su nuevo modelo de pensamiento, que se debe a una peculiar combinación de motivos de Hobbes y de Fichte, con la intención de resolver el problema fundamental que lo ocupa. El proceso de reconocimiento recíproco se ve aquí, con ayuda de un concepto de niveles, llevado al patrón diacrónico de una serie de formas de interacción social cada vez más ambiciosas, entre las cuales diversas clases de lucha respectivas tienen que lograr la mediación; como resultado de este proceso conflictivo de formación del espíritu humano se perfilaría al final una forma de organización de la comunidad moral que incorpora de manera constitutiva pero inocua la esfera negativa del derecho abstracto. El análisis reconstructivo de Hegel, cuya estructura material es difícil de identificar bajo la cubierta metodológica de un esquema de exposición orientado en Schelling, comprende en su totalidad tres estadios de un reconocimiento recíproco. El proceso del establecimiento de relaciones sociales iniciales se describe en primer lugar como un proceso de desincorporación de los sujetos a las determinaciones naturales; este crecimiento de la "individualidad" se realiza, según Hegel, a través de dos niveles de un reconocimiento recíproco cuyas diferencias entre sí se miden por la clase de dimensiones del sujeto que en el nivel respectivo encuentran su confirmación práctica. En la relación entre "padres e hijos", es decir, en la familia, los indivi-

duos se reconocen de manera recíproca como seres amantes y necesitan en el aspecto emocional,<sup>31</sup> a la supresión de esta denominada "unión del sentimiento", le sigue, de acuerdo con Hegel, un segundo nivel de reconocimiento -todavía con el título de "moralidad natural"-: la relación de intercambio entre propietarios, arreglada por contrato.<sup>32</sup>

Hegel presenta el camino que conduciría a esta nueva relación social como un proceso de generalización jurídica: las relaciones prácticas con el mundo que los sujetos sostuvieron ya en el primer nivel son sustraídas a sus condiciones de validez meramente particularistas y transformadas en reclamaciones jurídicas generales y garantizadas por contrato. Los sujetos se reconocen ahora de forma recíproca como titulares de reclamaciones de propiedad legítimas y con ello se constituyen como propietarios; en el intercambio se refieren uno al otro como "personas" a las que corresponde el derecho formal de la libertad de realizar sus intereses. En las razones con que Hegel en este punto justifica más bien de manera implícita por qué todavía atribuye ese nivel de relaciones jurídicas formales al estado de "moralidad natural" que se caracteriza por el "principio de individualidad", pueden reconocerse con facilidad los argumentos que lo habían impulsado desde el principio a caracterizar la esfera del derecho abstracto como una zona de negatividad: pues en una organización social que es impregnada únicamente por formas de reconocimiento jurídicas, los sujetos no están integrados sino sólo por libertades negativas y, por ende, no tienen comunidades abarcadoras.

Ahora bien, lo verdaderamente significativo para ese concepto nuevo del proceso de formación moral que se obtuvo remitiéndose de manera crítica a Hobbes es el hecho de que Hegel opone diferentes tipos de lucha a los primeros dos niveles de reconocimiento en su conjunto. Estas formas de una oposición práctica entre los sujetos resultan formaciones de reacción comunica-

<sup>31</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 18.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 26 y ss.

tiva a las experiencias de un crimen, semejantes actos de conducta destructiva representan a su vez para Hegel —sin que en su exposición haya detallado de alguna manera los motivos— modos negativos de enajenación de las libertades meramente formales que se habían formado en el nivel anterior de interacción social.<sup>33</sup> Ahora Hegel no sólo señala cómo esas formas de acción destructiva violan y desafían cada vez las relaciones de reconocimiento ya establecidas, por el contrario, en el curso de su exposición demuestra también que en la ejecución de las luchas que se llevan a cabo a raíz de los retos del delincuente se manifiesta en la conciencia una especie de mutua dependencia entre los sujetos, para la cual la relación de reconocimiento jurídico ya no es el medio adecuado: los individuos se enfrentan al final, al haber cargado con el desafío de los diferentes crímenes, ya no como personas que actúan de manera egocéntrica sino como “integrantes de un todo”<sup>34</sup> conscientes del otro. Si se interpreta el capítulo sobre los “crímenes” a partir de éste resultado, es natural ver que Hegel expone allí el proceso de formación que conduce del nivel de las relaciones de reconocimiento jurídico a un nuevo nivel de unión moral: porque el delincuente, al violar primero los derechos formales y luego la integridad de las personas, convierte en objeto de un saber generalizado el hecho de que la identidad particular de cada uno depende de la comunidad con todos los demás. En este sentido, los mismos conflictos sociales que desafían de forma gradual las relaciones de reconocimiento de la moralidad natural son los que tan sólo hacen surgir en general en los sujetos la disposición de reconocerse recíprocamente como personas dependientes entre sí y al mismo tiempo completamente individualizadas.

