

PRIMERA PARTE

LAS FUENTES

CAPÍTULO PRIMERO

EPISTEMOLOGÍA

I. DIALÉCTICA MATERIALISTA

En la parte introductoria dijimos que era necesario reflexionar acerca de los términos con los cuales pensamos la realidad política del Estado, considerado éste una unidad epistémica.¹ Para llevar a cabo este procedimiento filosófico, nos proponemos considerar al menos dos corrientes filosóficas contemporáneas que aluden a una forma de crítica conceptual sobre los paradigmas explicativos en la teoría política, con el fin de elegir aquella que proporcione mejores herramientas reflexivas. Las filosofías elegidas son la dialéctica materialista y la hermenéutica crítica.

De la hermenéutica crítica recuperaremos los discursos gadameriano y frankfurtiano, en autores como Habermas y Apel, principalmente. En cuanto a la dialéctica materialista, conviene entenderla en el sentido amplio como un método de análisis que permite concebir el objeto (concreto o abstracto) en movimiento constante, pero que al mismo tiempo son sometidos a una situación y a un conjunto de usuarios que los emplean con fines determinados. Los autores que se van a considerar son Marx, Kosík, Marcuse y Althusser, entre otros.

Empezaremos con Carlos Marx, ya que se trata del fundador de la dialéctica materialista, en oposición a G. W. F. Hegel. Marx, en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, invierte los términos hegelianos que exponen lo real. La idea la pone como realidad, y la realidad la pone como idea.

¹ Por “unidad epistémica” entendemos el o los términos que de manera autónoma o en conjunto refieren con fines explicativos a las creaciones del sujeto social en diversos órdenes del conocimiento. Las categorías “mercancía”, “dinero”, “plusvalía” y “capital” son unidades epistémicas, porque se refieren a realidades sociales en el campo económico; por su parte, el Estado, el poder, la democracia, los partidos y la soberanía también son unidades epistémicas, ya que aluden a formas de organización política de sociedades civiles. Así, ambos conjuntos son parte de discursos que pretenden explicar el funcionamiento de sus diversos órdenes racionales.

No son los hombres los que determinan las circunstancias, sino las circunstancias son las que determinan a los hombres. Los extremos cambian de posición.

Quizá, estos razonamientos fueron los que permitieron calificar al marxismo de simplificador del proceso hegeliano al metaforizar la economía con el edificio: la base (realidad) y la superestructura (la conciencia). Con el tiempo, Engels relativizó esta idea con ayuda de la frase “última instancia”. Sin embargo, la fuerza necesaria para castigar al idealismo de Hegel era la inversión de su método llamado dialéctica, en donde los atributos del hombre pasaban a ser su capataz.

Así, el Estado, producto social, se impuso a su creador. Por lo tanto, este movimiento enajenante debe ser resuelto no dialécticamente en el sentido radical de la inversión, sino de manera reflexiva y consciente. El Estado se ha hecho dominante porque se ha dejado que crezca y viva por su cuenta, como lo explicó Hegel al hablar del espíritu absoluto. Para modificar la relación entre la sociedad y su creación es necesario comprender que la autonomía de las fuerzas parciales del Estado son sólo partes funcionales de regulación humana: pueden y deben modificarse según métodos aceptados por los individuos, recurriendo a sus tradiciones, sus inventivas, sus transacciones, etcétera. Uno de estos recursos hoy en día puede ser la democracia.

Si la forma política de la Ilustración francesa para dividir el poder social revestido (¿invertido?) en el Estado es la división de las tres instancias conocidas desde los siglos XVIII-XIX, y funcionó por varios siglos, lógico es de esperar que los hombres acepten ya la disfuncionalidad de esta figura tripartita y la modifiquen en bien de la convivencia social.

Asimismo, el Poder Electoral, como parte activa del Estado, puede representar la salida histórica de la crisis de representatividad social que la historia reciente ha puesto de manifiesto.

Por otra parte, en cuanto a la relación Marx-Hegel, coincidimos con Adolfo Sánchez Vázquez,² al indicar que la *Crítica a la filosofía del Estado (o del derecho) de Hegel* fue hecha por Marx como inicio de un cambio cualitativo de carácter epistemológico para buscar, no en la cabeza de los hombres las razones que explicaran la sociedad capitalista, sino en el seno de la realidad capitalista lo que pasaba por la cabeza de los hombres. Ése es el mérito de Marx: ubicarse teóricamente en un punto de vista materialista (antiidealista) para empezar a explicar la historia y sus cambios. La dialéctica marxista es diferente de la de Hegel, puesto que es materialista.

² Sánchez Vázquez, Adolfo, “Prólogo”, en Marx, Carlos, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968.

Igualmente, tiempo atrás, en “una primera interpretación de la dialéctica” de Marx,³ asegurábamos que ésta abarcaba no sólo el aspecto teórico de análisis y reflexión de una realidad que se constituye como una totalidad, con su estructura contradictoria y compleja, sino que abarcaba también aspectos de origen o naturaleza de la teoría que explica esa realidad, es decir, el lugar y el modo en que opera dentro de una formación teórica específica.

Marx y Engels se desprendieron del aparato teórico hegeliano desde que redactaron *La ideología alemana* (1845), pero recuperaron el concepto clave del hegelianismo: la dialéctica, “que es un importante operativo conceptual para la explicación sobre la historia”.⁴

La dialéctica fue conceptualizada por nosotros en aquellos años como “La teoría que muestra la secuencia contradictoria de hechos en los que subyacen condiciones materiales de existencia, no puede hacerse [la explicación de la historia] sin apoyarse en las irregularidades, extrañezas y paradojas de los cambios sociales, económicos y políticos inesperados”.⁵

El marxismo comprendía dos *corpus* teóricos de gran valor epistemológico en las ciencias sociales: la dialéctica materialista y el materialismo histórico. No obstante, la relación de Marx con Hegel sólo se dio a través de Feuerbach, quien no avanzó en su crítica al método especulativo e idealista al reducir su análisis al conocimiento y, en lo social, proponer una teoría antropológica de la historia al sustituir la religión mitológica por la religión del hombre.⁶ En efecto, Marx mismo había dicho que él no había hecho otra cosa que poner de pie lo que Hegel había hecho andar de cabeza.⁷

En ese mismo trabajo académico planteaba una lectura de la dialéctica materialista siguiendo el razonamiento althusseriano. Allí hacía ver que, para Althusser, la inversión de la dialéctica hegeliana no era mecánica: “No se trata de una inversión general del idealismo en materialismo... sino una inversión... que equivale a decir «separa el núcleo racional de la envoltura irracional»”.⁸

Asimismo, aclaraba que Marx había invertido la dialéctica de Hegel en su versión feuerbachiana al desantropologizar la realidad, puesto que, para Feuerbach, no era el espíritu o la idea los que producían al hombre, sino que era el hombre el que producía la idea.

³ Saucedo González, José Isidro, *La rectificación teórico-política de Louis Althusser (1960-1978)*, tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ *Idem*.

⁸ *Ibidem*, p. 97.

1. *Aplicación crítica de la dialéctica marxista*

En el estudio introductorio a la *Introducción general a la economía política de 1857*, de Marx,⁹ a cargo de Hans-Jürgen Krahl, se ve “aplicado” el método de análisis hecho por Marx sobre la economía capitalista. La dialéctica hegeliana, invertida, cobra cuerpo en *El capital* al despojar de su “cubierta” idealista el “núcleo racional” expuesto por el filósofo revolucionario.

Para empezar, Krahl dice que Marx demostró que en la sociedad capitalista existe una determinada conexión entre abstracción y realidad. Hegel estaba en lo correcto cuando afirmaba que lo concreto sólo podía —y puede— reproducirse en el pensamiento. La crítica de Marx a Hegel establece que, de ser así, entonces lo concreto puro debería generar la materia por sí solo, aspecto extremo y grosero del idealismo.

De lo que se trata, sin embargo, es de comprender que las categorías de la economía “son formas de existir, determinaciones de existencia de la sociedad burguesa”.¹⁰ Por ejemplo, “El trabajo se convierte en categoría real, porque en el sistema industrial todas las formas de trabajo se funden en una única totalidad”.¹¹ No obstante, hay que admitir que las “relaciones sociales están predeterminadas conceptualmente”, de manera que Marx es, a su vez, criticado por el pensador alemán, pues “sobre la base de su propia crítica al idealismo, no ha sido suficientemente coherente en deducir que el valor [otra categoría económica] es una ficción existente. Una ficción que, como falsa conciencia, tiene un poder real sobre los hombres”.¹²

En palabras de Marx, existe, por un lado, el valor y, por otro, el valor de cambio. Esta diferencia es fundamental, porque el valor de cambio es la forma como se presenta el valor en la sociedad capitalista; este aspecto se deriva hacia la totalidad social, afirmando que “El capital es la existente

⁹ Marx, Karl, *Introducción general a la economía política de 1857*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1978.

¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹ *Ibidem*, pp. 19 y 20.

