

Sergio Sevilla

Crítica, historia y política

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Colección dirigida por:
Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla y Jenaro Talens

Índice

| | |
|--------------------|----|
| Introducción | 11 |
|--------------------|----|

PRIMERA PARTE ESTRATEGIAS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA

| | |
|---|-----|
| 1. La transformación materialista de la filosofía trascendental .. | 19 |
| —2. La Teoría Crítica y los procesos de modernización | 44 |
| —3. La construcción de la identidad personal: Th. W. Adorno . | 63 |
| —4. El «compromiso ontológico» de la Teoría Crítica. Marx y la lógica de la emancipación | 79 |
| 5. Teoría Crítica y racionalidad | 101 |

SEGUNDA PARTE NOCIÓN DE HISTORIA

| | |
|---|-----|
| 6. Razón e Ilustración: los tópicos de una crisis | 123 |
| 7. Lo imaginario en la comprensión de la Historia | 140 |
| 8. La comprensión de la Historia: del conocimiento a las prác- ticas | 160 |
| 9. La experiencia en los márgenes de la razón | 188 |

TERCERA PARTE NOCIÓN DE POLÍTICA

| | |
|---|-----|
| 10. Política y argumentación racional | 215 |
| 11. Tolerancia y modernidad | 229 |
| 12. ¿Es pensar lo político una aporía? | 249 |
| —13. La transformación del espacio de lo político | 268 |

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Sergio Sevilla
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 33.457-2000
I.S.B.N.: 84-376-1854-1
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

4. El «compromiso ontológico» de la Teoría Crítica. Marx y la lógica de la emancipación

HACIA UNA RECUPERACIÓN DE LA PERSPECTIVA PRÁCTICO-CRÍTICA

Pensar de nuevo la herencia de Marx, cuando no sólo ha muerto el «socialismo real» sino también el diagnóstico de un fin de la historia como liberalismo sin fin, no es más difícil hoy de lo que fue en cualquier otro momento del siglo que acaba de terminar. Cuando a partir de los años treinta Adorno y Horkheimer llamaron al marxismo «Teoría Crítica» para liberarlo de la carga del *Diamat* oficial, la dificultad teórica residía en entender y practicar como crítica la teoría que, en los países del este, al menos, funcionaba como ideología. No era aquélla una tarea más sencilla que la actual.

En contra de la opinión de Chomsky¹, tampoco la desaparición del marxismo soviético hace las cosas más claras: simplemente coloca

¹ Chomsky ha defendido en diferentes contextos la irrelevancia para el marxismo presente del hundimiento del sistema de los países del este: «otra idea que también está de moda es que acabamos de vivir una etapa de enfrentamiento entre la democracia capitalista liberal y el socialismo, cuyo desenlace ha sido una victoria clamorosa de la primera. Esta descripción tiene también escasa relación con la realidad... la Unión Soviética, desde 1917, ha estado aún más alejada del socialismo que los Estados Unidos y sus aliados de la democracia capitalista, que ya es mucho decir». N. Chomsky, «Horizontes de libertad y justicia», recogido en *La izquierda. Visión desde distintos continentes*, Barcelona, Alternativa/Fundació Alfons Comins, 1993, pág. 36. Esta tesis depende, naturalmente, de su análisis teórico del socialismo real, que puede verse también de forma desarrollada en su *World Orders Old and New* de 1994, versión española como *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, trad. de C. Castells, Barcelona, Grijalbo, 1996.

la dificultad en otro lugar; la obra de Marx debe ser pensada tomando distancias respecto del marxismo soviético, cuyo fracaso no puede entenderse como una especie de falsación popperiana de aquélla, pero tampoco puede pensarse con independencia de su voluntad de transformar el mundo²; la praxis es su designio constitutivo.

No es, sin embargo, mi propósito confrontar la teoría de Marx con su historia efectual en el pensamiento y en la política del siglo XX, en la medida en que sea acertado decir con Hobsbawm que éste terminó en 1989. Resulta más urgente, en mi opinión, averiguar qué propuestas nos hace el pensamiento de Marx para una *teoría crítica* en el presente, cuando la «ilusión» de que habla Furet forma parte del pasado³.

Asumo con Hegel que la tarea de la *teoría* consiste en captar su tiempo en conceptos; asumo con Marx que la teoría se convierte en *crítica* cuando entiende su propia historicidad y se hace cargo de su función práctica en la configuración del futuro. Del modo concreto de entender estos dos supuestos depende la forma que cobre nuestra afirmación de la presencia de Marx o, lo que es equivalente, la posibilidad de esclarecer el sentido de una *teoría* entendida como *crítica* en el momento presente. Comenzaré por realizar algunas reflexiones sobre conceptos filosóficos centrales que pueden contribuir a ese esclarecimiento.

Marx hizo propia la dialéctica de Hegel como posición que permite pensar la evolución de la razón en la historia, y la posibilidad de equiparar el proceso de racionalización social a un proceso de emancipación de la especie humana. El propósito de una reformulación «naturalista» o «materialista» de la dialéctica, el objetivo de liberarla de la «mistificación» que en ella produce el idealismo, se expresa reiteradamente en los escritos de Marx desde los *Manuscritos de 1844* hasta *El capital*⁴.

² Un análisis extraordinariamente lúcido de este tema puede encontrarse en el libro de A. Wellmer, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, col. Frónesis, 1996. Véase especialmente el capítulo I, 3: «¿Significa el fin del “socialismo real” también el fin del humanismo marxiano?»

³ El análisis de François Furet, al contrario que Chomsky, subraya la conexión del comunismo con las elaboraciones intelectuales y filosóficas de los siglos XIX y XX. Aunque las degrade a la función de teología secularizada, reconoce la vinculación cuando afirma que «el leninismo tiene cierto pedigrí filosófico». F. Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, F.C.E., 1995.

⁴ La voluntad de Marx es patente en las páginas dedicadas a la crítica de la *Fenomenología del Espíritu*, en los *Manuscritos de París* de 1844. Pero la temática no se reduce al trabajo del «joven Marx». La inversión de la dialéctica reaparece en el apartado dedicado a «El método de la economía política», en los *Grundrisse* de 1857-1858, y tiene una última aparición en *El capital*, vol. I, epílogo a la 2.^a edición.

Es, sin embargo, el abandono de la dialéctica casi el único punto de consenso entre las dos formas de marxismo, a mi juicio, más relevantes en el debate filosófico presente: la de Antonio Negri y la de Jürgen Habermas.

