



LA DESCOMPOSICION DEL MARXISMO

Reyes Mate

Para que las grandes melodías filosóficas o morales del socialismo puedan hoy ser tomadas en consideración, viene a decir Habermas, es necesario que lleguemos a desmontar y reconstruir todo el entramado mediante el cual esas grandes ideas pasan a ser normas y valores de una sociedad. La referencia a Marx puede ser todavía buena, pero a sabiendas de que hay que cambiar el acento: si Marx colocó en las *fuerzas productivas* la pólvora del cambio social, «existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la di-

mensión de la inteligencia moral, del saber práctico, del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de la integración social, en nuevas *relaciones de producción* y que hacen posible el empleo de unas nuevas fuerzas productivas». Con esta valoración original de las relaciones de producción, fruto de procesos sociales de aprendizaje. Habermas entronca con la tradición de la Escuela de Frankfurt.

La *Reconstrucción del materialismo histórico* (*) no es una restauración, lo que siempre connota devoción dogmática, ni es renacimiento, como si la tradición marxista hubiera desaparecido. Es, más sencillamente, «revisión de una teoría que en algunos puntos la necesita, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar apagada».

Que un Jürgen Habermas, el menos marxista de los gran-

des nombres de la Escuela de Frankfurt, se dedique a reconstruir el materialismo histórico, no deja de ser original en unos tiempos en los que el marxismo pierde vigor en las academias filosóficas. Se puede presumir, de todas formas, que el camino de Habermas será muy particular.

Habermas parte de su conocida distinción entre la acción racional-teleológica (el aspecto *funcional* de la acción) y la acción comunicativa, que «no se le puede racionalizar bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de los medios, sino desde la perspectiva moral-práctica de la capacidad de imputación del sujeto de la acción y la susceptibilidad de justificación de la norma de acción», es decir, cuya razón de ser estriba en convencer al sujeto de la bondad de tales normas o valores.

Para entender *si* es posible y *cómo* es posible el cambio de las estructuras de una so-

ciudad, de poca ayuda entretenerse «en las consideraciones sistemáticas», en los mecanismos conocidos del sistema. «Esta es», dice Habermas, «una cuestión más propia del acceso a un nuevo sistema de aprendizaje».

Como se puede colegir la preocupación de Habermas es la construcción de una teoría de la evolución social donde las metas clásicas del socialismo estén basadas en un conocimiento científico del proceso cambiante. Cuatro son, según el autor, las teorías usuales para explicar la evolución social: la teoría de la acción, la teoría funcionalista de los sistemas, la teoría del comportamiento y el materialismo histórico. Cada una de ellas cubre bien un flanco determinado: el de la vida cotidiana, el de los procesos de aprendizaje dirigidos desde el exterior, el de la organización y dirección de la sociedad y el de los movimientos sociales, respectivamente. Pero ninguno de ellos ofrece una teoría de la evolución social comprobable y aceptable.

Habermas se decide por el materialismo histórico como marco general, afirmando que no se ha ahondado suficientemente en los modelos subyacentes a dicha teoría. Precisamente en el capítulo IV, cuyo título coincide con el del libro, hace un pormenorizado análisis de los distintos aspectos de la interpretación materialista de la historia.

Para Marx el trabajo socialmente organizado es la forma específica en que los seres humanos, a diferencia de los animales, reproducen su vida. La cuestión es de saber si el trabajo social caracteriza suficientemente la forma de reproducción de la vida humana. Tras un análisis etnológico, Habermas concluye que ese concepto marxista es apropiado para caracterizar a

los homínidos frente a los primates, pero no explica la reproducción humana de la vida. Los sistemas sociales de roles intercambiables, que se diferencian del poder físico como atributo de la personalidad propio de los primates, supone una acepción social de unas normas de comportamiento acordadas, lo que implica una moralización de los motivos de la acción. Esto no es posible sin el lenguaje, de ahí que el lenguaje y el trabajo definan la reproducción específicamente humana de la vida: «Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad».

Otro concepto ligado al de trabajo social es el de la historia del género humano. Para Habermas el mensaje del materialismo histórico sería el siguiente: los hombres reproducen su vida mediante el trabajo social y, al mismo tiempo, producen su sociedad y crean las condiciones para cambiar a la sociedad y a los mismos individuos. Y para este viaje no hacen falta las alforjas que se suelen colgar del materialismo histórico, tales como que tiene que haber un sujeto de toda la historia, y que ésta tiene que ser unilineal e inflexible y que está abocada a un fin teleológico necesario.

También rebaja el autor la interpretación más o menos determinista que se hace el marxismo de la relación entre la sobreestructura y la infraestructura, para quedarse con la siguiente significación: las innovaciones que producen los cambios resuelven los problemas que han surgido en la base de la sociedad. La identificación de base con estructura económica sólo se da en el capitalismo y funciona como infraestructura sólo en el momento del cambio, luego ya se complican los papeles.

El cuarto concepto analiza-

do se refiere a la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que repiten las posturas clásicas aunque fijándose más que en la descripción del mecanismo en el por qué del cambio social en un determinado momento. Vuelve a huir de todo mecanicismo, insistiendo en la dimensión de la comunicación y explicando que el cambio social se produce «cuando se produce un cambio en la conciencia práctico-moral». Por supuesto que la actuación comunicativa se produce como reacción a los cambios protagonizados por la actuación instrumental y estratégica, «pero en ese desarrollo de la actuación comunicativa», dice, «ésta sigue una lógica propia».