No obstante, en el transcurso posterior de su argumentación, Hegel sólo se ocupa de ese tercer nivel de interacción social, que habría de constituir relaciones de un reconocimiento cualitativo

entre los integrantes de una sociedad, en forma de una suposición implícita: en su exposición de la “moralidad absoluta”, que sigue al capítulo sobre el crimen, se afirma como el fundamento intersubjetivo de una comunidad futura una relación específica entre los sujetos, para la cual se encuentra aquí la categoría de la “contemplación recíproca”, el individuo “se mira en todos y cada uno como a sí mismo”.<sup>35</sup> Hegel parece haber denominado con esta expresión —como lo sugiere el término de “contemplación” que toma prestado de Schelling— una forma de relación recíproca entre los sujetos que supera el reconocimiento meramente cognitivo; con estos patrones de un reconocimiento que abarca hasta lo afectivo y para el cual la categoría más apropiada es la de “solidaridad”,<sup>36</sup> al parecer se pretende proveer la base comunicativa que permite a los individuos —aislados entre sí por la relación jurídica— volver a encontrarse en el marco abarcador de una comunidad moral. Sin embargo, en las partes restantes del “sistema de moralidad”, Hegel ya no prosigue el fructífero razonamiento que con ello había iniciado; es más, en este punto se rompe de repente el hilo de argumentación relativo a la teoría del reconocimiento, y el texto se limita a partir de allí a presentar los elementos institucionales que tienen el propósito de caracterizar la relación política de la “moralidad absoluta”. De esta manera, las dificultades y los problemas que el análisis reconstructivo de Hegel había dejado ya en los niveles anteriores sin respuesta en términos materiales permanecen hasta el final del texto sin resolver.

Pues entre las indeterminaciones que caracterizan el “sistema de moralidad” en su conjunto, está primero la cuestión de en qué medida se pretende reconstruir efectivamente la historia de la moralidad humana sobre la base del hilo rector lógico del desarrollo de las relaciones de reconocimiento, porque a esto se opone evi-

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>34</sup> Véase en general sobre la concepción del crimen que Hegel tuvo en Jena Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, op. cit., pp. 100 y ss.

<sup>35</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 50.

<sup>36</sup> Así entiendo la propuesta de Andreas Wildt: véase Andreas Wildt, “Hegels Kritik des Jakobinismus”, en Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt del Meno, 1970.

dentamente el hecho de que el marco de referencia aristotélico en sí no es en absoluto lo suficientemente diferenciado como para poder distinguir con bastante claridad entre diversas formas del reconocimiento intersubjetivo. Ciertamente que la argumentación en muchos puntos sugiere distinguir en términos sistemáticos entre tres formas de reconocimiento recíproco con relación tanto al "cómo" como al "qué" del reconocimiento: en la relación de reconocimiento afectivo de la familia el ser humano es reconocido como individuo de necesidad; en la relación de reconocimiento cognitivo-formal del derecho, como persona con capacidad jurídica, y finalmente, en la relación de solidaridad, afectivo-racional y madura en el aspecto emocional, como sujeto singular. Pero en el texto, con respecto a esa teoría de niveles de reconocimiento social faltan, por otro lado, con demasiada evidencia, los conceptos complementarios referentes a la teoría de la subjetividad —es decir, las diferenciaciones categoriales entre diversos conceptos de persona— como para admitirla sin lugar a dudas como cierta. La segunda dificultad que el "sistema de moralidad" deja sin resolver resulta de la pregunta por la importancia del "crimen" dentro de la historia de la moralidad. Hay muchos factores a favor de la tesis de que Hegel concedió a los actos criminales un papel constructivo en el proceso de formación moral debido a su capacidad de desatar aquellos conflictos sociales que son los que advierten a los sujetos sobre las relaciones de reconocimiento subyacentes; pero si esto fuera así, en el movimiento del reconocimiento al momento de "lucha" le correspondería, pues, una función no sólo negativo-transitoria sino también positiva, es decir, formadora de conciencia. Sin embargo, esto es contradicho por el hecho de que Hegel deja los diferentes crímenes en el aspecto teórico en general sin la suficiente motivación como para que puedan ocupar semejante lugar sistemático en su argumentación; si en la construcción de la teoría les hubiese correspondido a los conflictos sociales efectivamente ese fuerte papel de producir un saber sobre la reciprocidad de las reglas de reconocimiento específicas, entonces habría sido preciso explicar su estructura interna con mayor detalle en los aspectos teórico y categorial.