En la obra de Habermas encontramos tres formulaciones de la herencia de Marx⁵, correspondientes a tres décadas distintas y a tres momentos en el despliegue de su propia posición; en ninguno de ellos cuenta la dialéctica como otra cosa que una hipoteca hegeliana en la obra de Marx que, no obstante, puede dejarse de lado para retomar su materialismo, o su sustitución de la noción de «Espíritu» por la noción de «trabajo», cuya racionalidad técnica ha de encontrar su límite y su complemento en la noción de «razón comunicativa». El «giro lingüístico» de la teoría crítica deja la dialéctica en el interior del paradigma abandonado de la filosofía de la conciencia. Se hace preciso entonces poner límites a la «razón instrumental», la razón que optimiza los medios sin cuestionar los fines, que depende del modelo de la aplicación tecnológica de las ciencias y que Hegel situó como estadio previo a la dialéctica, propio del «pensar del entendimiento». Para ocupar el espacio abandonado por la dialéctica como saber de fines, necesita Habermas elaborar un recambio que permita la crítica de las racionalizaciones opresivas y no emancipatorias. Para ello elabora la noción de «razón comunicativa» que, en este sentido al menos, absorbe una parte de la función que tuvo la dialéctica en el paradigma clásico; a la economía política, como ciencia positiva elaborada por Smith y Ricardo, oponía Marx la *crítica* de la economía política que proponía como método una inversión materialista de la dialéctica de Hegel. La «razón comunicativa», como postulado de la sociología de la acción en el ámbito del mundo de la vida, señala los límites, y realiza, por tanto, la «crítica» en el sentido kantiano de la validez de la racionalidad de los sistemas.

Algo se ha perdido, sin embargo, de la noción marxiana de «crítica» cuando se la sustituye por el modo kantiano de entenderla como una reflexión acerca de los límites dentro de los cuales es válida una lógica determinada. La tarea de la «crítica» kantiana es trazar un mapa de

⁵ Véase al respecto J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, I, 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1968; trad. cast. rev. por J. Vidal Beneyto, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982. Una segunda elaboración de Marx aparece en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 1, 1. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; trad. de I. Nicolás y R. García Cotarelo, *Sobre la reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981. Y una lectura sobre claves sociológicas nuevas puede verse en J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, Band 2, cap. VIII, 2, trad. de M. Jiménez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

la razón; el propósito de la «crítica» marxiana es detectar la contradicción del subsistema económico para ubicar la práctica transformadora. La renuncia a la dialéctica no se produce sin consecuencias para el significado de la *teoría crítica*.

No sería adecuado, no obstante, correlacionar el nivel de presencia/ausencia de la dialéctica con el de radicalidad política de la teoría crítica; la propuesta de A. Negri se presenta explícitamente como un materialismo sin dialéctica, que reivindica el paradigma de Spinoza. Pero la relación entre la noción de «praxis» y el modo de concebir y ejercer la teoría como «crítica» resulta afectado, también en este caso, por un rechazo de la dialéctica, cuya fuerza en la obra de Marx es, a mi juicio, mayor de lo que se reconoce.

No es tanto una cuestión de radicalidad del análisis político como una distribución de conceptos lo que hay en juego. En el caso de Habermas, la crítica de la sociedad no pasa por un cambio del sistema sino por una limitación de su lógica, que deja libre las esferas del «mundo de la vida» para organizarse de acuerdo con *otra* lógica, la de la acción y la razón comunicativas. Por el contrario, la posición política de Negri niega la viabilidad del capitalismo y ve en la aparición del obrero social las condiciones, presentes en este fin de siglo, del comunismo como movimiento real. La posición de Habermas se compromete filosóficamente con una concepción de la razón que supone un kantismo renovado. La posición de Negri lo hace con una ontología materialista de cuño spinoziano, y hace depender de ese «compromiso ontológico» de lo político la posibilidad de un análisis radical⁶. Ambas posiciones convergen, sin embargo, en el carácter superfluo de la dialéctica para el análisis político crítico. Sin embargo, la eliminación de la dialéctica altera profundamente el significado de algunas de las nociones clave de la obra de Marx. De la interpretación que de ella realicemos sigue dependiendo la dirección filosófica y política que hoy adquiera la teoría crítica.

⁶ En su crítica de H. Arendt denuncia Negri la «ambigüedad conexas con la acepción heideggeriana del ser», como raíz del extravío de sus análisis políticos; A. Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, pág. 37, trad. de C. de Marco, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1994. A esa ambigüedad opone la exigencia de que «el principio constituyente sea ontológicamente radicado», *op. cit.*, pág. 40. En el mismo lugar ubica la raíz de sus diferencias con Habermas en «su tibia filosofía» y su «lento transcendentalismo». No es frecuente encontrar una tan directa vinculación de la elaboración filosófica con el análisis político. Si aceptamos esa vinculación directa, habría que dudar que la supresión de la dialéctica pueda realizarse sin consecuencias para el análisis político.

Desde mi punto de vista, las *Tesis sobre Feuerbach* constituyen el punto de partida de la Teoría Crítica por cuanto en ellas acontecen tres gestos teóricos definitorios: a) asumida la crítica materialista de Feuerbach a Hegel, Marx toma distancias respecto de «todo el materialismo anterior» por haber ignorado el carácter central de la acción; b) esa distancia se mide, sin embargo, no tanto por la adopción de un compromiso ontológico con el materialismo como por la ruptura que la noción de «práctica» introduce en la concepción objetivista de la epistemología moderna en su conjunto; c) de la forma concreta en que Marx elabora la noción de «praxis» depende el sentido del proyecto transformador que enuncia la tesis undécima, y que distingue a la teoría crítica respecto del carácter interpretativo de cualquier filosofía anterior.

Lo que Marx rechaza del materialismo previo es una concepción objetivista de la realidad en la que no existe el espacio de la actividad humana concebida como práctica; este concepto, desarrollado por el idealismo, ha de ser recuperado y liberado del carácter «abstracto» que en ese contexto tiene. Se trata de recuperar la «actividad real» (*wirkliche Tätigkeit*) en tanto «actividad objetiva» (*gegenständliche Tätigkeit*), es decir, actividad que produce objetos y, por tanto, transforma el mundo. La tesis de Marx no tiene sólo, ni primariamente, un carácter ontológico: es, sobre todo, una tesis epistemológica que altera de modo radical el teoreticismo de la filosofía anterior. Tal como la formula, la tesis cuestiona una manera de concebir la relación del sujeto con el objeto que privilegia la perspectiva del *Theorein*, como modelo de la relación del hombre con el mundo, desde Aristóteles hasta Hegel, y que no habría sido alterada por «el materialismo anterior», Feuerbach incluido. El materialismo como tesis ontológica es necesario, pero insuficiente para proponer una teoría transformadora de la realidad.

De los tres tipos de actividad delimitados por Aristóteles (*Theoría, Praxis y Poíesis*), la tradición filosófica, incluida la materialista, habría privilegiado la primera. Si, en cambio, concebimos la relación hombre-mundo, sujeto-objeto, desde el modelo de la *praxis*, las nociones filosóficas alteran sus relaciones mutuas y con el mundo. Por no haberlo hecho así, el materialismo anterior hasta Feuerbach «no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, práctico-crítica»⁷. La actuación revolucionaria, para Marx, no depende, por tanto, del materialismo como tesis ontológica, sino de la comprensión de la actuación «práctico-crítica» (*praktisch-kritischen Tätigkeit*).

⁷ Marx-Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, 1969, Band 3, pág. 5.

