

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

LOS CONCEPTOS DE EVOLUCIÓN SOCIAL Y PROGRESO EN MARX Y HABERMAS.

Carlos Alberto Merlo.

Cita:

Carlos Alberto Merlo (2015). *LOS CONCEPTOS DE EVOLUCIÓN SOCIAL Y PROGRESO EN MARX Y HABERMAS. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/401>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LOS CONCEPTOS DE EVOLUCIÓN SOCIAL Y PROGRESO EN MARX Y HABERMAS

Merlo, Carlos Alberto.

Universidad Nacional de Córdoba.

merlocarlos2002587@hotmail.com

Tanto en el proyecto de rescate del materialismo histórico acometido por Habermas como en la teoría del cambio social de Marx, los principios de evolución social y de progreso tienen gran relevancia. Sus raíces se remiten a principios presentes en las filosofías ilustradas de Kant y Hegel, la teoría biológica de Darwin y las antropologías decimonónicas de Morgan y Taylor.

Las categorías de progreso y evolución social tienen entre sí, una relación compleja y a veces confusa, pues aunque no pueden ser considerados como conceptos equivalentes, a veces se solapan. Además tienen una larga historia en la filosofía y la ciencia moderna. Por ello, es necesario analizarlos desde los puntos de vista conceptual e histórico, tratando de discriminar las influencias más propiamente filosóficas de aquellas que provienen del campo de las ciencias.

Respecto de los antecedentes teóricos del concepto de evolución, su aparición en la literatura filosófica y científica es bastante reciente. El término evolución se atribuye generalmente a Darwin, aunque el primero en utilizar esa noción fue Spencer¹. Se inserta en las discusiones del campo de la biología, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, su presencia como tema principal de interés histórico aparece en las reflexiones socioculturales desde mucho antes de Darwin. Puede ser considerado como parte de un espíritu de época² que emerge en los escritos de pensadores modernos como Voltaire, Kant, Diderot, Condorcet, Turgot, Hegel y Comte. Más adelante, resurge en antropólogos como Morgan y Taylor, filósofos como Spencer y científicos sociales como Marx (Harris, 2012: 24-27; 55-56).

¹ Como aclara Harris (2012: 110-111) es común que se identifique a Darwin como el introductor de esa noción, pero fue Spencer en un artículo del año 1857, *The ultimate law or physiology*, quien la utiliza por primera vez, conjuntamente con la expresión <<la supervivencia del más apto>>. Aunque lo hizo, sin duda, bajo la influencia de Darwin, con quien nunca dejó de reconocer su deuda teórica.

² El modo de encarar esos estudios supone el bosquejo de plexos de instituciones en las que las formas de organización políticas, las producciones artísticas y la política exterior aparecen relacionadas entre sí, pues actúan unas sobre otras. “Este tipo especial de historia es historia con una perspectiva evolucionista” (Harris (2012: 31).

Es más, el influjo de la moda evolucionista predominante en el Iluminismo alcanzó tanta fuerza, que el interés por la transformación sociocultural llegó a amenazar el santuario del pensamiento biológico, regido hasta ese momento por concepciones no evolutivas. Aunque ya Diderot, en 1774, había especulado acerca de que el reino animal provenía del vegetal y este del mineral, recién con la primera publicación de Lamark en 1801, se modifica en el campo de las investigaciones biológicas, la perspectiva teórica dominante y se abre paso al evolucionismo (Harris, 2012: 31).

En la modernidad europea de los siglos XVIII y XIX, el término progreso fue utilizado por los pensadores de la Ilustración para infundir cierta satisfacción moral a determinadas tendencias evolutivas. Es sus sistemas de pensamiento, la consideración de que un cambio constituye una instancia de progreso, implica que tal modificación haya seguido una dirección determinada, según criterios cuantitativos o cualitativos. Esto se vincula con la idea de que el progreso, en tanto implica que el cambio en una dirección determinada, se considerado valioso y emocionalmente satisfactorio, de acuerdo con sistemas de valores culturales o idiosincráticos (Harris, 2012: 32).

La palabra progreso es un componente de peso en el vocabulario de la Ilustración. Al mismo tiempo, el canon dominante según el cual, se consideraba que la sociedad progresaba, consistía en que el cambio acaecido, obedeciera o estuviera direccionado hacia un estado de mayor grado de racionalidad. Incremento que se veía plasmado en el plano del conocimiento, en la teoría de Newton y en la dimensión de la organización social, en la Revolución francesa.