¹² *Idem*. Aquí una digresión: también Hans Kelsen afirmaría ciertas “ventajas” de la construcción ficticia, de lo cual se puede colegir un acercamiento epistemológico de Kelsen a Marx. Véase Kelsen, Hans, “Reflexiones en torno a la teoría de las clasificaciones jurídicas, con especial énfasis en la filosofía del «como si» de Vaihinger”, *Crítica Jurídica*, núm. 18, junio de 2001, p. 2. Citado por Soriano Dávila, Sonia Amalia, “La norma fundante como ficción jurídica y su relación con la construcción social de la realidad”, *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, México, vol. 3, núm. 5, julio-diciembre de 2007, p. 260.

fenomenología del espíritu... el capital es una apariencia, porque no tiene una real estructura de cosa: y sin embargo domina a los hombres”.¹³

En conclusión, la única aportación de Marx a la dialéctica hegeliana es —según Krahl— la siguiente: Marx, en el terreno de la filosofía hegeliana, “se limita a una crítica sistemática de la premisa idealista por la cual los hombres son *hombres de la conciencia* y la conciencia no es una *conciencia de los hombres*... El capital general es la esencia del ser hegeliano”.¹⁴

Para Hegel, “el movimiento del concepto es la historia”, y transforma así la historia concreta en lógica: el capital se presenta como eterna necesidad natural.¹⁵

Pese a todo, Hegel y Marx aportaron una visión integradora del ser real, una racionalidad interpretativa de la realidad histórica. El primero estableció que este mundo estaba estructurado según categorías; Marx determinó, a su vez, que las categorías no deben dominarnos, para lo cual es necesario crear relaciones sociales que modifiquen “la estructura misma de la abstracción del pensamiento”.

A nuestro juicio, existe un obstáculo epistemológico provocado por Marx en uno de sus escritos económicos. Él afirmaba que “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua”.¹⁶ El socialismo era la forma superior de relaciones sociales, pero hasta ahora éste no se ha podido constituir como formación social nueva. De ahí que se está a la espera permanente de que el capitalismo madure de una vez y para siempre con el fin de construir las categorías que expliquen la nueva realidad. Lo que se trata es de comprender que, en su quehacer cotidiano, el filósofo alemán creó las limitaciones conceptuales que obstaculizaban la comprensión de realidades nuevas que iban transfigurando todo el aparato conceptual de categorías que explicaban un tipo de capitalismo en permanente renovación sin “madurar” en forma definitiva. Así que más valía ir pensando tanto en las estructuras categoriales relativas del marxismo como en la realidad relativa en continua transformación.

¹³ Marx, Karl, *Introducción general...*, cit., p. 26.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 28 y 29.

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 77.

2. *Dialéctica hegeliana*

De acuerdo con la interpretación hecha por Juan Garzón Bates, en el prólogo a la *Filosofía del derecho*, de G. F. Hegel,¹⁷ la dialéctica hegeliana es

...la estructura de lo real y no un método cualquiera. El pensamiento filosófico es dialéctico porque representa lo real al exponerlo discursivamente; la dialéctica no es la lógica entendida como estudio del uso corriente del pensamiento, sino que la lógica es dialéctica en tanto que muestra el movimiento de las estructuras esenciales de lo real.¹⁸

A su vez, lo real es la totalidad del ser, de manera que el pensamiento está obligado a exponer esa totalidad, y la filosofía en cuanto pretende ofrecer el discurso que tiende a la verdad es la responsable de elaborarlo, de ahí que, para Hegel, la filosofía sea “una manifestación de la totalidad y un elemento, fundamental, de ella. El pensamiento actual tiene en sí mismo la pauta que le permitirá descubrir las estructuras esenciales de la existencia y del proceso en el cual éstas se formaron”.¹⁹

En seguida, agrega: “Si de método dialéctico podemos hablar, éste debe consistir en la reproducción conceptual del proceso real. Y éste es un movimiento de lo abstracto a lo concreto, de las condiciones de posibilidad de un hecho, surgidas sin riqueza en determinaciones, hasta el pleno desarrollo del fenómeno”.²⁰

Aquí conviene integrar la idea hegeliana de que el fenómeno o apariencia de la realidad contiene elementos participantes de esencialidad, sin lo cual sería imposible comprender lo real en su totalidad.

En su estudio preliminar, Garzón Bates insiste en el proceso de pensamiento constructor de la estructura racional que expone la realidad:

El pensamiento comenzará por elevarse a conocimientos *universales* y *generales*; el pensador comenzará por salir de la inmediatez, para romper con lo habitual. El pensamiento se confrontará con la experiencia; el pensador se hundirá en la vida. El pensamiento formula los *conceptos* concretos y ricos en determinaciones; el pensador desarrolla y concluye la historia del espíritu.²¹

¹⁷ Garzón Bates, Juan, “Prólogo”, en Hegel, G. F., *Filosofía del derecho*, 2a. ed., México, UNAM, 1985.

¹⁸ *Ibidem*, p. XVI.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibidem*, p. XVII.

²¹ *Ibidem*, p. XVIII.

Sin embargo, condiciona la comprensión de la dialéctica como aspecto metodológico:

Si queremos ceñirnos al plano exclusivamente metodológico, podemos decir que el *método dialéctico* consiste en el uso combinado de los dos procedimientos que, tradicionalmente, se presentan como antagónicos y excluyentes, el *empírico* o *inductivo*... y el *racional, apriorístico* o *deductivo*... El método filosófico (dialéctico) conciliará, empleándolos simultáneamente, ambos métodos... Este movimiento, de lo abstracto a lo concreto y viceversa, no puede considerarse acabado mientras no proporcione el conocimiento de lo absoluto.²²

En otras palabras, la dialéctica de Hegel reside por entero en el pensamiento filosófico que pretende exponer lo real racionalmente y de manera absoluta, comprendiendo la totalidad del ser en el movimiento de la historia. Para Hegel, el proceso se detenía en la constitución de los Estados democráticos; sin embargo, la crítica hecha por Marx estaba elaborada con la intención de revolucionar tanto la filosofía que pensaba la historia como la historia misma. Así, la historia implica dos movimientos paralelos: “transformación real del mundo [y] transformación de las estructuras mentales”.²³

La *Filosofía del derecho*, de Hegel, es

...la colectividad expresada como Estado, en la cual los individuos se encuentran reconocidos como libres, o en la cual el yo encuentra su realidad en el *nosotros* y la naturaleza es comprendida como obra del hombre social. Las oposiciones dialécticas hombre-naturaleza e individuo-sociedad, se han superado en la unidad que los conserva como totalidad, esto es el *Espíritu*.²⁴

En el Estado democrático es donde “la esencia humana, al fin, encontraría las posibilidades de su realización. Es necesario estudiar la estructura del surgimiento del hombre (de la libertad) y el concepto de libertad, para comprender esta dialéctica”.²⁵

No obstante lo anterior, Garzón Bates reconoce que para la realización del proceso dialéctico de la historia es necesaria la diferencia, “la desigualdad existente”, situación que obliga a asumir que el proceso de la historia requiere de la oposición para su desarrollo dialéctico. En la base de la dialéctica está la oposición de elementos que hacen avanzar al hombre en su construcción de la historia.

²² *Ibidem*, pp. XVIII y XIX.

²³ *Ibidem*, p. XXVII.

²⁴ *Ibidem*, p. XXV.

²⁵ *Ibidem*, p. XXIX.

3. *Notas sobre la dialéctica marxista, según Juan Garzón Bates*

En dos capítulos de su libro *Carlos Marx: ontología y revolución*,²⁶ Garzón Bates enfatiza el proceso de la inversión marxista para comprender la dialéctica hegeliana, sobre todo en cuanto a captar al Estado como producto del ser histórico del hombre durante la constitución de la modernidad. No obstante, Hegel hace detener a la historia en el Estado democrático burgués producido por la Revolución francesa, y Marx lo que hace es prolongar el hacer del hombre histórico en la transformación de la sociedad burguesa en una sociedad igualitaria. De lo que se trata no es de explicar y justificar la realidad y la historia, sino de ir más adelante proponiendo una realidad nueva que supere a la vigente:

...la tarea del pensamiento no consiste únicamente en la explicación del mundo que reconcilie al sujeto con la sustancia, sino en mantener la diferencia radicalmente y servir de elemento compresor para transformar el mundo. Encontrar de nuevo esta perspectiva —agrega Garzón Bates— implica una “destrucción” de la filosofía hegeliana, una inversión de lo que ella invierte.²⁷

El apoyo fundamental de interpretación es la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; allí encuentra la aportación teórica de Marx a la concepción materialista de la dialéctica. “Para Marx —dice— todo el sistema de Hegel es una gran mistificación de la realidad y del conocimiento. En tanto se postula como fin de la filosofía el conocimiento de lo absoluto, el sujeto es *descentrado* y convertido en sujeto absoluto, suprahumano, que alcanza el sujeto absoluto”; más adelante, encuentra la conexión entre realidad económica y comprensión filosófica de ésta: la “equiparación entre la lógica como pensamiento abstracto, es decir, esta asimilación de la filosofía y la economía de una época bajo una misma determinación, nos da la clave de la crítica marxista”; finalmente, concluye: “lo que interesa a Marx, básicamente, es el descubrimiento del sujeto histórico y de las estructuras de su modo de ser, como el agente activo de un proceso abierto al infinito”.²⁸

Coincido plenamente con este autor: lo que Marx tiene en mente es contribuir al cambio de la realidad opresiva que significa el capitalismo; la lectura hecha por Marx de las obras de Hegel no es inocua, sino interesada,

²⁶ Garzón Bates, Juan, *Carlos Marx: ontología y revolución*, México, Grijalbo, 1974, pp. 37-58.