Es digno de notar, además, el nuevo sentido que adquiere, a partir de ese momento, la noción de «crítica». Además de las diferencias que establece con el proceder de los «críticos» de la izquierda hegeliana, la transformación respecto al uso kantiano de la palabra es radical; la «crítica» no es ya una actividad metateórica que mide el alcance y la validez de una teoría científica, y enuncia sus condiciones de posibilidad; la «crítica», trasladada del primado del *theorein* al de la *praxis*, altera su contenido conceptual y de ejercicio y se hace sinónimo de «actuación revolucionaria» (*revolutionären Tätigkeit*). La transformación praxica de la filosofía cambia de raíz su relación con el mundo; y ello la convierte en actuación «práctico-crítica». Es así como Marx señala el sentido de su transformación de la filosofía hegeliana y del materialismo objetivista: la filosofía crítica no es un saber retrospectivo, que mira a lo ya acontecido, a lo dado como objetivo y, como el búho de Minerva, eleva su vuelo al anochecer; no es un saber reconstructivo en el sentido que ha dado a esa expresión Habermas. La *filosofía como crítica* es constitución de nuevos objetos, es transfiguración de lo dado, en la que el sujeto instaura objetos y estados de cosas que no llegarían a existir sin su actuación.

Los efectos de esta transformación de la filosofía en crítica circulan en varias direcciones, pero la primera consecuencia que Marx extrae es de orden epistemológico, y se refiere al cambio de ubicación del *problema de la verdad*. No tiene nada de extraño si se recuerda que ése es también el primer efecto de la «revolución copernicana» producida por la primera *Crítica* de Kant. Esa revolución ya había consistido en hacer dependiente la verdad de un juicio de la *actividad constituyente* del sujeto. La revolución de Marx consiste, a ese respecto, en situar esa actividad fuera del marco de la abstracción lógico-trascendental del idealismo, en la concreción de la acción real del hombre; «demostrar la verdad» no es sólo una cuestión lógica; consiste también en mostrar en la práctica «el poderío» (*Macht*) del pensamiento⁸, es decir, su capacidad de modificar la objetividad real.

Todo ello modifica la concepción preexistente del sujeto, el objeto y la acción; el hecho de que Marx señale en primer lugar el impacto epistemológico muestra hasta qué punto sigue comprometida su perspectiva crítica con los problemas propios de una teoría de la racionalidad. Su revolución «práctico-crítica» da por supuesto el giro copernicano y conserva lo que en él encuentra eficaz: el carácter activo constituyente del sujeto racional, aunque sacado de la abstracción idealista que

⁸ Marx-Engels, *loc. cit.*

lo concibe sólo como racional. La propia tesis materialista no puede entenderse en un sentido precrítico como una afirmación ontológica acerca de la naturaleza de un mundo objetivo ya dado con independencia del sujeto. Sólo desde la perspectiva de la acción del sujeto como constituyente puede recuperarse el materialismo en una perspectiva crítica. Cuando en la tesis tercera critica y reformula «la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias», lo hace precisamente desde la prioridad que otorga a la acción de los hombres para cambiar las circunstancias. *Ello sitúa la teoría crítica en la perspectiva del sujeto activo, que obliga a romper con el idealismo, y a ubicar el materialismo como tesis dependiente reformulada en términos post-kantianos.*

La nueva perspectiva práctico-crítica obliga a dar otro papel y otro contenido, no sólo a la noción de verdad, sino también a la noción de objetividad, que no puede entenderse ya como la noción de algo preexistente que captamos mediante el concepto sino, más bien, como la noción de un algo que, transformado por nuestra acción, producimos.

La *teoría de la objetividad* se convierte en *teoría de la objetivación* y, justo en ese punto, se hace indispensable liberar del idealismo la dialéctica de Hegel.

Marx intenta en varios lugares⁹ extraer el «núcleo racional» de la dialéctica de Hegel, esto es, llevar a cabo una formulación «práctico-crítica» de la dialéctica. En su conjunto, es una tarea que no realizó y, obviamente, no contamos con el equivalente marxiano de la *Ciencia de la Lógica*. Han sido muchos los intentos y las controversias, a lo largo del siglo XX, a fin de señalar las diferencias entre el *uso marxiano* y la formulación hegeliana¹⁰ de la dialéctica; y, en más de una ocasión, se trata de debates conducentes a diversos puntos muertos, tanto desde el punto de vista político como desde la perspectiva de la metodología de las ciencias sociales. Todo este conjunto de factores, al que se suma el uso escolastizado e ideológico que el marxismo soviético hizo del *Dia-mat*, hace comprensible el abandono de la dialéctica desde otras perspectivas teóricas y políticas de la teoría crítica. Habermas no ha realizado el menor intento de revisar o proseguir la dialéctica, ni aun en la

⁹ Todavía en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, Marx reivindica la herencia de la dialéctica hegeliana y su «núcleo racional» como elemento indispensable de su crítica del capitalismo.

¹⁰ Fue, de hecho, un debate dominante en el pensamiento marxista de los años 60, con notables contribuciones de E. Ilienkov, C. Luperini, M. Rossi, K. Kosik y otros, entre los que destaca especialmente G. della Volpe con su «clave de la dialéctica histórica». En español fue muy importante el escrito de M. Sacristán «La tarea de Engels en el "Anti-Dühring"», prólogo a F. Engels, *El Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1968.

versión negativa de Adorno, y Negri la menciona como una concepción histórica teleológica y cerrada, que ha de ser sustituida por una conceptualización histórica procedente de Foucault y Deleuze entre otros¹¹.

A pesar de todo ello, la concepción marxiana de una teoría «práctico-crítica» pierde algunos elementos vigentes si prescindimos por completo de la dialéctica. Ello es así porque la inversión de Hegel, y de la filosofía tradicional, por Marx no es tanto una cuestión de sustitución del idealismo por el materialismo, como de *inversión de la perspectiva teórica por una perspectiva praxica*.

De las múltiples funciones que el «descubrimiento» de la dialéctica cumple en la filosofía de Hegel no es posible dar cuenta en un escrito que no tome ese propósito como su justificación única. Pero sí me importa bosquejar, en forma de esquema, aquéllas que son inseparables del «giro práctico-crítico», y separarlas de aquellas otras que entorpecen su realización o le resultan superfluas.

La primera ambivalencia que presenta la dialéctica consiste en el vínculo que crea entre la crítica del objetivismo, que deriva de la ciencia como una concepción estática del mundo, y la tesis de un saber absoluto. Esta última es el corazón mismo del idealismo hegeliano, y con ella rompe la inversión de Marx. Pero esa ruptura no quiere renunciar a la primera perspectiva: la de poner en movimiento los conceptos estáticos del «pensar del entendimiento» y quebrar la concepción aquiescente del mundo que se deriva, de modo espontáneo, de las ciencias sociales ejercidas como «teoría tradicional». El conservadurismo de ésta proviene de su propia capacidad de explicar lo existente excluyendo la perspectiva de la *posibilidad*. Explicar, en términos teoreticistas, es dar cuenta de una conexión causal que se presenta como necesaria; el carácter estable de la conexión causa-efecto, que Hegel valora como «necesidad externa», excluye, con la categoría de «posibilidad», la perspectiva de transformar el mundo explicado. La dialéctica, al introducir el punto de vista de la evolución por «necesidad interna», considera el mundo social explicado como histórico y, en consecuencia, transformable. Ésa es la perspectiva con la que Marx realiza la crítica de la economía política de Smith y Ricardo y le permite dar cuenta del capita-

¹¹ A. Negri lleva a cabo una sustitución de la dialéctica, en el ámbito de la historia, por lo que denomina un pensamiento de la «constitución genealógica»; ésta invoca una larga tradición filosófica en su favor que se concreta en los nombres de Foucault y Deleuze. La formulación concreta de esa posición puede encontrarse en A. Negri, *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992, págs. 42 y ss.

lismo como una fase histórica que puede ser trascendida. Ése es uno de los contenidos del «núcleo racional» de la dialéctica del que no puede prescindir la teoría práctico-crítica.