En este sentido, el "sistema de moralidad" apenas está aludiendo al modelo teórico que Hegel elabora en Jena para poder aplicar la historia de la moralidad humana; por otra parte, las tendencias de este enfoque, que aparece dado sólo en sus trazos más generales, ya bastan para explicar las consecuencias sociales que pueden derivar de esta parte de su obra. Al proyectar el motivo del reconocimiento en el estado de una guerra entre los hombres —en el cual se basaron Maquiavelo y Hobbes— Hegel preparó la posibilidad de una reinterpretación del concepto de "lucha social" que iba a hacer época, por así decirlo; pues a la dimensión de acción del conflicto —la oposición social entre los sujetos— se le atribuye, además de ser la base motriz moral, el potencial de un proceso formativo que conduce de forma gradual a conocimientos cada vez más profundos sobre las condiciones estructurales previas del reconocimiento recíproco. Sin embargo, precisamente aquella tradición de pensamiento que más debería haber aprendido de este modelo de pensamiento de una "lucha por el reconocimiento" nunca hizo de él un uso sistemático real; pese a que todo en la historia de la Teoría Crítica de la sociedad parece enfocar hacia el concepto de "lucha social", éste apenas ha sido sometido alguna vez a un análisis de mayores alcances.

## 4.

Hegel prosiguió hasta el fin de su período de Jena el programa de filosofía social que en su "sistema de moralidad" apenas se encuentra trazado en sus contornos; en los esbozos de cátedra sobre la "filosofía real" hace de su importante conocimiento incluso un uso mucho más plausible, en tanto plantea que los diferentes niveles de reconocimiento recíproco se encuentran mediados entre ellos en cada caso por una nueva forma de lucha moral. Sin embargo, también en esos textos el marco de la teoría de la acción en que el pensamiento de Hegel se movía antes ha sido reemplazado

por aquella sistemática de una filosofía de la conciencia que en adelante va a ser determinante para él. Finalmente, en la *Fenomenología del espíritu*—el escrito teórico con que Hegel concluye su obra de Jena y define el rumbo de su trabajo futuro— la dimensión de acción de la lucha por el reconocimiento ha perdido en general su importancia abarcadora, y conserva sólo la función reducida de formar la conciencia de sí mismo; además, el movimiento conflictivo del reconocimiento—limitado al nivel único de la disputa entre amo y esclavo— está tan ligado a la experiencia de la reafirmación práctica en el trabajo que su lógica peculiar misma tuvo que perderse casi por completo de vista.

Superados por la importancia sistemática de la *Fenomenología del espíritu*, los anteriores proyectos de Hegel sobre la problemática de la moralidad pudieron caer fácilmente en el olvido. Es también por eso que su teoría del reconocimiento no tuvo relevancia en la historia de la recepción sino en su forma reducida que había adquirido al final en Jena; su idea de una "lucha por el reconocimiento" no pudo ejercer influencia en la historia del pensamiento social-filosófico más que en la forma de aquella dialéctica de amo y esclavo. Marx—quien podía conocer la *Fenomenología del espíritu* pero no los manuscritos de Jena—desarrolló en los "Manuscritos parisenses" su teoría de la lucha de clases sólo desde la perspectiva teórica que le era familiar por el famoso capítulo sobre "dominación y servidumbre"<sup>37</sup> por eso sucumbió ya al principio de su obra a la problemática tendencia de reducir la lucha de las clases sociales al significado único del conflicto de intereses económicos, sin respetar de manera adecuada sus otros contenidos morales. Este reduccionismo temprano surtió efecto en el pensamiento de Marx hasta el final: en todas aquellas partes donde él, aun después de su viraje hacia el análisis del capital, quería atribuir todavía un papel productivo en el proceso histórico a la lucha de clases

<sup>37</sup> Acerca de la recepción de la dialéctica de "amo y siervo" de Hegel, véase Thomas Meyer, *Der Zeitgeist der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg/Ts., 1973, especialmente cap. A 2, pp. 44 y ss.