El punto más actual de esta teoría de la evolución social es la constitución de las sociedades de clase. En estas sociedades modernas la integración no se produce ya a través del sistema de parentesco, sino del Estado. La desintegración del sistema de parentesco y la aparición del Estado no se explica mediante la consideración de la estructura sistemática, sino desde un proceso de aprendizaje evolutivo que explica el cambio hacia una forma nueva de evolución social. En efecto, en algunos individuos particulares o en determinados sectores marginales se acumula un potencial cognoscitivo que se expresa en imágenes del mundo, pero con una racionalidad inherente que puede ser comunicada a la sociedad. El gran problema es que estos conocimientos acumulados, que han permitido mayor integración social, han causado también mayores cotas de opresión y explotación que lo que se debe en las sociedades arcaicas. Resulta, a la postre, que las estructuras de la sociedad no pueden legitimar, de hecho, el

cambio de la vida humana que abogaban...

La reconstrucción del materialismo histórico está, pues, constantemente abocada a problemas filosóficos. Como resulta que para Habermas la filosofía ha dejado de ser *prima philosophia* para convertirse en actividad crítica, una especie de metateoría de la ciencia, tampoco parece molestarle que su reflexión se pare allí donde los datos científicos no se aclaran. Afirmar que temas como el del sujeto de la historia o el de la visión de la historia como un conjunto pueden ser obviadas significa, por lo menos, olvidarse de todo el contexto en el que nace la teoría marxista de la interpretación materialista de la historia y que el materialismo histórico trata de responder: ¿Por qué el hombre, afirmado como sujeto histórico, no es el sujeto real de la historia, ya que buena parte de ella transcurre como si el hombre, en vez de agente, fuera el paciente de la misma? Y, ¿cómo explicarse la responsabilidad del hombre cuando se cuartea a la historia en trozos inconexos? Estas son preguntas filosóficas, efectivamente, pero son las cuestiones que han dado sentido al tema de la filosofía de la historia.

La obsesión de Habermas por reducir el quehacer técnico-instrumental a sus proporciones, distintas e inconfundibles con las de la actuación comunicativa, no parece que le garantice un espacio suficiente para entroncar con la tradición filosófica de las cuestiones del materialismo histórico. Buscar el destilado racional y operativo de las cuestiones filosóficas tiene este riesgo de marginar la punta más aguda del problema.

Huelga decir que la aventura de buscar lo racional y operativo del concepto es la parte

más original e importante del libro cuya envergadura hay que medirla más como una aproximación metodológica que por sus contenidos. El libro de Habermas es de los importantes. La traducción de la obra plantea problemas muy específicos. Habermas escribe un alemán conceptualista y difícil; traducido al castellano resulta hortera, barroco y petulante, cuando no ininteligible. No me refiero a la traducción material que es, en general, correcta, sino al problema de fondo de toda traducción filosófica, que necesita mayor sentido creativo.

(*) Jürgen Habermas: *Reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus. Madrid, 1981.

EL EXTRAÑO CASO DEL PROF. FEYERABEND

Alberto Elena

Cuando, allá por los años veinte, Erich von Stroheim comenzó a poblar con sus corrosivas películas las pantallas de los Estados Unidos, no tardó en hacerse acreedor de un título poco común: «El hombre al que a usted le gustaría odiar». Pues bien, parece como si ahora Paul K. Feyerabend —otro vienés— anhelase tal gloria. Y, a la vista de los hechos, cabe pensar que ciertamente lo ha conseguido. Raro es el honorable especialista en la materia cuyas iras no haya logrado despertar este osado autor de panfletos contra el método, la metodología de la ciencia y tantas

otras cosas. Contados son los que han logrado reprimir su natural inclinación a tomar la pluma y desenmascarar públicamente su impostura. El destino se ha encargado de hacer lo demás, enviando al otro mundo a su único gran aliado: Imre Lakatos. Y, no obstante, cabría preguntarse más: ¿Es nuestro autor realmente digno de tan singular fortuna? ¿Cómo es posible que un representante de un gremio de tan escasa implantación social como es el de los filósofos de la ciencia haya alcanzado estas cotas de popularidad? Intentemos bucear en las razones del extraño caso del Prof. Feyerabend.

Tratado contra el método (*) aparece en nuestro país cuando en los escaparates de las librerías de todo el mundo se ven ya los diversos volúmenes de los *Philosophical Papers*, de Paul K. Feyerabend. Contra viento y marea su obra ha acabado convirtiéndose en un clásico de la moderna filosofía de la ciencia. Algún mérito debe, por lo tanto, de haber en ella más allá de las provocaciones y las *boutades*.

El lector que en 1974 se enfrentase con la primera traducción al castellano de un ensayo de Feyerabend (su artículo *Against Method*, editado en forma de libro por Editorial Ariel) difícilmente podría haberse formado una idea adecuada del mismo a menos que tuviera ya un cierto conocimiento de los escritos anteriores del autor. *Contra el método* era, de alguna manera, el colofón de una brillante serie de artículos en los que Feyerabend había procedido a dismantelar los dogmas más queridos de los metodólogos positivistas de la vieja guardia. El blanco principal de sus críticas era la teoría de la explicación suscrita por éstos (en su versión Hem-