²⁷ *Ibidem*, p. 14.

²⁸ *Ibidem*, pp. 49, 50 y 57.

y contiene la perspectiva transformadora de acuerdo con un análisis materialista. No basta con querer entender al mundo, sino que también es necesario querer transformarlo apoyándose en una comprensión cabal según los recursos teóricos de que se disponga. Marx contó con los de Hegel en filosofía, con los de David Ricardo y Adam Smith en economía, así como la acción revolucionaria de los socialistas franceses; pero su mayor aportación fue dirigir su proyecto de comprensión hacia un proyecto de historia donde la sociedad ya no fuera opresiva y enajenante, sino libre y consciente.

4. *Marcuse contra el marxismo soviético*

En discusión contra la versión oficial del marxismo producida por autores soviéticos al servicio del Partido Comunista, Herbert Marcuse destina buen número de líneas con la finalidad de aclarar la concepción marxista de la dialéctica.²⁹

Según Marcuse, “Marx elaboró su dialéctica como un instrumento conceptual para la comprensión de una sociedad intrínsecamente antagónica... la dialéctica había de reproducir en la teoría la esencia de la realidad”.³⁰ Esta definición ortodoxa de la dialéctica marxista se oponía a la ofrecida por M. T. Iovchuk, puesto que, para éste, “las leyes de la evolución social son leyes objetivas, *que operan independientemente de la conciencia y voluntad de los seres humanos*”.³¹ En otras palabras, la construcción histórica de la nueva sociedad sucede sin la intervención de la conciencia ni de la voluntad de los seres sociales, los cuales son reales, lo mismo que la teoría que se pueden hacer de sí mismos.

De ahí que Marcuse concluya: “La interpretación marxista soviética de la relación existente entre el factor subjetivo y el objetivo transforma el proceso dialéctico en un proceso mecánico”.³²

Sin embargo, la crítica de Marcuse se limita a éste y otros señalamientos, como la relación Marx-Hegel en cuanto a la relación entre necesidad y libertad sin llegar a radicalizar su postura ante el marxismo soviético, hecho que lo hace concluir con timidez en que:

²⁹ Marcuse, Herbert, *El marxismo soviético*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

³⁰ *Ibidem*, p. 142.

³¹ Iovchuk, M. T., “El papel de la ideología socialista en la lucha con las supervivencias del capitalismo”, *Problemas de la Filosofía*, núm. 1, 1955, p. 4 (sin cursivas en el original). Citado por Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 151.

³² Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 152.

Lejos de significar la “detención” [en alusión a la concepción sartreana sobre el marxismo soviético] de la dialéctica en favor de la estabilización del nivel de desarrollo alcanzado, la reiteración de la función humana y del contenido comunes al lenguaje y a la lógica, parece estar dirigida a armonizar la ideología con la marcha hacia la “próxima etapa superior de la evolución, esto es, la segunda fase del socialismo”.³³

Esto no deja sino un triste recuerdo de blandura en el tratamiento de las cuestiones teóricas del marxismo que, a la larga, terminarían por impedir las transformaciones radicales tanto en la Unión Soviética como en otros países socialistas.

5. *Dialéctica materialista antisoviética*

El yugoslavo Mihailo Markovic, al escribir su ensayo sobre dialéctica,³⁴ se distancia de tres versiones marxistas: doctrina ontológica acrítica de las leyes de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento; escepticismo de todo tipo metodológico general, y teoría y método especiales para la historia humana inaplicable a la naturaleza y las ciencias de ésta.³⁵

En cambio, se decide por una interpretación que refiere a “la estructura de principios metodológicos de cualquier análisis teórico y acción práctica que tiendan a la total emancipación del hombre y la humanización de la naturaleza y del medio social”.³⁶ Esta versión incluye, a su vez, cinco características:

...la unidad sistemática de todas las partes [de la estructura]; el carácter dinámico de todo el sistema, que estriba en los conflictos internos de las fuerzas; la aparición de nuevas cualidades como resultado de la reorganización de los elementos; el momento de la autodeterminación y de la autoproducción, y la progresiva transformación histórica de todo el sistema en dirección a un límite determinado.³⁷

Esto es congruente con su definición del concepto. Asimismo, se distancia tanto de Lukács como de Sartre en razón de sus concepciones parciales.

³³ *Ibidem*, p. 158.

³⁴ Markovic, Mihailo, “Cuestiones actuales de la dialéctica marxista”, *Dialéctica de la praxis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

³⁵ *Ibidem*, p. 36.

³⁶ *Ibidem*, p. 44.

³⁷ *Ibidem*, pp. 44 y 45.

Según él, Lukács desprecia la dialéctica como método de análisis de la naturaleza, cuando Marx habló de una futura unidad metodológica entre las ciencias humanas y las sociales; por su parte, Sartre se resiste a afirmar tal dialéctica de la naturaleza, en virtud de que no existen totalidades ni procesos de totalización.

La aportación valiosa de este autor socialista, a mi juicio, es su concepción integradora del análisis de la realidad y del hombre naturalizado, así como la visión conjunta entre dos extremos significativos en un proceso dinámico de transformación constante, como es la historia: pasar “de la máxima estabilidad al máximo de transformación cualitativa”. Reconocer este punto analítico para comprender las emergencias históricas es significativo en épocas como la nuestra, que se caracteriza por pasajes abruptos, insospechados e increíbles.

6. *Economía y dialéctica*

Lo relevante del trabajo de Luporini sobre dialéctica³⁸ es la discusión en torno al modelo de conocimiento aportado por el marxismo que él representa en economía.

En sus primeras páginas, expresa las dificultades con que el lenguaje de una época no hace posible exponer en conceptos verdaderos las transformaciones reales; su apoyo básico es la lingüística de Claude Lévi-Strauss en palabras de un alumno de éste: Eugenio Coseriu.³⁹

Una lengua —dice Luporini— es también [como la economía] un campo de conflictos (entre lo viejo que resiste y lo nuevo que está emergiendo)⁴⁰ que pueden ser verdaderos conflictos de sistema, como ocurre en el latín durante la fase de transición de la rígida sintaxis de los casos a la flexible de las proposiciones.⁴¹

En la cita se expone la contraposición entre los conceptos que representan lo viejo, pero que se refieren a algo nuevo, y, por lo tanto, no lo explican en su verdadera dimensión de novedad histórica. Él mismo lo trata de acla-

³⁸ Luporini, Cesare, *Dialéctica marxista e historicismo*, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 11, 1969.

³⁹ Coseriu, E., *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*, Montevideo, 1958.

⁴⁰ Aquí sigue a André Martinet en “Linguistique structurale et grammaire comparée”, *Travaux de l'Institut de Linguistique*, t. I, 1956.

⁴¹ Luporini, Cesare, *op. cit.*, p. 15.

rar con el siguiente pasaje: “pueden darse cambios [lingüísticos o económicos] sobre todo el sistema... o que por el contrario cambian el valor de las categorías que no desaparecen sino que subsisten en un diferente nexo de oposiciones, como los géneros masculino y femenino una vez desaparecido el neutro en el latín vulgar”.⁴²

Pero lo anterior lo conecta con el conocimiento que sobre la economía propone Marx en diversos trabajos, como la *Contribución a la crítica de la economía política* (1857) y *El capital* (1863). De este modo, se trata de un asunto epistemológico con apoyo de la lingüística estructuralista de procedencia francesa. Así, la “realidad” y el “hombre” son, por ejemplo, categorías que para la economía clásica eran indiscutibles, pero que Marx cuestionó desde articulaciones discursivas nuevas, “emergentes” en su época. Marx explica al hombre no como individuo, sino como sociedad: “El individuo humano en su *realidad* es por consiguiente «sensible-suprasensible», correlativamente a cuanto ocurre con las «cosas» en la medida en que más allá de su «forma natural», ellas son productos útiles del trabajo *social*”.⁴³

Respecto de la dialéctica marxista anunciada en el título del libro, el autor la trata al final y le dedica unas diez páginas. Su tratamiento, aunque no exhaustivo, sí es valioso en cuanto a dos elementos: *a)* aclara las vertientes interpretativas que sobre el tema se generaron una vez expuesta la metodología de *El capital* por Marx en 1873, y *b)* ofrece una versión, llamémosle, “liquidacionista” de la dialéctica hegeliana.⁴⁴

El asunto es más o menos el siguiente: Marx distingue epistemológicamente un concreto real y un concreto de pensamiento como opuestos. Cuando ambos coinciden, se hace ciencia, pero mientras no coincidan, es un discurso falso. Sin embargo, permanecer en la inversión hegeliana es casi ser hegeliano; lo que se requiere es “actuar” la dialéctica propuesta por Marx, “liquidando” la oposición de ambas categorías mediante, por ejemplo, el destino final de las mercancías, que es el consumo, porque de otra manera estaríamos en la explicación contemplativa de los elementos que componen una relación de conocimiento, que son, por una parte, el concreto real y, por otra, el individuo constructor de unidades semánticas que producen una vida propia a sus conceptos creados por el sujeto.