Ahora bien, el caos social producto de los trastornos que surgen a partir de la revolución francesa y el avance del capitalismo, implicó que en el siglo XIX se dejase de lado a la racionalidad como estándar evaluativo y se incorporase con Marx, Spencer y Darwin, las nociones de avance hacia el milenio comunista, complejidad de organización y eficacia en la lucha por la supervivencia (Harris, 2012: 32-33).

Otros aportes significativos a la teoría del progreso social, provienen del campo propiamente filosófico, específicamente de las filosofías de la historia³ de Kant y –

³ La noción de filosofía de la historia se define a partir de una serie de supuestos: i) su concepto básico es la Historia (con mayúscula) no las historias particulares, todas las cuales dependen de aquella, ii) la Historia se entiende como un proceso sujeto al cambio, que responde a una tendencia general realizada por las diferentes manifestaciones históricas particulares. Ese sentido puede entenderse como progreso o regresión, iii) la Historia es concebida de un modo holista, como una totalidad, iv) las construcciones histórico-filosóficas interpretan al presente como el producto del pasado, lo cual explica que la naturaleza humana sea concebida también como un producto de la “Historia”, v) Contrapone el deber ser al ser y deriva el primero del segundo. El deber ser puede ser caracterizado como un nuevo momento en el

fundamentalmente- de Hegel, en cuyas concepciones metahistóricas, el ideal de progreso juega un papel preponderante. Además su importancia se incrementa por qué constituyen modelos paradigmáticos de progreso social, en la tradición de la *Aufklärung*, cuyo influjo alcanza tanto a Marx como a Habermas.

El modo ilustrado de concebir la historia presupone la noción de que, el propio género humano se constituye a sí mismo, conforme al acrecentamiento de la racionalidad de las organizaciones políticas y sociales y, del dominio de la naturaleza externa. Por lo tanto, la historia debía ser racionalmente reconstruida de acuerdo con la noción de progreso de la civilización humana. Premisa iluminista –tácita en las teorías del devenir sociohistórico de Kant, Hegel y Marx- que puede resumirse en la sentencia: “Historia es emancipación, es liberación de los hombres de su autoculpable minoridad, es progreso hacia la libertad” (Ureña, 1998: 26).

Kant, a diferencia de Hegel y Marx, no le asigna a la historia una importancia preponderante en su sistema teórico. No obstante, plantea un esbozo de filosofía de la historia, de carácter no sistemático, que implica una especie de proto-crítica de la razón histórica. En ella, se desarrollan una serie de especulaciones histórico-filosóficas, en la que advierte que la historia ofrece un panorama desolador, caracterizado por conflictos bélicos que destruyen todo lo bueno y acarrear males y corrupción moral (Höffe, 1986:225). Una tesis congruente, con la sentencia de que “... el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil... y afán destructivo” (Kant (1994b: 41).

Ahora bien, no obstante la presencia de alguna dosis de realismo político, Kant considera posible descubrir un sentido de progreso, pero no en la historia de los individuos ni de los grupos sociales, sino en la historia universal (Höffe (1986: 226). Siendo algo fuera de duda para él, que el destino de la especie consiste en un avance hacia la perfección (Kant, 1994c: 77-78). De cualquier manera, no compartía el optimismo en el progreso en todos los aspectos, como otros iluministas de su tiempo, lo cual redundaba en la limitación del progreso a la justicia política y al predominio del derecho en el ámbito nacional e internacional, jurisprudencia que incluye la potestad

desarrollo histórico o como autoconciencia de la historicidad, vi) En las filosofías de la historia, la revelación de la verdad se produce en el futuro (Heller, 2005: 180- 181) y, vii) Entienden a la Historia desde el punto de vista de la continuidad. Si bien hacen lugar al reconocimiento de la discontinuidad, esto les sirve para clasificar a las diferentes culturas, según sea su contribución a la lógica de la Historia, como más o menos avanzadas, retrogradadas o progresistas (Heller, 2005: 188).

coercitiva⁴. Esto representa un progreso de peor a mejor, aunque no implique un progreso igual para todos los individuos. El desarrollo histórico se aprehende en el progreso hacia un nivel de convivencia social en el que se plasmaría la máxima libertad. Ese sentido histórico responde a un presupuesto finalista implícito, según el cual, las tendencias naturales del hombre apuntan al uso de la razón, aunque no alcanzan todo su desarrollo en los individuos singulares sino en la especie (Höffe, 1986: 229).