La segunda ambivalencia de la dialéctica se sitúa en la oposición naturaleza-libertad. El procedimiento nomológico-deductivo de las ciencias positivas convierte lo explicado en un objeto naturalizado y coloca al sujeto en la posición de un observador desimplicado. El determinismo que de ello resulta es un efecto inevitable del distanciamiento entre sujeto y objeto que introduce la actitud teoreticista predominante¹². La dialéctica hegeliana intenta salvar ese problema convirtiendo la noción de libertad en ley esencial del proceso histórico. Su compleja comprensión de la libertad como auto-realización de lo contenido en potencia en el Espíritu permite pensar la historia humana como un proceso libre y, a la vez, racional, vinculado a la dialéctica alienación-reapropiación. Ese carácter inseparable de la acción libre y la acción racional es otro efecto del «núcleo racional» de la dialéctica con el que Marx se compromete, y al que es difícil renunciar tras la historia del siglo xx. Es cierto que el alto grado de cumplimiento de la racionalización social a que han llegado las sociedades industrializadas y dirigidas por la tecno-ciencia ha desvanecido los sueños de equivalencia entre racionalización social y emancipación. El pensamiento de Adorno ha dado buena cuenta de este tema en *Dialéctica de la Ilustración* y, sobre todo, en *Dialéctica negativa*, así como en sus trabajos sociológicos. Pero es preciso añadir a ello dos consideraciones que no apuntan en la dirección de abandonar la dialéctica como teoría de la razón basada en la posibilidad de transformación. La primera se refiere a la sustitución de la razón práctica por la *poíesis* como noción central del proceso histórico. Tanto si damos ese paso de la mano de Castoriadis¹³, como si lo hacemos en la dirección apuntada

¹² Un excelente análisis del impacto epistemológico de la actitud objetivante y su opuesta, la actitud de pertenencia, así como de los grados intermedios entre los extremos, y su impacto en nuestra comprensión del conocimiento puede encontrarse en Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento*, trad. de J. A. Alemany, Barcelona, Península, 1990.

¹³ C. Castoriadis ha dedicado una buena parte de su obra a explicar la auto-institución de la sociedad por creación (*poíesis*) en una clara ampliación del «giro prático» que dio Marx a la filosofía, que se convierte en una ontología de la creación social. Es fundamental al respecto su monumental obra *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975. Pueden verse reformulaciones más sintéticas en algunos trabajos recogidos en *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, París, Seuil, 1986. La dificultad principal de su posición reside, a mi modo de ver, en la voluntad de conjugar un con-

por Negri¹⁴, la potencia creadora o constituyente afirman, es cierto, la *categoría de posibilidad* y conceden un gran valor a la praxis como acción transformadora. Pero la *categoría de posibilidad*, siendo central, no puede por sí sola dar cuenta, prescindiendo de una teoría de la razón, de un proceso de transformación emancipatorio. Esa conexión entre razón y transformación es otra función de la dialéctica que hemos de preservar. Si prescindimos de la inserción de la acción en una lógica de sistemas, si imaginamos que la acción transformadora es el único punto de apoyo, la concepción de la revolución se hace ahistórica (podría acontecer o haber acontecido en cualquier momento con independencia de consideraciones contextuales) y, a la vez, la dirección de la transformación se hace imprevisible: no se trata de comprender *cualquier* revolución, sino justamente una que constituya una transformación *emancipatoria*. Sin una *lógica de la emancipación*, no es improbable que las revoluciones instauren situaciones indeseables. Ello es posible en teorías como la de Negri, que desvincula el poder constituyente de la teoría de la racionalidad. La dialéctica no puede eliminarse si no se coloca en su lugar una teoría de la racionalidad objetiva y subjetiva. La introducción por Marx de la perspectiva «práctico-crítica» modifica la concepción dialéctica de la actividad, pero la absorbe. Tal es el caso en su debate con la teoría hegeliana de la alienación. El «giro práxico» insiste en el carácter objetivo, natural y terrenal del *sujeto que produce* y del objeto, que no es «dato» sino *objetivación*; pero Marx retiene la comprensión dialéctica de la relación entre el sujeto que produce, el extrañamiento, y la necesidad de reapropiar lo extrañado como acto de producción del hombre por sí mismo. Y ello aun cuando lo producido no es un conjunto de objetos sino un sistema de relaciones sociales. La reapropiación ha de incluir la lógica del sistema y, para que sea posible, ha de encontrar la posibilidad de transformación en esa misma lógica. Ello nos introduce de lleno en las problemáticas nociones de «contradicción» y «superación». La causa del desuso en que tienden a caer se relaciona con la ya constatada ausencia de una reformulación materialista de la *Ciencia de la Lógica*; y es posible que también dependa del ca-

cepto tan amplio como el de creación con la noción de autonomía que exige la previa delimitación de un sujeto, un *autós*, que pueda ser la instancia desde la que surge el *nomos*. La noción de autonomía es clara en un contexto kantiano, que supone una teoría de la razón y un sujeto de la misma; pero lo es mucho menos en el contexto de una ontología de la *poíesis*.

¹⁴ Aunque la posición de A. Negri es bien distinta de la de Castoriadis, su compromiso ontológico spinoziano sitúa también la noción de «poder constituyente» como absoluto en una posición creacionista en la estela de una auténtica *Natura naturans*.

rácter «metafórico» de su uso discursivo, si lo comparamos con el de las nociones de la lógica formal, tesis sostenida por el filósofo marxista español Manuel Sacristán. Sean formales o metafóricas, esas nociones resultan difíciles de abandonar para una teoría crítica actual porque señalan situaciones problemáticas reales y, a la vez, estrategias de salida.

La renuncia al concepto de contradicción interna al sistema coloca a la teoría crítica en situación comprometida, a la hora de dar cuenta de su propio *status* teórico. Si la complejidad de la sociedad puede explicarse en términos de la teoría de sistemas que propone Niklaus Luhmann, es la teoría crítica la que tiene dificultades para delimitar su propio terreno e incluso para justificarse¹⁵. No basta para hacerlo la afirmación de que rechazamos el sistema como si ello dependiera de una cuestión de opción. No aclara el propio estatuto epistemológico afirmar, como hace Negri, que «la revolución es necesaria: lo es cuanto lo es la humana necesidad de ser moral...»¹⁶, puesto que no determina si nuestro rechazo se apoya en mero decisionismo o, por el contrario, remite a una ley antropológico-moral de carácter atemporal. El programa de Negri, al prescindir de la dialéctica, pierde de vista la conexión entre teoría crítica y teoría de la racionalidad, a un alto coste para su modo de comprender la transformación del mundo.