No obstante, Luporini no continúa el análisis en otro ámbito de la economía capitalista y deja el problema abierto, así como la discusión en torno de esta interpretación de la dialéctica marxista.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 77.

7. *Cuestiones de método*

El escrito de Lukács sobre dialéctica mayormente difundido es el de “¿Qué es marxismo ortodoxo?”⁴⁵ y fue elaborado en 1919, apenas dos años después del triunfo del bolchevismo en la Rusia zarista; contenía la frescura de las mieles victoriosas de la teoría marxista como ciencia de la revolución socialista. Ésa es quizá la mayor fuerza de validez de su contenido, puesto que, como dice el mismo autor en una de sus páginas, “la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista del proletariado”.⁴⁶ Tal aseveración parcial impide la objetividad del discurso, pues condiciona la verdad del método marxista a la asunción clasista del proletariado, hecho que invalidaría cualquier discurso que pretendiera la universalidad conceptual.

Sin embargo, existen partes valiosas por su significado metodológico al interior del conocimiento sociohistórico. Por ejemplo, recupera de Marx la propuesta epistemológica de distinguir la existencia real de la relación entre el agente social y su representación, entre lo concreto y lo pensado. Lo concreto se produce “por” y “en” la historia, mientras que lo pensado se construye en el agente de una sociedad en desarrollo.

Asimismo, con el concepto hegeliano de totalidad, ilumina un aspecto de comprensión de la realidad dinámica: “en la lógica de Hegel la cuestión del todo con las partes constituye la transición dialéctica de la existencia a la realidad”, pues se trata de una relación entre lo externo y lo interno, entre la apariencia y su núcleo esencial, necesario en toda explicación de las cosas y su concepto. Sin embargo, permaneció platónico por “la marcha de la determinación”.⁴⁷

Lo anterior está relacionado con la crítica marxista de las relaciones sociales, en virtud de que la economía antes de Marx las proponía como relaciones entre cosas, cuando de lo que se trata es de descubrir que el vínculo entre los hombres, aun cuando se da a través de la producción e intercambio de mercancías, no son propiamente “cosas” deshumanizadas, sino que contienen trabajo humano vivo, es decir, la fuerza de trabajo.

Ahora bien, si conectamos la idea platónico-hegeliana de “totalidad concreta” con la de “cosificación del trabajo humano”, entonces tenemos un concepto nuevo en el pensamiento filosófico, que es el de mitología con-

⁴⁵ Lukács, Georg, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969, pp. 1-28.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

ceptual de la mercancía, por cuanto se reproduciría por sí misma con arreglo a fuerzas propias: la autodeterminación de la cosa. Lukács lo expresa en la siguiente frase: “La mitología del concepto es siempre expresión intelectual del hecho de que los hombres no han conseguido captar un dato básico de su existencia, de cuyas consecuencias no pueden defenderse”.⁴⁸

La consecuencia epistemológica para nuestros propósitos al recurrir a una metodología como la marxista en su aspecto de la dialéctica materialista es porque ofrece elementos sustanciales de análisis, como el que descubre Lukács al prevenirnos de no construir conceptos improvisados, que si bien en apariencia remiten a un estado de cosas (fenómeno), su concepto no está lo suficientemente sustentado por ausencia de completez teórica, hecho que puede darse por la inmadurez en la evolución de la realidad histórico-social, o bien por alguna parcialidad de datos o por su asistematicidad.

Por último, y lo más valioso a mi juicio, es que Lukács propone la imposibilidad de que los hechos hablen en un solo sentido o tendencia, interpretación que contradice su opinión clasista desde el punto de vista del proletariado, pues de ese modo sólo teniendo conciencia de clase proletaria se está en la verdad de la propuesta alternativa de la sociedad en transformación, cuando lo que se supone es que la posición del proletariado y su emancipación socialista tienden hacia una solución, pero la sociedad en su conjunto tiene más de un agente histórico y, por lo tanto, más de una tendencia posible en la configuración de la historia.

8. *La construcción de la praxis*

Biagio de Giovanni⁴⁹ recuerda, en oposición a Althusser, que en el modelo epistemológico de Marx la teoría comprende en sí la misma práctica, esto es, que la práctica no se “autonomiza” de la teoría, sino que entra en su propia dimensión. Por consecuencia, la teoría permanece en movimiento dinámico necesitada de su realización.⁵⁰

El autor italiano establece su diferencia con otros pensadores italianos, como Labriola, Gentile, Mondolfo y Gramsci, al decir que sus trabajos de los años treinta sobre marxismo “excluyan” la parte activa del *corpus* marxiano.⁵¹

⁴⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁹ Giovanni, Biagio de, *Marx e la costituzione della praxis*, Bolonia, Cappelli Editore, 1984.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁵¹ *Ibidem*, p. 9.

En efecto, comprender el mundo y transformarlo no basta hoy día, sino que es necesario que al transformarlo se comprenda su transformación.

Mediante la praxis propuesta por Marx, el objeto es desprovisto de su costra que lo envuelve y aparece la esencia real.

De Giovanni no comparte la tesis de Gramsci sobre la praxis de Marx, en virtud de que para Gramsci la praxis representa la forma moderna del poder y la hegemonía,⁵² pues sería tanto como suponer la idea de la praxis como instrumento para obtener y conservar el poder.

Para De Giovanni, la praxis se forma en el cruzamiento de la comprensión (saber) del objeto por el sujeto que impide una lectura del sujeto creador, el cual tiene que tender hacia una realización completa de su idea. En este sentido, propone una hipótesis de dimensiones “apocalípticas” predicha por Marx, al decir que “la praxis, giunta ad essere «facoltà», si arricchisce e si determina nel mondo umano dei saperi, l’uomo si fa scienza di sé, «antropologia», la potenza tende a placarsi nelle forme non più estranee, lo Stato si estingue nell’ipotesi della società autoregolata”.⁵³

9. *Dialéctica de lo concreto*

Karel Kosík se pregunta en su ensayo sobre dialéctica⁵⁴ si existirían dos realidades: la fenoménica y la sustancial. Conocer la respuesta es tarea de la filosofía. Él afirma que la realidad “es la unidad del fenómeno y la esencia”.⁵⁵

Asimismo, que para conocer la realidad (esencia y fenómeno) es necesario comprender su estructura mediante la descomposición del todo con ayuda del concepto y la abstracción. Cuando se produce el concepto de la realidad en una de sus partes, se está en la comprensión de esa realidad. Kosík llama a este proceso como dialéctica: “La dialéctica es el pensamiento crítico que quiere comprender la «cosa misma», y se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad; [pero] *para*

⁵² *Ibidem*, p. 21.

⁵³ *Ibidem*, p. 42. “La praxis, unida al ser «facultado», se enriquece y determina en el mundo humano de los saberes; el hombre hace ciencia de sí (antropología); es entonces cuando el poder tiende a reducirse sin ningún extrañamiento y el Estado se extingue bajo la hipótesis de la sociedad autorregulada”.

⁵⁴ Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, México, Grijalbo, 1967.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 28.

*que el mundo pueda ser explicado «críticamente», es necesario que la explicación misma sea situada en el terreno de la praxis revolucionaria».*⁵⁶

Kosik hace un planteamiento interesante que seguramente incomodó al socialismo soviético de su tiempo: “cada individuo debe —personalmente y sin que nadie pueda sustituirle— formarse una cultura y vivir su vida”. Esto es porque la verdad la construye cada individuo: “para cada individuo humano el mundo de la verdad es, al mismo tiempo, su propia creación espiritual como individuo histórico-social”.⁵⁷

A manera de conclusión preliminar, diremos que la dialéctica materialista, en cuanto modelo epistemológico, es valiosa porque permite conceptualizar los objetos de conocimiento como realidades en movimiento y, a la vez, enfatiza la necesidad de reflexionar los conceptos desde donde se piensan dichos objetos.

Sin embargo, también es necesario advertir que la dialéctica marxista debe asumirse de manera crítica, en el sentido de que no se trata de la dialéctica hegeliana invertida, sino que implica además pensar la teoría bajo la perspectiva de la transformación social, con lo cual se cumpliría la perspectiva de asumirla bajo la categoría marxista de praxis.