en lugar de sacrificarla ante enfoques de explicación mecanicistas, su teoría permaneció en una tensión no resuelta entre un simple utilitarismo y un modelo expresionista de acción. Marx, en su obra madura, o concibió la lucha de las clases sociales—como en los escritos sobre la teoría de la economía— como la forma práctica de arreglar un antagonismo de intereses que se encuentra objetivamente preestablecido en la estructura de la división social del trabajo, o la presentó—como en sus obras histórico-políticas— a modo de sucesos dramáticamente intensificados, en los cuales las convicciones culturales de los grupos oprimidos se expresan con creatividad,<sup>38</sup> no obstante, nunca examinó de manera sistemática en sus trabajos el supuesto de que en esos conflictos sociales pudiera tratarse también de normas morales tales que regulen las relaciones de reconocimiento recíproco entre los integrantes de una sociedad. Por lo tanto, durante toda su vida Marx tampoco fue capaz de arraigar las metas normativas de su teoría propia en el mismo proceso social que constantemente tenía en mente bajo la categoría de la "lucha de clases".

Los contratiempos del inicio se han reproducido de modo sistemático en toda la historia de la Teoría Crítica de la sociedad. Siempre, ya sea por parte de Horkheimer, Sartre o Herbert Marcuse, en la elaboración de la teoría se descuidó el material de los conflictos morales en las luchas sociales, aunque cada uno de ellos lo conocía de forma pre-teórica;<sup>39</sup> por eso, los análisis críticos mismos jamás podían ser comprendidos como un elemento reflexivo de los conflictos sociales en que la lucha por el reconocimiento prosiguió sobre la base de las relaciones de intercambio social

<sup>38</sup> Acerca de esta teoría alternativa sobre la lucha de clases en los análisis históricos de Marx, véase John F. Rundell, *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, 1987, pp. 146 y ss.

<sup>39</sup> Una excepción son, sin embargo, los ensayos político-filosóficos de Sartre: véase a manera de ejemplo, Jean-Paul Sartre, "Betrachtungen zur Judenfrage", en *Drei Essays*, Frankfurt del Meno, 1960. También hay ideas centrales sobre la estructura interna moral de las luchas sociales en Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, op. cit.

existentes. Hoy en día, cuando en todas partes del mundo se perfilan las formas más diversas de conflictos sociales, en las que se trata expresamente del reconocimiento jurídico, social o cultural de reclamaciones de autonomía, la Teoría Crítica de la sociedad ya no puede darse el lujo de seguir con semejante ceguera categorial; es posible que la reflexión retrospectiva sobre la obra temprana de Hegel ayude a descubrir esa lógica moral en la que tal vez estas luchas estén unidas entre sí de manera subterránea.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCH, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, en *Gesamtausgabe*, t. 6, Fráncfort del Meno, 1961 [trad. esp.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980].
- BORKENAU, Franz, *Betrachtungen zur Judenfrage*, París, 1934.
- BUCK, Günther, "Selbsterhaltung und Historizität", en Hans Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diogenese der Moderne*, Fráncfort del Meno, 1976.
- FICHTE, Johann Gottlieb, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", en *Fichtes Werke*, t. III, Berlín, 1971 [trad. esp.: *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994].
- FREYER, Hans, *Machiavelli*, Weinheim, 1986.
- GIUSTI, Miguel, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg, 1987.
- HABERMAS, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Fráncfort del Meno, 1968 [trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986].
- , *Theorie und Praxis*, Fráncfort del Meno, 1971 [trad. esp.: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit*, Hamburgo, 1967 [trad. esp.: *El sistema de la ética*, Buenos Aires, Quadrata, 2006].
- , *Werke* (Theorie-Werkausgabe), Fráncfort del Meno, 1970.
- DESARROLLO MORAL Y LUCHA SOCIAL 223
- HENRICH, Dieter, *Hegel im Kontext*, Fráncfort del Meno, 1971 [trad. esp.: *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1990].
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Neuwied y Berlín, 1966 [trad. esp.: *Leviathan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980].
- HORSTMANN, Rolf-Peter, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, t. 2, Fráncfort del Meno, 1975.
- IRING, Karl-Heinz, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 71, 1963-1964, pp. 38 y ss.
- KERSTING, Wolfgang, "Handlungsmächtigkeit — Machiavellis Lehre vom politischen Handeln", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1988, vol. 3/4, pp. 235 y ss.
- KOJEVE, Alexandre, *Hegel. Kommentare zur Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort del Meno, 1975.
- LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, en *Werke*, t. 8, Neuwied y Berlín, 1967 [trad. esp.: *El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1978].
- MAQUIVELLO, Nicolás, *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlín, 1972.
- , *Der Fürst*, Stuttgart, 1961 [trad. esp.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2008].
- MEYER, Thomas, *Der Zwiespalt der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg/Ts., 1973.
- MÜNKLER, Herrfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Fráncfort del Meno, 1984.
- RIEDEL, Manfred, "Hegels Kritik des Naturrechts", en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Fráncfort del Meno, 1969, pp. 42 y ss.
- RUNDELL, John F., *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, 1987.
- SARRRE, Jean-Paul, *Drei Essays*, Fráncfort del Meno, 1960.
- SIEP, Ludwig, "Der Kampf um Aneknennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", en *Hegel-Studien*, vol. 9, 1974, pp. 155 y ss.

—, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo y Múnich, 1979.

Widbr, Andreas, "Hegels Kritik des Jakobinismus", en Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt del Meno, 1970.

—, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Licht seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.

## V. JUSTICIA Y LIBERTAD COMUNICATIVA. REFLEXIONES EN CONEXIÓN CON HEGEL \*1

En el ámbito universitario parece existir actualmente un amplio consenso con respecto a las cualidades que deben tener las teorías de una teoría de la justicia social: si bien en algunas partes pueden existir aún resistencias a algunos elementos de semejante concepción general de justicia, en términos generales existe consenso sobre el procedimiento de su fundamentación y su objeto central. Como instancia de justificación normativa se supone, en la mayoría de los casos, una situación de deliberación en la que los potenciales integrantes de la sociedad respectiva se ponen de acuerdo de manera real o ficticia, bajo condiciones de imparcialidad, sobre los principios morales que regirán en el futuro sus relaciones de cooperación; en ello, el precepto de imparcialidad del procedimiento se toma por una garantía de que los resultados obtenidos sean generalmente aceptables, al igual que la regla de involucrar a todos los integrantes de la sociedad. El mismo con-

\* Este trabajo fue publicado originalmente en Michael Quante, Barbara Mecker y Georg Mohr (eds.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn, Mentis, 2004, pp. 213-227.

1 Las reflexiones en torno de una teoría de la justicia que estoy planteando aquí en conexión con trabajos anteriores deben a los estudios de Ludwig Siep—referentes a la historia de la teoría y sistemáticos— más de lo que puede manifestar a través de indicaciones o notas al pie. De la misma manera que en el inicio de mis propias contribuciones a la teoría del reconocimiento estuvo presente su gran estudio sobre la *Filosofía del espíritu* de Hegel, redactada en Jena (Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Friburgo y Múnich, 1979), el presente artículo ha sido nuevamente influido por las reflexiones de Siep (Ludwig Siep, "Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels", en *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, ed. de R. Schnücker y U. Steinvoth, Berlín, 2002, pp. 41-56).



independencia de la figura aparece como algo *determinado*, como algo *para otro*, pues es algo *desdoblado*; y, en este sentido, la *superación* de la escisión se lleva a cabo por medio de un otro. Pero, dicha superación se da también en ella misma, ya que cabalmente aquella fluidez es la sustancia de las figuras independientes; pero esta sustancia es infinita; por consiguiente, en su subsistencia misma es la figura el desdoblamiento o la superación de su ser para sí.

Si distinguimos más de cerca los momentos que aquí se contengan, vemos que tenemos como *primer momento* la *subsistencia* de las figuras *independientes* o la represión de lo que es la diferencia en sí, es decir, el no ser en sí y el carecer de subsistencia propia. El *segundo momento* es la *sujección* de aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia. En el primer momento la figura subsistente es: como algo *que es para sí* o sustancia infinita en su determinabilidad; se aparece en contra de la sustancia universal, niega esta fluidez y continuidad con ella y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal, sino que más bien se mantiene al dissociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola. En el médium fluido universal, que es un despliegue *quieto* de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como *proceso*. La fluidez simple y universal es *el en sí* y la diferencia entre las figuras *lo otro*. Pero esta fluidez deviene ella misma, por medio de esta diferencia, *lo otro*; pues ahora es *para la diferencia*, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como *lo vivo*. Pero esta *inversión* es, por ello, a su vez, *la inversión en sí misma*; lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma supera precisamente por ello su *oposición con respecto a lo otro*, por la que es *para sí*; la unidad consigo misma que se da escabalmente la *fluidez* de las diferencias o la *disolución universal*. Pero, a la inversa, la superación de la subsistencia individual es también su producción. En efecto, como la *esencia* de la figura individual es la vida universal y lo que es para sí es en sí sustancia simple, al poner en sí lo otro supera esta *simplicidad* o su esencia, es decir, la desdobra, y este desdoblamiento de la fluidez diferenciada es precisamente el poner la individualidad. Por tanto, la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros. De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente

desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros. El elemento fluido es él mismo solamente la *abstracción* de la esencia; en otras palabras, sólo es *real* como figura; y al articularse en miembros desdobra, al mismo tiempo, lo articulado o lo disuelve. Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.