Por lo tanto, el *telos* de la historia, si bien se produce con nuestra aparente participación, en realidad opera a nuestras espaldas. Una manera de entender teleológicamente a la historia, que se une a la postulación de un macrosujeto⁵ y al ideal de progreso, aspectos también presentes en Hegel y en algunas interpretaciones de Marx.

El otro metarrelato moderno -de gran influencia sobre Marx y Habermas- es la filosofía de la historia desarrollada por Hegel. Modelo paradigmático de los enfoques histórico-filosóficos, debido a su carácter sistemático y la estipulación puntual de una lógica de desarrollo histórica. Esta concepción procesual y teleológica plantea una comprensión racional del devenir de las sociedades. Posee una impronta racionalista,⁶ holista⁷ y vinculada al axioma moderno del progreso⁸.

⁴ En la utopía kantiana, el reino de la libertad sería la instancia en la que podrán desarrollarse todas las fuerzas y disposiciones humanas. Según ese planteo, bajo esa realidad sociopolítica el entendimiento puede materializarse en el marco del estado de derecho, instancia en la cual se pone fin al despotismo y la barbarie. Por su parte, el sentido y el constante progreso de la historia se advierten en la constitución de estados que coexisten en un marco interestatal, un orden *de iure* racional, aprehensible en el ámbito jurídico-político de toda la humanidad. Esta concepción histórico-filosófica presupone una teleología que tiene en su cima a la constitución de una comunidad pacífica de dimensión planetaria. Representada –en la era contemporánea, por organismos internacionales como la Liga de las Naciones y las Naciones Unidas. Instituciones que se constituyeron bajo la inspiración del pensamiento político de Kant (Höffe, 1986: 230).

⁵ En el caso de Kant, el macrosujeto es la naturaleza, concepto similar al Espíritu hegeliano. “Se puede considerar la historia del especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta...” (Kant: 1994b: 57).

⁶ En la metafísica de la totalidad hegeliana, opera el *a priori* de que la razón rige el mundo. Supuesto que implica la sujeción a un principio espiritual que es la totalidad de los puntos de vista y que por lo tanto, no se ocupa de situaciones particulares, sino de un pensamiento universal. Es por ello que para la filosofía, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es en su figura concreta y considera su evolución necesaria (Hegel (1974: 45-46).

La filosofía de la historia de Hegel puede adscribirse a la tradición Iluminista, a partir de la similitud que existe entre su concepción de razón y las postuladas por las filosofías de la Ilustración francesa. Pues, al igual que en estos sistemas de pensamiento, la razón es proyectada como una fuerza histórica objetiva, que una vez emancipada de las cadenas del despotismo convertirá a la tierra en un lugar de progreso y felicidad (Marcuse, 1999: 13).

⁷ El devenir histórico es una totalidad en desarrollo, determinada por la actividad de un demiurgo, principio ontológico activo: el Espíritu universal (*Weltgeist*) también denominado Razón Universal, Idea

La historia de la humanidad puede ser entendida -en clave hegeliana- como un proceso de autoconstitución (*bildungsprozess*) y autorreflexión del hombre, a través del cual, este se comprende a sí mismo a partir de su pasado, respecto del cual se entiende como su producto. De esta manera se alcanza la consciencia de la génesis histórica de las diversas instituciones sociales, al mismo tiempo que se puede tomar una distancia crítica frente a ellas, una vez que se es consciente de que son contingentes.

El reconocimiento de la historicidad de las formas sociales y culturales humanas, posibilita y legitima la crítica de todo orden sociocultural osificado, dado que se reconoce su carácter temporal. La experiencia fenomenológica deja al descubierto la tensión entre los nuevos grados de desarrollo del conocimiento del hombre y las formas existentes de organización social, develadas como caducas y opresoras (Ureña, 1988: 34-5). El postulado de la contradicción dialéctica, que explica el progreso histórico, resulta de particular importancia en el estudio científico de las sociedades modernas capitalistas, a partir de su adopción por la concepción marxista.