II. HERMENÉUTICA CRÍTICA

1. *Antecedentes*

En una relación opositora a la dialéctica materialista en cuanto teoría revolucionaria, se crea en Alemania, concretamente en Frankfurt, una corriente de filosofía social, que en lugar de hacer una teoría para la emancipación produce una teoría crítica, cuyo proyecto no es sólo teórico, sino también político e histórico dada su emergencia espacio temporal. Sus principales teóricos son Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas.

Los cambios en los términos utilizados por los miembros del Instituto de Investigación Social (Escuela de Frankfurt) para diferenciarse del marxismo tradicional (preferían utilizar “teoría materialista de la sociedad” en lugar de “materialismo histórico”; “ley de la acumulación en la sociedad capitalista” en vez de “ley del colapso”) “expresaban una pérdida progresiva de

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 32 y 35 (cursivas en el original).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 36.

esa confianza básica que los marxistas habían sentido tradicionalmente en el potencial revolucionario del proletariado”.⁵⁸

No obstante, Max Horkheimer insistía en que el verdadero objeto del marxismo era impulsar el cambio social, menos que la revelación de verdades inmutables.

El vínculo entre teoría fenomenológica y existencialista y la teoría crítica se da, por ejemplo, con Henri Bergson, quien, al igual que Horkheimer, proponía distinguir entre el tiempo “experimentado” y el tiempo abstracto de los científicos naturales; pero Horkheimer criticaba a Bergson porque éste había escrito una metafísica de la temporalidad. “Al proceder así había sido conducido hacia una idea del tiempo como *durée* (duración), que era casi tan abstracta y vacía como aquella de las ciencias naturales”.⁵⁹

Para la teoría crítica, el kantismo se había equivocado al considerar la distinción entre el interés personal y un código universal como contradicciones inmutables. No obstante esta crítica, una salida como su eliminación total era más perjudicial que dar énfasis excesivo a la subjetividad y la individualidad.

La situación más coincidente con nuestro propósito epistemológico de investigar los cambios actuales de los paradigmas teóricos de la política para comprender las nuevas realidades está dicha por Horkheimer:

En el siglo XX... la política se había convertido en el ámbito propio de la acción moral, ya que, por primera vez en la historia, “los medios de la humanidad se habían desarrollado lo suficiente para presentar la realización (de la justicia) como una tarea histórica inmediata”. La lucha para su consecución caracteriza nuestra época de transición.⁶⁰

En oposición al idealismo de Bergson, Dilthey y Nietzsche, “Horkheimer propuso una teoría materialista de la sociedad, pero que se distinguía muy claramente del supuesto materialismo del materialismo ortodoxo”.⁶¹ ¿A cuál materialismo se refería este autor frankfurtiano? Se refería al dialéctico, al que involucraba un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto. Él no hizo, sin embargo, de la dialéctica un fetiche, “como un pro-

⁵⁸ Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, 1989, p. 87.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁶⁰ Horkheimer, Max, “Materialismus und moral”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Frankfurt, Institut für Sozialforschung, 1933, t. II, p. 1.

⁶¹ Jay, Martin, *op. cit.*, p. 101.

ceso objetivo fuera del control del hombre”.⁶² Su dialéctica rechazaba los extremos de nominalismo y realismo, permaneciendo deseosa de operar en un perpetuo estado de juicio en suspenso.

En la teoría crítica, la categoría de mediación tiene un papel central: ninguna parte de la realidad podía ser comprendida en sí misma como final o completa. Había una “interacción constante de lo particular y lo universal del «momento» [entendido como una fase de un proceso dialéctico acumulativo] y la totalidad”.⁶³

Así, Horkheimer se acercaba más a Marx en su concepto de Estado como realidad parcial, puesto que, para el autor de *El capital*, el Estado burgués no era un simple “comité ejecutivo de la clase gobernante”, sino también un esbozo de la reconciliación de las contradicciones sociales al triunfo del socialismo.⁶⁴

En la teoría crítica de Horkheimer, la sociedad óptima era aquella donde el hombre fuera libre para actuar como sujeto antes que para ser actuado como predicado contingente. Esta actitud contrastaba en ese momento con la de los socialistas: “Hacer del trabajo una categoría trascendente de la actividad humana es una ideología ascética... los socialistas, a causa de su adhesión a este concepto general, se convierten a sí mismos en portadores de propaganda capitalista”.⁶⁵

Semejante opinión haría Walter Benjamin, también perteneciente a la corriente filosófica de la teoría crítica, para quien

...el énfasis marxista vulgar sobre el trabajo, “reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad... El trabajo, tal y como ahora se le entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado”.⁶⁶

Los fundadores del Instituto de Investigación Social, en la década de 1940, comenzaron a tener dificultades para lograr uno de los objetivos teórico-políticos propuesto inicialmente: unificar la teoría crítica y la práctica revolucionaria, pues mientras la teoría se volvía más radical, paradójicamente tenían menos posibilidades de hallar una “conexión con una praxis radical”.⁶⁷

⁶² *Ibidem*, p. 102.

⁶³ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 107 y 108.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 413.

El proyecto concluiría en el alejamiento por completo del marxismo ortodoxo; la característica definitiva fue la sustitución de la categoría “lucha de clases” por un nuevo motor de la historia.⁶⁸

Su principal apoyo sustituto fue la filosofía de la historia de Giambattista Vico. Este pensador “había comprendido que *praxis* y dominación de la naturaleza no eran lo mismo. Aunque separara al hombre y la naturaleza, lo hacía de un modo que impedía colocar a uno de ellos sobre el otro. Al insistir sobre la subjetividad del hombre, preservaba la potencialidad de la subjetividad de la naturaleza”.⁶⁹

Una característica más de la teoría crítica era el rechazo a la razón ilustrada, pues el mundo de esa época se había vuelto poco “racional”. La Ilustración —decían— se había convertido ella misma en víctima de un nuevo mito.

Al final del camino, Horkheimer no tenía claro qué tipo de *praxis* perseguían; “su” racionalidad no suministraba líneas de orientación para la actividad política. Aun cuando se alejaron de la *praxis* radical, no se alinearon al liberalismo o al conservadurismo, sino más bien confluyeron en una corriente teórico-política, que podría denominarse “pluralismo liberal”.⁷⁰

2. La mediación teoría-praxis de Habermas

Uno de los sucesores de la Escuela de Frankfurt lo ha sido Jürgen Habermas,⁷¹ quien en sus obras ha intentado establecer una mediación entre teoría y *praxis*. En primer lugar, se pregunta si en “los sistemas de conceptos fundamentales (o «marcos trascendentales»)… organizamos nuestra experiencia *a priori* y antes de toda ciencia… también la configuración de ámbitos objetuales científicos está prejuizada por ello”.

Esto es debido a que acepta que

Los ámbitos objetuales [mundo real] de las ciencias empírico-analíticas y de las ciencias hermenéuticas están fundamentados en esta objetivación de la realidad, que nosotros acometemos cotidianamente bajo el punto de vista de la disponibilidad teórica y de la comprensibilidad intersubjetiva... El saber empírico-analítico puede adoptar la forma de explicaciones causales o pronosis condicionadas, que se refieren a acontecimientos observables; el saber

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem*, p. 416.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 450.

⁷¹ Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1990.

hermenéutico tiene por lo general la forma de una interpretación de contextos de sentido transmitido.⁷²

“Existe —dice Habermas— una conexión sistemática entre la estructura lógica de una ciencia y la estructura pragmática de las posibles utilizaciones de las informaciones susceptibles de producirse en su marco”.⁷³

Ligable a lo anterior:

Los intereses del conocimiento no son significativos ni psicológico-cognoscitivamente ni sociológico-científicamente o, en sentido estricto, crítico-ideológicamente, pues son invariantes. Ni tampoco cabe, por otra parte, reducirlos a la herencia biológica de un potencial motriz concreto, pues son abstractos. Resultan más bien a partir de imperativos de las formas vitales socioculturales ligados al trabajo y al lenguaje.⁷⁴

Habermas desemboca en una práctica social que es la comunicación. Él dice que, en el proceso educativo, la posibilidad de establecer un conocimiento intersubjetivo entre al menos dos sujetos requiere un control de la subjetividad, en donde el uno transmita al otro una posibilidad de conocimiento general (alteridad).

Un concepto de sistema adecuado desde un punto de vista científico-social... no puede... tomarse de la teoría general de sistemas [Luhmann] sino que debe desarrollarse en conexión con una teoría de la comunicación cotidiana que también tome en consideración la relación de intersubjetividad y la relación entre la identidad del yo y la identidad del grupo.⁷⁵

Finalmente, Habermas se distancia de Marx al decir que éste no dejó claro que los atributos adscritos a las clases sociales (como conciencia de clase, intereses de clase, acción de clase) no significan sencillamente transferencias del nivel de la conciencia individual a un colectivo. Más bien, se trata de nombres para algo que sólo se puede producir intersubjetivamente en la discusión o en la cooperación de individuos que vienen conjuntamente.⁷⁶ Lo que esto quiere decir es que la verdad no es producto sólo de estructuras propias del desarrollo de los discursos, sino que éstos son partes de un proceso más amplio en el que la colectividad social tiene un peso determinante.