### [3. El yo y la apetencia]

En cuanto que, partiendo de la primera unidad inmediata y pasando por los momentos de la configuración y del proceso de retorno a la unidad de estos dos momentos y, con ello, a la primera sustancia simple, es que esta *unidad reflejada* es otra que la primera. Frente a aquella unidad *inmediata* o expresada como un *ser*, esta segunda es la unidad *universal*, que tiene en ella, como superados, todos estos momentos. Es el *género simple*, que en el movimiento de la vida misma *no existe para sí* como esto *simple*, sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género.

Ahora bien, esta otra vida, para la que el *género* es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*; a lo largo de su experiencia, que ahora hay que pararse a considerar, este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue que hemos visto en la vida.

El simple yo sólo es este género o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la *esencia negativa* de los momentos independientes que se han configurado; por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como *vida independiente*; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*.

Pero, en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experien-

cia de la independencia de su objeto. La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia, y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y éste tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia. En la vida, que es el objeto de la apetencia, la negación o bien es en un otro, a saber, en la *apetencia*, o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como su *naturalidad inorgánica universal*. Pero esta naturalidad universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*. La *autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*.

Solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí: *d)* el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. *b)* Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. *c)* Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Es un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente. La figura diferenciada solamente vive y supera indudablemente su propia independencia en el proceso de la vida misma, pero al desaparecer su diferencia también ella deja de ser lo que es; el objeto de la autoconciencia, en cambio, sigue siendo tan independiente en esta negatividad de sí mismo; y, de este modo, es para sí mismo género, fluidez universal en la peculiaridad de su propia distinción; es una autoconciencia viva.

Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de

sí misma en su ser otro: el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.

#### A. INDEPENDENCIA Y SUJECCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA; SEÑORIO Y SERVIDUMBRE

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento *del reconocimiento*.

##### [1. La autoconciencia duplicada]

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en *primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra esencia*; en *segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro.

Tiene que superar este *su ser otro*; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; en primer lugar, debe tender a superar *la otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma.

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido, pues, en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en segundo lugar, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este *su ser* en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro.

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como *el hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra*; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.

El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es un hacer tanto *hacia sí* como *hacia lo otro*, sino también en cuanto que ese hacer, como indivisible, es tanto *el hacer de lo uno* como *el de lo otro*.

En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es *para sí* y su fuera de sí es *para él*. Es para él para lo que *es* y *no es* inmediatamente otra con-

ciencia; y también para él es este otro para sí solamente cuando se supera como lo que es para sí y es para sí solamente en el ser para sí del otro. Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente.

Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Este proceso representará primeramente el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.

## [2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas]

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el *ser de la vida*—pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en amiguijar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.

Pero la *presentación* de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su

modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida. Esta presentación es el hacer *duplicado*; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, *el hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.

Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha. Superan su conciencia puesta en esta esencialidad ajena que es el ser allí natural o se superan a sí mismos, y son superados como *extremos* que quieren ser para sí. Pero, con ello, desaparece del juego del cambio el momento esencial, consistente en desintegrarse en extremos de determinabilidades contrapuestas; y el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muert-

tos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas. Su hacer es la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual *subleva* de tal modo que *mantiene y conserva* lo superado, sobreviviendo con ello a su llegada a ser superada.

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es* o conciencia en la figura de la *coseidad*. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.

### [3. Señor y siervo]

#### [a) El señor]

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que

no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseridad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con *la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*. Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercambiado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el hábito de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella. Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino insencial. Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.

Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que

constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza del ser *para sí* como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.

La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera* de sí. Y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señor revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repeñida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.

### [β) El temor]

Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, *la verdad* es, para ella, la *conciencia independiente y que es para sí*, pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella*. Sin embargo, tiene *en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad y del ser *para sí*, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello ha hecho estremecerse cuanto habla en ella de *hijo*. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí*, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su *objeto*. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.