En un sentido distinto, también supone dificultades la renuncia a la dialéctica para la teoría de Habermas: su traducción categorial, a través de la teoría del valor, de la crítica del capitalismo de Marx a dos lenguajes teóricos que tratan como ámbitos objetuales separables el «subsistema económico» y el «mundo de la vida de los trabajadores»¹⁷ resulta claramente insuficiente para una teoría de la transformación. Una tal traducción libera la teoría de Marx de la carga de la dialéctica al precio de devolver el estatuto de la «crítica» a su significado kantiano. La ruptura con la dialéctica que realiza Habermas es rigurosa hasta alcanzar al propio concepto de alienación que es, ciertamente, su núcleo¹⁸. El efecto de la lógica sistémica sobre la acción de los hombres no es ya

¹⁵ La polémica entre la teoría de sistemas y la propuesta crítica es importante en la década de los 70; para la cuestión a la que aquí me refiero es interesante tener en cuenta el intento de Habermas de incorporar la teoría de sistemas a una teoría crítica de la evolución social en «Historia y evolución», recogido en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, ya citado.

¹⁶ A. Negri, *El poder constituyente*, ed. cit., pág. 45.

¹⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, cap. VIII, 2. Véase especialmente el cuadro de la pág. 496.

¹⁸ *Op. cit.*, págs. 501-502.

pensado en términos de desposeerlos de su actividad objetivadora sino en el sentido, muy kantiano, de dejar de tratar una vida como fin en sí misma para pasar a instrumentalizarla. La crítica se moraliza igualmente pero busca su estatuto en la posibilidad de evitar que la lógica del sistema invada y colonice el orden del mundo de la vida. Habermas refuerza su posición con una sustitución del «monismo de la teoría del valor» por un dualismo en que el mundo de la vida ha de defender su ámbito específico frente a la tendencia colonizadora de la lógica sistémica del dinero y el poder. De este modo, la *Teoría Crítica* asume la tarea kantiana de trazar los límites de validez de una lógica y evitar sus incursiones perturbadoras en otros ámbitos, de modo similar a la forma en que la lógica trascendental tenía el límite de su acción válida en la piedra de toque de la experiencia, más allá de la cual incurría en ilusión metafísica. Pero renuncia a pensar la transformación del sistema como efecto de la acción basada en la contradicción interna; ello tiene como precio, para la teoría crítica, una reducción del significado del giro «práctico-crítico», programado por Marx, en sus dos direcciones; por un lado, la acción crítica tiene su ámbito de validez en el exterior de la lógica del sistema al que, presumiblemente, no afecta; por otro lado, la crítica regresa a su posición metateórica para preservar el límite entre «sistema» y «mundo de la vida», desde la operación de señalar el ámbito de validez de cada una de las dos tradiciones sociológicas conjugadas. En cualquiera de las dos teorías revisadas, el precio de renunciar a toda forma de uso de la dialéctica es muy elevado si consideramos que el programa enunciado por Marx sigue siendo necesario, más allá de, o incluso a causa de, las transformaciones sociales producidas en el tiempo que nos separa de él.

El balance crítico, que he llevado a cabo, del abandono total de la dialéctica por los programas actuales de la teoría crítica, no está realizado desde la perspectiva de proponer una restauración. Ninguna estrategia reapropiadora de la dialéctica *in toto* produciría efectos más propulsores para la teoría crítica en el presente de los que produjo en el pasado. El reexamen del lugar de la dialéctica es instructivo, no obstante, respecto de la necesidad de ahondar en algunas posiciones adquiridas de la obra de Marx que juzgo necesario mantener. Las formularé brevemente en forma de tesis.

Tesis primera: la perspectiva inaugural, no renunciabile, de la teoría crítica es la radicalización naturalista del «giro copernicano» en términos de un giro revolucionario práxico-crítico. Ese «giro práxico», para ser crítico, compromete de modo inmediato a la reformulación de una nueva teoría de la verdad y, más en general, de la racionalidad teórica

y práctica. Como premisa de ambas, la concepción de la acción que el término praxis supone depende directamente de una nueva formulación de la objetividad como objetivación, esto es, supone el rescate de la relación dialéctica de producción del objeto por el sujeto, y de éste por la apropiación de su propia producción.

Tesis segunda: una teoría práctico-crítica no puede cancelar la perspectiva de una transformación sistémica, ni puede ampliar la noción de transformación o creación de relaciones sociales más allá del alcance lógico de la categoría de posibilidad, considerada en la concreción de su anclaje histórico concreto. Situar la crítica en el exterior de la lógica de los subsistemas económico y político neutraliza el alcance que su formulación inicial dio al giro práxico crítico y minimiza, por consiguiente, su capacidad de transformar la noción de teoría, y la potencialidad de ésta en su relación con el mundo. La búsqueda de la «contradicción» en el interior del sistema, frente a la interpretación homeostática de su funcionamiento, es condición de posibilidad de una teoría de la transformación.

Tesis tercera: el concepto de «superación», aun estando necesitado de determinación lógica y de concreción empírica en cada caso, de ningún modo se encierra en un universo de teleología conclusa como sucede en el idealismo. Liberado de este marco de referencia, funciona como un dispositivo inherente a la noción de una praxis crítica emancipatoria que, de otro modo, queda diluida en el magma de transformaciones que pueden perseguir incluso objetivos contrarios. Una teoría que convierte la acción social en creación, reduce su valor explicativo en la misma medida en que amplía su ambigüedad política.

Las tres tesis convergen en la necesidad de formular de modo preciso el estatuto de lo que hemos de entender por «crítica», desde la perspectiva del «giro práxico» de la dialéctica, o lo que de ella queda una vez se ha convertido su «núcleo racional» en un modo de entender la estructura lógica de la acción transformadora, desde el punto de vista comprometido del participante. La acción transformadora persigue un sentido que no es derivable de la razón, pero no por ello se amplía hasta poder abarcar la acción irracional o, incluso, abiertamente, contrarracional.

La «mera razón» (*blosse Vernunft*) no es por sí sola emancipatoria, como nos explica Adorno a partir del análisis de las racionalizaciones sociales realmente existentes, pero el abandono de la razón nos hace perder toda expectativa de liberación. En ese sentido, espero haber mostrado que la posición de Marx respecto al lugar de la praxis y la comprensión necesita reformulaciones porque continúa vigente para la teoría crítica.

EL COMPROMISO ONTOLÓGICO DE LA TEORÍA CRÍTICA

Al giro prático le corresponde en Marx una inversión ontológica que, sin embargo, no consiste en la mera sustitución del idealismo por el materialismo. Marx es consciente de que tal sustitución, como vía para salir del idealismo absoluto, corre el riesgo de devolvemos a una metafísica pre-crítica como la sostenida por el materialismo mecanicista francés. Lo que a Marx le importa al abandonar la matriz hegeliana es, sobre todo, establecer la prioridad de la acción sobre la teoría; y la acción había sido teorizada principalmente por el idealismo. La sustitución del punto de vista interpretativo de la filosofía por la perspectiva del participante que quiere transformar el mundo comporta el abandono del idealismo; pero, todavía en los *Manuscritos de 1844*, el compromiso ontológico que implica la prioridad de la transformación se llama «naturalismo», para preservar su identidad tanto frente al idealismo como frente a un materialismo que no puede pensar la praxis.