⁷² *Ibidem*, p. 19.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 23 y 24.

La verdad, pues, se hace colectivamente. Así, concluye que con ayuda de una teoría consensual de la verdad cabría explicar la estructura del discurso por referencia a la inevitable anticipación y aceptación recíproca de una situación de diálogo ideal.⁷⁷

3. *Hermenéutica social*

La hermenéutica tiene que ver con la interpretación y la comprensión del discurso presente en un texto. Sin embargo, también incluye de manera referencial al objeto real propio de cada disciplina a que alude dicho discurso: el acontecimiento.

Hay por lo menos tres campos donde se ha desarrollado el modelo hermenéutico: el sicoanalítico, el literario y el social. Tanto en el primero como en el segundo, Paul Ricoeur es quien ha dado las pautas que han seguido investigadores como Mauricio Beuchot;⁷⁸ en cambio, en el tercero, han sido tres autores quienes han propuesto tesis relativas a la hermenéutica en tanto modelo científico. Se trata de Gadamer,⁷⁹ Habermas⁸⁰ y Apel.⁸¹

Con respecto a la pregunta de qué es la hermenéutica, Beuchot responde explicando su función y no su definición: “La hermenéutica propugna el respeto por la peculiaridad de cada disciplina según su objeto”.⁸² Lo anterior, aun cuando la intente definir como disciplina y no como ciencia que busca la comprensión de un texto. El texto se vuelve, así, el objeto de la hermenéutica, y el comprender contiene una “explicación de tipo contextual”.

La noción de texto —dice Beuchot— es la más importante, ya que es lo que tiene frente a sí la hermenéutica para interpretar y comprender. “La hermenéutica busca *situar* lo que comprende”.⁸³ Sin embargo, el hecho mismo de la comunicación es significativo, pues se trata de una acción “oral y escrita” en el texto.

Todo texto se expone a ser interpretado, y este proceso reclama contextos diferentes, tanto el del autor como el de los lectores de diversas culturas.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁸ Beuchot, Mauricio y Blanco, Ricardo (comps.), *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, México, UNAM, 1990.

⁷⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984.

⁸⁰ Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Tecnos, 1986.

⁸¹ Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

⁸² Beuchot, Mauricio y Blanco, Ricardo (comps.), *op. cit.*, p. 3.

⁸³ *Ibidem*, p. 15.

De modo que el analista tiene la tarea de fusionar la comprensión y la explicación en la captación del sentido del texto. El resultado de este proceso se supone que es la interpretación.

Sin embargo, Beuchot muestra una operación hermenéutica interesante para nuestros propósitos de investigación (y que se relaciona con la propuesta de Habermas), que consiste en buscar la apertura del texto hacia un mundo al que señala:

...en la interpretación hay un momento de sentido y un momento de referencia. El del sentido se da en la organización interna de la obra, que el intérprete delimita y cierra; el de referencia se da al buscar el tipo de mundo que la obra abre, el modo de ser que se despliega ante nuestro conocimiento por virtud de la obra o texto. Puede ser un mundo real, del ser, o un mundo ficticio, del poder ser, un mundo deseado, del querer ser, o un mundo ético-deontológico, del deber ser.⁸⁴

Lo anterior nos sugiere una lectura interesada del texto que, para nuestro caso, refiere el concepto de Estado en autores que tienen que ver con fines explícitos de poder o de dominación. Así, la hermenéutica, en cuanto modelo de interpretación que no desatiende los contextos ni las características de los lectores (críticos o aporéticos), contempla en sus herramientas el interés del hermeneuta o sujeto-lector del texto.

4. *Hermenéutica gadameriana*

Hans-Georg Gadamer es de los principales autores de filosofía contemporánea que proponen a la hermenéutica como un modelo para las disciplinas sociales. Sus tesis se relacionan en especial con la concepción de la historia de la filosofía y del arte.

En un trabajo sobre los griegos,⁸⁵ particularmente los presocráticos, este autor alemán escribe que la hermenéutica tiene como componentes al lenguaje, a la comprensión y a la interpretación.⁸⁶

Sin embargo, son dos los conceptos que la definirían: la historia de los efectos o de las determinaciones y, a su vez, la conciencia de la determi-

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 16 y 17.

⁸⁵ Gadamer, Hans-Georg, *L'inizio della filosofia occidentale*, Milán, Guerini e Associati, 1993.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 27.

nación histórica. Esto —dice— no significa que al estudiar un texto o una tradición dependa de nuestra selección.⁸⁷

Agrega que en la interpretación de los textos vemos a los lectores como hombres de una sociedad y de una época, participando dentro de un complejo de prejuicios, en una visión del mundo, lo cual significa que está operando en ellos la producción interpretativa de una doctrina.

Asimismo, al hablar del lenguaje es hablar de totalidad como estructura en la cual estamos insertos, y es así como articulamos nuestra experiencia desde el embrión.⁸⁸

En su opinión, la hermenéutica es un modelo para las ciencias del espíritu, y no de las naturales, porque éstas son objetivantes, mientras que aquéllas son participantes. Esto no implica desconocer la objetividad como valor epistemológico para las ciencias naturales, sino que dado que la cultura se vive como una forma de comunicación, como un juego entre dos participantes, entonces ninguno de los dos es objeto del otro, sino que ambos son sujetos de conocimiento.⁸⁹

Gadamer recupera la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y la rearma no con el fin de proponer un método de las ciencias del espíritu, sino como el comprender a la cosa que está ahí, “el modo de ser del propio estar ahí”.⁹⁰ El sentido de la comprensión es de carácter efectual, es decir, pertenece al ser de lo que se comprende, y nunca se trata de un “comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado”.⁹¹ La hermenéutica la define Gadamer como “una teoría de la experiencia real que es el pensar”.⁹²

La propuesta gadameriana de la hermenéutica involucra a la lingüística, pues señala que en cuanto “forma de realización de la comprensión”, la lingüisticidad abarca “por igual a la conciencia «prehermenéutica» y a todas las formas de conciencia hermenéutica”.

El párrafo más importante para mi investigación acerca del Estado transicional se encuentra en una crítica a Dilthey, de quien dice que “no pudo evitar hacer culminar a la historia en una historia del espíritu”.⁹³

¿Por qué digo que es significativa esta frase? Lo es porque con su enunciado se me alerta sobre una posible tendencia interpretativa de dicho

⁸⁷ En el idioma alemán se escribe *Wirkungschichte* y *Wirkungschichtliches*. *Ibidem*, p. 35.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 36 y 37.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, cit., p. 365.

⁹¹ *Ibidem*, p. 12.

⁹² *Ibidem*, p. 19.

⁹³ *Ibidem*, p. 18.

concepto, pues al investigar al Estado se hará con arreglo a una metodología que involucre al uso lingüístico y a su funcionalidad histórica, sin que se haga una aporía del concepto en sí. ¿Que este tipo de tratamiento conduce a una caracterización relativa? Lo es porque se trata de exponer la o las formas de presentarse de este fenómeno político-social de poder bajo determinadas circunstancias y momentos. Este mismo hecho lo reconoce Gadamer al afirmar que la comprensión es finitud; que es el modo en que se afirma válidamente la realidad, la resistencia, lo absurdo y lo incomprensible.⁹⁴

Se trata, entonces, de realizar la comprensión desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor, hecho que está condicionado por la resistencia de comprender dados los hábitos lingüísticos entre el lector y el texto frente a él.

Una manera de ir eliminando esta dificultad es que el lector esté dispuesto a “dejarse decir algo por él”; en otras palabras, que esté dispuesto a recibir la información que el texto emita; asimismo, significa incluir en este proceso opiniones previas y prejuicios. Consiste en reconocer que están presentes las anticipaciones conceptuales funcionando en el texto y en el lector.

El reconocimiento de los prejuicios es un hecho significativo de la hermenéutica de Gadamer, porque estos conceptos previos no pueden desecharse sólo de manera dogmática, como lo hizo en su momento la doctrina de la Ilustración. Para Gadamer —en lo cual coincido—, los prejuicios tienen sentido; si la Ilustración los prohibió, actuó de manera prejuiciosa. Cito: “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.⁹⁵ Sin embargo, no estaría de acuerdo que los juicios dejaran de ser igualmente componentes de la realidad histórica.

Lo mismo puede decirse del criterio de autoridad en cuanto prejuicio, al igual que cuando se historiza un concepto, se desarraiga simultáneamente.⁹⁶ Al comprender, debe uno pensar en un desplazamiento del intérprete hacia un acontecer de la tradición, “en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.⁹⁷

5. *Una crítica de Habermas a Marx o una aproximación entre hermenéutica y marxismo*

¿Es posible relacionar la hermenéutica con el marxismo? Creemos que Jürgen Habermas lo intentó desde la crítica. En su trabajo *Conocimiento e*

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibidem*, p. 344.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 358.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 360.

interés,⁹⁸ Habermas critica a Marx por no distinguir el “*status* lógico de las ciencias y el de la crítica”, por identificar “la superación como movimiento objetivo que reasume en sí la exteriorización” con una apropiación de las fuerzas esenciales que se exteriorizan en la elaboración de la materia. En una palabra, porque “Marx reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental”.⁹⁹

El error de Marx tiene antecedentes juveniles, pues habría afirmado que las ciencias del hombre y las de la naturaleza harían sólo una.

Habermas no deja de reconocer, sin embargo, entre otras de las aportaciones marxistas a la teoría de la sociedad, el anticipo —en concepto de Aristóteles— de la automatización. “Ve que un desarrollo de las fuerzas productivas a esta escala comienza sólo verdaderamente después de que las ciencias, junto con sus aplicaciones tecnológicas, se han convertido en la primera fuerza productiva”.¹⁰⁰ Esta afirmación la hace Habermas cuando ve que el progreso tecnológico del proceso de trabajo finaliza con una separación del hombre con respecto a su instrumento de trabajo, ya que la automatización no requiere de fuerza de trabajo física, aunque sí de ciencia aplicada, hecho que implica una nueva forma de conceptualizar (paradigma) el valor de las mercancías resultado de un proceso social diferente al de la gran industria.

La anticipación marxista de la automatización y su error de identificar el proceso de reflexión con acción instrumental tienen que ver con el proceso de elaboración teórica sobre la nueva sociedad que desde hace décadas empezamos a analizar con paradigmas de hace más de un siglo. Se trata de conceptualizar los hechos con procesos de reflexión que involucren categorías explicativas válidas y eficaces. De manera que es necesario, en primer lugar, hacer a un lado el supuesto positivista de ver coincidentes ciencias humanas y ciencias de la naturaleza, y, en segundo lugar, valorar el resultado del proceso social de trabajo como se hacía en tiempos de la gran industria, y, además, es indispensable que recuperemos la idea de la automatización y su evolución para comprender las nuevas figuras de transferencia de valor de una mercancía a otra.

Habermas, por su crítica a Marx, es consecuente en concebir a la sociedad dividida en clases por cuanto corresponde a un proceso de reflexión basado en las estructuras sociales de producción. Pero si la sociedad cambia su estructura productiva merced a los grandes procesos de automatización,

⁹⁸ Habermas, Jürgen, *Conocimiento...*, *cit.*

⁹⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 57.

y la parte social concebida como proletariado se ve subsumida en la totalidad en cuanto elemento de un gran autómeta, o a lo que Habermas llama “la organización de la sociedad misma como un autómeta”,¹⁰¹ entonces la transformación histórica de la sociedad no puede ser resultado del conflicto entre las clases, sino por efecto del diálogo, de la acción comunicativa, como resultado de la dialéctica de la eticidad; esto es, como crítica filosófica que sintetiza el proceso de trabajo, por un lado, y la autoconstitución de la conciencia social objetivada en los procesos científico-tecnológicos, por el otro.

La lucha de clases no se resuelve más al no haberla; pero las diferencias humanas se resuelven vía el diálogo, y en éste la crítica filosófica tiene el compromiso de desplegar (y no reprimir) los intereses de los sujetos participantes, a fin de llegar a acuerdos o consensos de voluntad.

Lo anterior, en política, se traduciría como la superación de las diferencias mediante diálogos interesados en configurar acuerdos voluntarios para coexistir socialmente.

6. *Pragmatismo*

Con respecto al pragmatismo, Habermas estima que legitima la validez de formas sintéticas de inferencia a partir del contexto trascendental de la acción instrumental. “Las convicciones —dice— cristalizan en conceptos. A estos conceptos se los puede explicitar en juicios universales, que tienen formas de hipótesis nomológicas. Y a éstas, a su vez, se las puede interpretar a partir de las consecuencias que se pueden derivar de ellas *en calidad de pronósticos condicionales*”.¹⁰²

De las ideas de la Ilustración, dice que “nacen de un fondo de ilusiones transmitidas históricamente”. En cambio, “las acciones de la Ilustración deben por esto ser comprendidas como un intento de probar los límites de posibilidad de los contenidos utópicos de la tradición cultural de determinadas circunstancias”.¹⁰³

Finalmente, en cuanto a la relación entre conocimiento e interés, Habermas establece que la tarea de una teoría no objetivista de la ciencia

...consiste en demostrar paso a paso que la lógica de la investigación *es* la lógica de la conexión entre el *a priori* de la experiencia y el *a priori* de la argumentación. En particular, estamos ante la tarea de analizar cómo los pro-

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 66.

¹⁰² *Ibidem*, p. 129 (cursivas añadidas).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 280.

cedimientos de medición (que regulan la transformación de experiencias en datos) garantizan que los conceptos teóricos básicos continúan siendo susceptibles de interpretación dentro de los límites de la objetivación, realizada, precientíficamente en cada caso, del acontecer experimentable.¹⁰⁴

Y concluye:

Las proposiciones teóricas, una vez fundadas, sólo pueden pasar del discurso a determinados contextos específicos de aplicación. Lo cual muestra la concepción de conocimiento e interés. Los enunciados acerca del ámbito fenoménico de cosas y acontecimientos (o acerca de estructuras profundas que se manifiestan a través de las cosas y los acontecimientos) sólo pueden retro-traducirse en orientaciones para la acción racional con respecto a fines (en tecnologías y estrategias), mientras que los enunciados acerca del ámbito fenoménico de personas y manifestaciones (o acerca de estructuras profundas de los sistemas sociales) sólo se pueden retro-traducir en orientaciones para la actividad comunicativa (en saber práctico). Los intereses rectores del conocimiento protegen frente al discurso, la unidad del sistema de acción y de experiencia de que se trate en cada caso.¹⁰⁵

7. *La hermenéutica como consenso discursivo*

El acuerdo interpersonal o intersubjetivo propuesto por Karl-Otto Apel es, a mi entender y según lo leído en *La transformación de la filosofía*,¹⁰⁶ la base de la hermenéutica filosófica; la idea que representa el paradigma semeja una “democracia ilustrada” de la comunidad intelectual (Thomas Kuhn) sobre algún objeto de conocimiento. Sin embargo, la comunidad de tratantes del objeto real podría no llegar a un acuerdo epistemológico, ya sea a nivel de la comprensión, con lo cual el discurso o exposición lingüística sería imposible de consensuar, a menos que se redujera al mínimo del acuerdo: entre dos (o inclusive al solipsismo). Esta situación dejaría a la hermenéutica en un papel por demás endeble.

La propuesta resultante de una interpretación de lectura de algún texto sería el ofrecimiento inicial de discursos, que sería necesario relacionar con otros sobre el mismo objeto de conocimiento (unidad epistémica), para de ahí extraer acuerdos interpersonales.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 322.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 324.

¹⁰⁶ Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. 1.

Apel se opone a que los acuerdos intersubjetivos se llamen “proposiciones”, en virtud de que caerían en un conjunto de aserciones susceptibles de verificación, por lo cual se estaría en problemas de filosofía analítica.¹⁰⁷

Por otra parte, el mismo filósofo alemán en su trabajo sobre la transformación de la filosofía dice que hablar de ello es hablar de la praxis en el sentido marxista, porque fue Marx quien advirtió que toda superación filosófica es su realización, o sea, la “transformación filosófica del mundo”. Realizar la filosofía —dice— es proceder a la mediación entre teoría y praxis, organizando el discurso teórico de las comunidades de filósofos y estableciendo los acuerdos interpersonales antes dichos, acuerdos en cuya base esté la comprensión en cuanto paradigma de la hermenéutica trascendental.

Todo entendimiento supone una comunidad de intereses sociales apoyados en un discurso argumentado, el cual se dirige a una sociedad, de modo que el discurso de la sociedad regresa a esta misma, con lo cual “la sociedad no sería... únicamente *objeto* de la ciencia... ni tampoco sería *toda-vía*... el *sujeto* real de la ciencia, sino que tendría que tratarse en la filosofía y en las ciencias sociales críticas como objeto que, a la vez, es sujeto virtual de la ciencia”.¹⁰⁸

Lo que propone Gadamer en *Verdad y método* —dice Apel— es una fenomenología hermenéutica cuyo mérito es el de “enlazar la emancipación de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones científicas”.¹⁰⁹

La hermenéutica designa a la comprensión como su paradigma en función de su labor, que consiste en aclarar la precomprensión categorial de la experiencia de una comunidad de científicos que establecen acuerdos intersubjetivos sobre tópicos definidos, como el lenguaje, los modelos teóricos o el proceso de las teorías, entre otros, hecho que los aproxima a la reconstrucción lingüística y a la explicación conceptual.