Para analizar la importancia que Negri da a la ontología materialista, tomaré prestada la expresión de Quine «compromiso ontológico» (*ontic commitments*) con algunas precisiones. Mi posición analítica toma como punto de partida una tesis ampliamente compartida en el pensamiento filosófico contemporáneo desde la dialéctica trascendental kantiana, a saber: no existen criterios racionales últimos para decidir una disputa ontológica, por lo que no se debe invocar principios ontológicos cuando queremos establecer una teoría racionalmente compartida. Naturalmente ello no implica que las teorías puedan carecer de contenido óntico, pero el carácter de ese contenido ha de ser determinable y decidible. Ello ha de ser así especialmente en el caso de una propuesta de teoría crítica, puesto que ésta asume la perspectiva que el término «crítica» tiene en la obra de Kant, como también el que Marx añade al llevar a cabo una «crítica de la economía política»: se trata de poner coto a las incursiones incontrolables de la indecidible metafísica y de la ideología decidida de antemano. Sólo después de haber garantizado ambos momentos, la teoría podrá ser, además de «crítica», «práctica».

En el sentido de Quine, al adoptar cualquier teoría, nos comprometemos con la existencia de ciertas entidades; y, desde su perspectiva filosófica, hacemos explícito ese compromiso si traducimos la teoría a un lenguaje en el que los únicos recursos formales sean la predicción, la cuantificación y la composición funcional veritativa. No voy siquie-

ra a intentar una traducción del lenguaje de Negri con criterios tan estrictos, lo que no sería posible ni deseable, puesto que desplazaría el centro de gravedad de la discusión. Lo que necesitamos retener del planteamiento de Quine es una doble perspectiva; en primer lugar, la posibilidad de detectar y analizar el tipo de entidades con que se compromete el lenguaje de la propuesta de Negri; en segundo lugar, el carácter máximamente problemático de fundar una propuesta crítica en una determinada lectura de una ontología prekantiana, esto es, precrítica; no sugiero con ello, de ningún modo, que la interpretación de los clásicos de la ontología, y muy especialmente si se trata de Spinoza, no pueda ser útil a la teoría crítica en el presente; lo que sí deseo indicar es que, para ello, *nuestra interpretación* no puede ser metafísica en un sentido precrítico.

La lectura que Negri realiza de Spinoza, colocado como eslabón de la línea teórica que va de Maquiavelo a Marx, respeta en principio los criterios de una interpretación crítica: la ontología aparece como postulado de inteligibilidad de la práctica de la liberación humana, lo que la ubica, en principio, en lo que podríamos llamar su lugar «kantianamente correcto»; en su interpretación de Spinoza encontramos aclaraciones como éstas: «La teología se integra en la ontología, la ontología en la fenomenología de la praxis constitutiva humana»¹⁹ o bien, esta otra: «La ontología spinozista es aquí una ontología de la tendencia sostenida por el movimiento del ser práctico»²⁰. En la teoría crítica, el compromiso ontológico es más un postulado de la libertad que una teoría de la sociedad: «La teoría del conocimiento se articula a esta teoría científica del acto de libertad. ... Toda cuestión metafísica planteada fuera de este territorio de la praxis constitutiva, intelectual y práctica, reenvía a la superstición, a la idea de Dios como “*asylum ignorantiae*”»²¹. La ontología con que se compromete la teoría crítica parece tener el estatuto de una concepción de la realidad postulada por el hilo conductor de la praxis constituyente. Su concepto central es lo que Negri pensará bajo la noción de «Poder constituyente», verdadera noción bifrente entre la ontología y la teoría de la política.

La tradición crítica que reclama como propia la propuesta de Negri, ya lo hemos dicho, elude a Kant y se opone a Hegel, dos pensamientos sin los que no es inteligible la Teoría Crítica tal como la ejer-

¹⁹ A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. de G. de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993, pág. 302.

²⁰ *Op. cit.*, pág. 302.

²¹ *Op. cit.*, pág. 303.

cieron Lukács o los autores vinculados a la Escuela de Frankfurt. La propuesta de Negri es *otra*, e incluye su propia lectura de la modernidad filosófica y de la relación entre política y metafísica: «Entre Maquiavelo, Spinoza y Marx captamos de la manera más plena el desarrollo conceptual; pero es mejor decir metafísico, porque es la metafísica la verdadera ciencia política del periodo histórico moderno»²². La modernidad se caracteriza como realización de dos procesos, el segundo en el interior del primero, de continuidad histórica; el proceso abarcante, complejo de un «proyecto de emancipación de la libertad social y de su realización en lo político»²³, incluye en su interior la continuidad del concepto de poder constituyente. Son expresión suya, además de los tres pensadores citados, la revolución francesa y «La empresa bolchevique de constitución del ordenamiento político del trabajo vivo»²⁴. Esta voluntad de cristalizar en un ordenamiento político el proceso creador de un trabajo vivo está recorrida por una contradicción interna entre lo vivo y lo muerto, lo constituyente y lo constituido, que explica las innovaciones y los estancamientos; su conceptualización conduce al pensamiento de Negri al núcleo metafísico de la política moderna, el hilo interior que vertebra la segunda continuidad histórica del periodo: la continuidad de aquella que Spinoza llamaba la pasión constituyente de la *multitudo*²⁵. El proceso político de la modernidad expresa su verdad, y a la vez su insuficiencia, en la conceptualización metafísica spinoziana de la potencia de la *multitudo*: «Toda práctica del poder constituyente revela, tanto a su inicio como a su término, en el origen como en la crisis, una tendencia de la multitud a hacerse sujeto absoluto de los procesos de la potencia. En torno y contra esta pretensión leemos las discontinuidades y las inversiones del proceso constituyente de la racionalidad occidental, así como en la continuidad y en la capacidad de sentido de la acción de la *multitudo* podemos leer la tendencia indefinida y siempre resurgente del proceso»²⁶.

El recurso a Spinoza, la equivalencia entre metafísica y autocomprensión política de la modernidad, permite a Negri pensar lo político en términos de una filosofía de la historia, de raíz ontológica en el sentido más fuerte de la expresión, que elude, no obstante, su forma de presentación más conocida y criticada, a saber, la dialéctica. De las dos

²² *El poder constituyente*, pág. 371.

²³ *Op. cit.*, pág. 370.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ *Op. cit.*, págs. 370-371.

caras de la dialéctica, la ontológica y la epistemológica, que Marx reformuló en los términos que hemos visto, Negri escoge como central la primera, y la sustituye por su propia interpretación de la ontología de Spinoza. Esta sustitución le permite pensar el proceso histórico como un enfrentamiento entre «una tendencia de la multitud a hacerse sujeto absoluto», esto es, a obtener en la práctica una autonomía completa, y la tendencia opuesta a detener el proceso cristalizándolo en alguno de sus momentos determinados por medio de una institucionalización constitucional. El poder constituido —las propias constituciones que institucionalizan los procesos revolucionarios modernos— se entiende como negación de la potencia y del carácter indefinido del poder constituyente. Lo «constituido» como constitución es la muerte del proceso constituyente como movimiento real; la oposición entre ambas tendencias históricas, y entre las filosofías políticas que las expresan, constituye la filosofía de la historia con la que Negri elabora una teoría política. No sólo la modernidad pensó metafísicamente la política; también lo hace la teoría crítica elaborada por Negri. De lo que se trata, por tanto, no es de liberarse de la metafísica sino sólo de su versión dialéctica; esta última no puede reemplazarse por una metafísica del mecanicismo físico como la del Spinoza de Gueroult, que se ve así desplazado por un Spinoza más deleuzeano y, sobre todo, por la original interpretación que Negri ofrece de las nociones de «poder y potencia»²⁷.