Acto seguido, la hermenéutica requiere de una justificación, aspecto que no reconoce Gadamer, pues para éste no se necesita más que describir “lo que hay”. Frente a ello, Apel se pregunta: ¿cómo es posible la comprensión? (validez del conocimiento), y se responde diciendo que “toda comprensión, en la medida en que es acertada, comprende al autor [de un texto] del sentido que ha de ser comprendido, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo”.¹¹⁰ Podríamos agregar que la comprensión se da cuando se está en un discurso verdadero, aunque no se reconozca estar ahí.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 47.

A la hermenéutica de Gadamer habría que agregar la motivación de los intereses de todos los actos humanos, con lo cual la dotaríamos —finaliza Apel— de una materialidad no descubierta por el autor del texto ni por su intérprete.¹¹¹

8. *Saber para comprender*

La inquietud filosófica de Apel está caracterizada por su afán de “saber” con la finalidad de “comprender”. Estos dos términos forman su *phatos hermenéutico*.¹¹² Se trata de la idea filosófica de Platón. De ahí que devenga su propuesta de teoría consensual de la verdad, en donde la “evidencia de correspondencia” sea parte indispensable para lograr la “mediación entre la evidencia referida a la conciencia y la intersubjetividad referida al lenguaje”.¹¹³ Asimismo, la filosofía de Apel pudiera ser calificada de hermenéutica crítica, en donde la dimensión de intersubjetividad exige como elemento *a priori* del saber el presupuesto de una comunidad de comunicación.¹¹⁴

En la teoría consensual de la verdad de Apel existe una idea regulativa entre la comunidad ilimitada de investigadores que interpretan —con apoyo de los signos—: la facticidad, cuya finalidad es obtener la objetividad y la verdad de lo acordado (consensos fácticos). Con ello, se supera el ideal kantiano del “yo pienso” mediante el “nosotros argumentamos”.¹¹⁵

La definición de verdadero, contenido clave de su teoría, es “en principio un enunciado para un usuario cuando cree que cualquier otro sujeto racional estaría dispuesto a asignar el mismo predicado al sujeto”.¹¹⁶ De manera que se entiende que la razón humana no es solipsista, sino ampliada, en diálogo permanente con los sujetos.

La ética de Apel se presenta como una ética posweberiana de responsabilidad: todo ser dotado de competencia comunicativa está inserto en dos comunidades, que son una real y otra ideal. La primera es contingente, his-

¹¹¹ *Ibidem*, p. 49.

¹¹² Cortina, Adela, “Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad”, en Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 9.

¹¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 20 y 21.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 24. Tal argumentación concuerda con Richard Rorty, al decir de Adela Cortina: “pensamos la verdad no como «conformidad» con ideas trascendentes, sino como aquello que podría ser defendido ante un conjunto de interlocutores y aceptado por ellos”.

tórica y de socialización; la segunda es construida en toda argumentación con sentido, que es la que se anticipa contrafácticamente.

La propuesta hermenéutica de Apel en cuanto a una teoría de la verdad está tomada en gran medida del pragmatismo de Charles Peirce. El propio Apel hace el reconocimiento de su deuda filosófica en su trabajo *La transformación de la filosofía*;¹¹⁷ no sólo establece tal reconocimiento, sino que inclusive defiende la “teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso” de la acusación sociologista. “El contexto —dice Apel— que él [Peirce] presupone no es el del éxito en la vida individual o social, sino el de una comprobación en el marco de la *comunidad de interpretación y de experimentación de los científicos*”;¹¹⁸ es decir, el ámbito de validez y legitimación del discurso argumentativo sobre la verdad no es una sociedad abierta, sino una sociedad cerrada, aunque “en principio ilimitada”, que está constituida por los científicos.

El discurso puede, en consecuencia, ser objeto no únicamente del consenso entre dicha comunidad, sino entrar en oposición según la opinión diferente de los científicos, y por este hecho constituir una “disensión” argumentativa. De lo que se trata es de considerar como propuesta filosófica los criterios de validación y legitimación de los discursos que se proponen sean aceptados como verdaderos, es decir, que son sólo “aproximaciones” de opiniones dadas por científicos que interpretan y/o experimentan, pero que ya no pueden ser más discutidas;¹¹⁹ estas opiniones fácticas consensuales no deben ser valoradas como criterio de verdad, sino como idea reguladora.¹²⁰ De manera textual: “...los criterios fácticos de que se dispone para la verdad objetiva, mediante la interpretación y la argumentación y, de este modo, formar una opinión —siempre falible y, por eso, provisional— sobre el asunto... *todos los criterios objetivos disponibles de la verdad fundamentan la validez intersubjetiva del consenso*”.¹²¹

Lo anterior supone, a su vez, tres criterios: 1) la verdad como correspondencia con la realidad de las opiniones o enunciados coincide con su validez absolutamente intersubjetiva; 2) el concepto de validez intersubjetiva puede usarse como idea reguladora de una aproximación metódica, y 3) que mediante la formación argumentativa del consenso acerca de los criterios de

¹¹⁷ Apel, Karl-Otto, *La transformación...*, cit., pp. 63 y ss.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 72.

¹²¹ *Ibidem*, p. 73.

verdad se puede aspirar a una síntesis provisional y a otra última en la valoración interpretativa de los diferentes criterios de verdad.¹²²

Por otra parte, en opinión de Apel, con la ayuda de la semiótica de Peirce, se puede mostrar cómo nos es posible englobar también la formación lingüística de conceptos en el proceso metódico de la formación progresiva del consenso. Este aspecto coincide con los constructivistas y habermasianos de la teoría del consenso como teoría del discurso.¹²³

9. *Teoría consensual de la verdad*

A la teoría del consenso o del diálogo, Apel le dedica sólo “unas pocas observaciones”. Su apoyo está —dice— en Lorenz y Lorenzen, filósofos alemanes dedicados al análisis del lenguaje.¹²⁴ Durante el aprendizaje del lenguaje se presenta el hecho decisorio sobre la verdad empírica de los enunciados, y no sólo del consenso sobre el uso de las palabras. De ahí que la teoría del consenso se extiende al ámbito de la correspondencia fenoménica como criterio de verdad.

Habermas tiene una teoría de la verdad como consenso o como discurso elaborada “con mucho detalle”, que supera a la propuesta por Lorenz y Lorenzen. En primer lugar, se establece que se trata, en un enunciado, del momento de la realidad dada que “posibilita la *comprensibilidad de algo a través de la percepción*”.¹²⁵ En tal momento se interpone la interpretación mediante la universalidad del concepto; esta interpretación es el puente “entre la *experiencia* y la *afirmación de hechos*”; asimismo, es el que “hace valer una *relación de correspondencia de la verdad*, que no permanece limitada al ámbito lógico-lingüístico de la argumentación y, por lo tanto, conteniendo criterios de validez filosófica”.¹²⁶ A su vez, dicha teoría de la correspondencia es compatible con la teoría discursiva o consensual de la verdad, siempre y cuando considere la realización de la interpretación como mediación entre experiencia y discurso argumentativo.

Esta segunda parte del enunciado condicional es lo que Apel denomina la complementariedad del discurso habermasiano sobre la teoría consensual de la verdad.

¹²² *Ibidem*, pp. 74-76.

¹²³ *Ibidem*, p. 80.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 90.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 94.

Con esto —dice Apel— se deja de lado uno de los motivos fundamentales por los que se caracteriza la teoría *consensual* [de Habermas] como englobadora de todos los criterios de verdad de que se dispone: la necesidad de una mediación... entre la evidencia del fenómeno... y los criterios de verdad como la coherencia (y la consistencia), que se refieren meramente al espacio lógico de la argumentación.¹²⁷

Dicha exposición es aceptada para las argumentaciones de las ciencias naturales, pero no puede aplicarse a las ciencias del espíritu o sociales, pues en ellas “los sujetos de la investigación hermenéutica debieran, en principio, enjuiciar, esto es, *valorar* sobre la base de la suposición de una *racionalidad* en principio *común*, las *razones* de las exteriorizaciones y acciones que se tratan de comprender realizadas por sujetos de las ciencias que ya han muerto”;¹²⁸ incluso, cuando se decide abstenerse de toda valoración, es ya un hecho valorativo. De donde se sigue que “una *teoría consensual de la verdad del comprender hermenéutico* presupondría, pues, la posibilidad básica de resolver el problema de una *teoría consensual de la corrección de las normas éticas*”.¹²⁹

Con base en lo anterior, proponemos a diálogo el concepto de Estado transicional contemporáneo como paradigma mientras no se ofrezca otro que sea aceptado entre los usuarios de la teoría y de la filosofía políticas y que tenga mayor consistencia y duración que éste para designar al conjunto de elementos que participan en el ejercicio del poder de manera fragmentaria (gobiernos de Estados nacionales, estructuras de poder económico-financieras, sujetos políticos organizados segmentariamente, individuos aislados, etcétera) en una sociedad cada vez más integrada en zonas económicas y comerciales, es decir, en una sociedad globalizada.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 102.