Esta elección de una ontología no dialéctica como apoyo de una teoría crítica del poder constituido es, a mi juicio, directamente responsable de las deficiencias de la teoría de la transformación que Negri propone. Resumiendo las objeciones planteadas, esas deficiencias apuntan dos déficit teóricos: la ausencia de compromiso con una teoría de la racionalidad, y la falta de elaboración de la noción de praxis transformadora. Consecuencia de la carencia de una teoría de la racionalidad es el escaso papel que las ciencias sociales empíricas desempeñan en la crítica de la sociedad, y el consiguiente carácter ahistórico del concepto de transformación estructural; por su parte, el carácter metafísico de la noción de «poder constituyente», que desde la creación ontológica se extiende sin mediaciones conceptuales hasta la creación de lo político, es responsable de la ausencia de un lugar asignable en la teoría a la praxis consciente y deliberadamente transformadora de las

²⁷ Una minuciosa y original interpretación de la política de Spinoza en conexión con su metafísica puede verse en el ya citado estudio *La anomalía salvaje. Ensayo sobre Poder y Potencia en B. Spinoza*.

estructuras sociales en una dirección previsible para los agentes. Al prescindir de todo uso de la dialéctica, el poder constituyente parece irrumpir donde quiere y cuando quiere... no sabemos quién.

Es cierto que no bastaría para superar tales déficit una restauración pura y simple de la dialéctica, que ha actuado como concepto comodín de demasiadas ilusiones ideológicas. Pero sí puede ser intelectualmente orientadora una reconsideración de las funciones que cumplió en la teoría crítica, realizada con la intención de no perder de vista lo que podemos seguir llamando su núcleo racional. A éste no pertenece lo que por «dialéctica» entendió la escolástica marxista, ni el conjunto de lo formulado por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*. Para evitar equívocos acerca de su relevancia en el presente voy a distinguir cuatro usos distintos de esa noción.

Hay, en primer lugar, un *uso hegeliano* en el que la dialéctica resulta de la descripción fenomenológico-reconstructiva de un proceso de formación (*Bildung*). Es la dialéctica que descubre la *Fenomenología del Espíritu* y cuyas leyes formula la *Ciencia de la Lógica*. Dicho a grandes rasgos, lo que allí Hegel descubre es la imposibilidad de pensar los procesos formativos (la maduración biológica o el proceso de aprendizaje, que desempeñan su papel como modelo de vida del Espíritu), bajo las categorías propias de una lógica de la identidad; el precedente de la lógica y la ontología de Leibniz, completamente construidas bajo el imperio del principio de identidad, no dan cuenta, para Hegel, de los procesos formativos, individuales e históricos, en los que la interacción sistémica de elementos diferentes y los conflictos, rupturas y transformaciones sólo pueden ser pensados si damos un papel productivo a la negatividad, que no funciona como mera ausencia de positividad. Pero la dialéctica no aparece como una lógica ante *los ojos del participante* en el proceso histórico, que vive el conflicto como tal y no como parte de una lógica. El carácter lógico-dialéctico del proceso sólo se presenta ante aquel *que lo reconstruye* en posición fenomenológica, esto es, como observador posterior al proceso acabado. «Dialéctica» significa aquí una *lógica reconstruida por el observador post-histórico*. No es éste el sentido de la Dialéctica que conviene al autor de las *Tesis sobre Feuerbach*, que propone a la filosofía la tarea de transformar el mundo y, por ello, desplaza el punto de gravedad de la reconstrucción a la intervención, del observador al participante.

Hay, en segundo lugar, un uso de la terminología dialéctica que encontramos ya en el *Anti-Dühring*, y del que ha hecho abundante utilización la escolástica marxista, en que se presenta como «leyes» el paso de la cantidad a la cualidad, o la «negación de la negación». Respecto

a ellos, una mirada epistemológica formada en el siglo XX ha de estar de acuerdo con la tesis de M. Sacristán: «Son conceptos que fijan y subliman experiencia común cotidiana» y, en todo caso, en ese sentido hay que afirmar que «la dialéctica no es lógica»²⁸.

En tercer lugar, la dialéctica ha funcionado como una forma abstrusa de expresar *principios compartidos por todas las ontologías procesualistas y por algunos enfoques* actuales en las ciencias sociales. De nuevo Sacristán señala con precisión la absorción de esos elementos de la dialéctica por parte de la sociología positiva: «cuando se llama “dialéctico” a un modelo de interacciones, es evidente que se piensa en algo que puede ser recogido perfectamente por la teoría de sistemas, incluidas las características que se dan como muy propias de las dialécticas hegeliana y marxiana, a saber, la captación del cambio. Es obvio que la teoría de sistemas hace eso de manera mucho más clara que Hegel»²⁹. Esta última observación me parece justa; se diría que la teoría de sistemas ha logrado hacer viable lo que ya intentó cierto historicismo: un hegelianismo sin metafísica. Una manera de pensar los hechos como totalidad

²⁸ «Entrevista con Manuel Sacristán», *Dialéctica*, 1983. Reeditada en S. López Amal y P. de la Fuente, *Acerca de M. Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996. De esta versión tomo las citas.

La posición de Sacristán respecto a la dialéctica es mucho más matizada de lo que aquí puedo desarrollar; realiza, de hecho, una triple valoración:

a) Ve en ella un caso «de esa mezcla espuria hegeliana de lo lógico y lo empírico, lo racional y lo real. En ese sentido, la dialéctica es el prototipo de mal pensar hegeliano y oscurantista, pues uno empieza a conocer cuando se olvida de pseudo-explicaciones así, de pseudo-métodos de esa naturaleza y penetra en el grano de cebada con la química» (*op. cit.*, pág. 210). Ésta es la valoración más próxima a la que podemos encontrar en las filosofías analíticas de la ciencia, de las que M. Sacristán fue profundo conocedor.

b) Una segunda valoración, más matizada, resulta al comparar la «negación de la negación» con otros conceptos clásicos de la historia de la metafísica como «las ideas de potencia y acto, de materia y forma». Siguen sin ser conceptos en sentido propio puesto que son casi metáforas, pero pueden no ser totalmente infértiles: «La fecundidad de esas vagas frases filosóficas —aparte de su belleza, cuando la tienen— es que, al articular el *conocimiento común*, pueden sugerir preguntas e investigaciones» (*op. cit.*, pág. 211, cursiva mía). Son cifras del conocimiento ordinario y pueden, sin ser conceptos científicos, actuar de hilo conductor para que éstos aparezcan. Esta valoración, menos cientifista, abre paso a una tercera valoración, que desarrollaré en el texto, y que Sacristán introduce diciendo: «En mi opinión, esas ideas pertenecen a un género de producto mental fecundo e importante, que sería malo perder. Se trata del vago pensamiento cuasi poético con el que los filósofos han descrito en sus circunloquios, la experiencia cotidiana precientífica» (*op. cit.*, pág. 210). Retengamos la idea de que estas «pseudoexplicaciones» tienen una doble virtualidad positiva: capacidad de sugerir nuevas investigaciones científicas, y capacidad de *conectar* la teoría con la experiencia precientífica.

²⁹ *Op. cit.*, pág. 215.

de elementos plurales significativamente interrelacionados, y una comprensión del cambio más compleja que la *virtus* de una sustancia monádica regida por el principio de identidad no son una escasa herencia, que podemos agradecer a la dialéctica sin necesidad de cargar con la totalidad del sistema metafísico hegeliano.

Por último, emerge una cuarta acepción de «dialéctica», tan pronto como el paradigma cientifista tiene que renunciar a la pretensión de establecer criterialmente una demarcación precisa entre lo científico y lo que no lo es. El pensamiento reciente ha puesto mucho énfasis en el hundimiento del cientifismo como ideología dominante en los siglos XIX y XX; las excepciones a esa ideología, ejemplificables en filosofías como las de Heidegger o Adorno, se reivindicaban ahora sin discutir suficientemente en qué consiste su oposición al cientifismo y, en concreto, desde qué concepción de la razón llevan a cabo su crítica. Con más frecuencia las filosofías post-cientifistas se limitan a señalar dos críticas: a) que el concepto de ciencia no puede aceptarse como coextensivo del concepto de racionalidad; y b) que la ciencia es axiológicamente ambivalente en sus efectos sociales, que pueden ser positivos o negativos, dependiendo de la acción humana. Las posiciones más conscientes de la historia filosófica añaden una tercera consideración: lo que ha entendido por «ciencia» la epistemología posterior al círculo de Viena no debe confundirse con lo que entendía Hegel al afirmar que la filosofía es una ciencia.

Sin negar un ápice de validez a estas consideraciones, resulta necesario añadir una reflexión más general; el fracaso de nuestro siglo en renovar la tentativa kantiana de establecer una demarcación criterial entre la ciencia y los discursos no científicos es lo que revela al cientifismo como posible ideología, y esto, además, en la medida en que se utilizó el carácter «científico» de una argumentación para legitimar intervenciones prácticas en la vida social. Ello ha sucedido tanto en la «racionalización» tecnocrática de las sociedades liberales como en la «planificación» comunista de las sociedades del antiguo «Este». La supuesta equivalencia entre lo «científico», lo «racional» y lo «socialmente legítimo» es el núcleo ideológico de un cientifismo que se ha usado y se usa para encubrir situaciones de opresión. Es justamente el hundimiento de un cientifismo, que pudo apelar a Popper o a Althusser o, de modo más ramplón, a la dialéctica como ciencia de lo real, lo que permite ver en el uso marxiano de la dialéctica, una dimensión hasta ese momento desapercibida. Para ocuparme de ella partiré del planteamiento de M. Sacristán, que me parece especialmente lúcido como punto de partida de una nueva valoración: «Mi tesis positiva es que

“dialéctica” significa algo, contra lo que tantas veces han afirmado los analíticos, por ejemplo, Popper o Bunge. “Dialéctico” es un cierto trabajo intelectual que, por una parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, la rebasa con mucho, en el doble sentido de que actúa también en el conocimiento ordinario pre-científico y en otro tipo de conocimiento, posterior al científico metodológicamente. Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán, tiene en Hegel una realización especulativa y busca en Marx una realización empíricamente plausible. El estilo dialéctico consiste principalmente en proponerse un objetivo de conocimiento que estaba formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles, según el principio, explícito en unas épocas y tácito en otras, de que “no hay ciencia de las cosas particulares”, de lo concreto. Tanto Hegel a su manera cuanto Marx a la suya tiene, por el contrario, un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concreto; en el caso de Marx, la sociedad capitalista existente»³⁰. El texto citado es largo, pero compendia tantas ideas y matizaciones que hace imposible toda perífrasis. Más allá de los avatares filosóficos de Aristóteles a Bunge acerca del conocimiento de lo particular, y de la introducción de la perspectiva historicista para señalar el carácter esencialmente incompleto de un saber que se limita a la esfera del concepto universal y deja de lado lo irreductiblemente particular en los hombres y las situaciones, lo más evidente es la reivindicación de un *tipo de racionalidad que permita llamar conocimiento al saber de lo concreto*; y es importante también que Sacristán sitúe ese saber como previo y posterior a la ciencia, *sin que por ello deje de estar presente en la ciencia misma*. Rebasar lo científico no es oponerse a ello, ni demandar derogaciones precipitadas de la herencia intelectual y filosófica occidental. Afirmar que con carácter previo y posterior a la ciencia existen formas de racionalidad nos puede poner en el camino, de peligros conocidos, de completar la razón analítica con la postulación de una razón dialéctica. Está claro, después de lo dicho, que Sacristán no está a favor de esa tarea cuyos riesgos ha denunciado; su propia oscilación terminológica al caracterizar ese *saber que no es ciencia* señala una vacilación de fondo: la dialéctica, al comienzo de la cita, es «un cierto trabajo intelectual» que no ha de confundirse con un «método» científico; al final, es «un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concre-

³⁰ *Op. cit.*, pág. 212.

to». La dialéctica investiga, sin aportar un método científico, aquello sobre lo cual no hay ciencia según la tradición epistemológica que va de Aristóteles a Popper. Puede jugarse con el texto hasta colocarlo en la situación de defender algo paradójico; pero, a mi juicio, nada se gana con ello puesto que Sacristán apunta en la dirección de resolver un genuino problema, a saber, el que representa la caracterización del *saber de lo concreto* que, desde Marx, forma parte esencial del proyecto de la teoría crítica.

No es acertado, a mi juicio, tratar el tema como si fuera equivalente en el planteamiento de Hegel y en el de Marx; como creo haber mostrado, en el primero la dialéctica es un *saber reconstructivo post-festum*; en Marx, en cambio, la dialéctica es un saber de intervención consciente en el proceso social. Es preciso profundizar en las implicaciones de esta diferencia. La consecuencia que para nuestro análisis se deriva puede formularse afirmando que la teoría crítica no gana ni en verdad ni en poder potenciando su dimensión ontológica; menos aún, potenciando su arraigo en el contexto de una metafísica precrítica. Para contribuir a la transformación, ha de desarrollar una crítica de la racionalización social, efectuada desde la perspectiva práxica del participante; y ello implica la elaboración de una concepción de la racionalidad más amplia que el discurso de las ciencias positivas, más atenta a ese nivel pre- y post- científico que vincula lo racional a la concreción que el carácter central de la praxis exige a todo proyecto de teoría crítica. El uso de la dialéctica por Marx, en el sentido precisado, proporciona indicaciones importantes para el desarrollo de una teoría social que se instala en posición práctico-transformadora.