Respecto de la filiación del materialismo histórico con las filosofías de la historia de Kant (1998a, 1998b y 1988c) y Hegel (1974), por un lado, se puede argumentar que constituye una instancia de ruptura radical, pues comporta el abandono del enfoque idealista. Mientras que en otro sentido, aparece como una continuación de la tradición histórico-filosófica moderna, más allá de su adhesión a los supuestos materialistas. En la versión legaliforme y economicista del marxismo, esta interpretación se sigue de la vinculación del rol determinante de los factores tecnológicos con el postulado del progreso. En tanto objetivados en la acción de un macrosujeto: la humanidad.

Si bien, se puede afirmar que Marx reivindica la idea de progreso histórico, esa tesis presenta matices. Por un lado se encuentra su admiración por el poder modernizador del capitalismo y por otro, la conciencia de la fuerza destructiva y deshumanizadora de su avance.

En su juventud y madurez parece estar convencido, más allá del sufrimiento que acarrea, del progreso que implica el desarrollo material de la organización económica

o Espíritu absoluto. En el sistema hegeliano, la "Historia" aparece como un desarrollo en el que un sujeto propone y realiza sus propios fines (Heller, 2005: 184).

⁸ El despliegue del Espíritu en el plano histórico-político se plasma en las organizaciones jurídico-políticas de cada momento histórico, en el nivel relativo al Estado y la libertad. Esfera en la que se manifiesta el progreso en la conciencia de la libertad. Mientras que entre los orientales solo uno es libre y lo sabe, en el mundo greco-romano algunos son libres, mientras entre los modernos surge la idea de que todos los hombres son en sí libres. Que el hombre es libre en tanto hombre (Hegel, 1974: 68).

burguesa. Mientras que en la vejez, relativiza esa posición, a partir de sus estudios sobre la comuna rusa y la correspondencia que lo vincula a teóricos populistas de esa nacionalidad⁹.

En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels valoran la irrupción de la clase capitalista y su nuevo sistema de producción, como factores de progreso. La clase burguesa es concebida como fruto de un dilatado proceso de desarrollo, rubricado por una serie de transformaciones revolucionarias en las estructuras de producción y cambio, aspectos que han sido seguidas por el correspondiente progreso político (Marx; Engels, 2003: 7).

⁹ Marx, sobre el final de su vida (en misivas y esbozos preliminares), en el marco de un diálogo con teóricos populistas, tematiza el carácter trascendental y necesario del progreso histórico, interpretación que parecía seguir el planteo enunciado en el “Prólogo de 1859”. La cual parecía decretar que todas las sociedades debían seguir la misma evolución de Occidente y que, por lo tanto, un país como Rusia no podía escapar ese patrón secuencial y necesario.

En 1877, Marx (1966a) ingresa de lleno a esta escaramuza dialéctica cuando responde a una exposición desarrollada por el populista N. K. Mijailovsky (1822- 1904), quien en un artículo de su autoría: “Karl Marx ante el tribunal del señor Zhukovski”, interpreta a la teoría de Marx como a una doctrina histórico-filosófica. A partir de su estudio del paso del feudalismo al modo de producción burgués, desarrollado en el capítulo XXIV: “La llamada acumulación originaria” de *El Capital*. En su respuesta Marx hace explícito su rechazo a esa lectura metafísica de su teoría. También plantea la posibilidad de que Rusia pueda pasar de su dominante organización agraria comunal a un sistema socialista, sin tener que atravesar –y padecer- el modo de producción burgués. Dejando, de ese modo, entrever la no necesidad de los procesos evolutivos. Esto en consonancia con la adscripción de su teoría sobre el proceso de la acumulación primitiva, sólo al Occidente industrializado: “El capítulo sobre la acumulación primitiva no pretende más que trazar el camino por el cual surgió el orden económico capitalista, en Europa occidental, del seno del régimen económico feudal” (Marx, 1966a: 128). Conforme a tesis, propone una estrategia de análisis alternativa al método de las filosofías de la historia: “Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno pero nunca se llegará a ello mediante el passe-partout universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.” (Marx, 1966a: 129). La misma postura es refrendada en la carta (y sus borradores) enviada a Vera Zasulich (8 de marzo de 1881). Allí Marx (1966d) habla sobre dos cuestiones centrales: a) ¿cuál es el futuro de la comuna rural rusa y b) ¿si la teoría de Marx planteaba la existencia de una ley histórica inevitable, que establecía que todos los países debían pasar por las todas las fases de la producción capitalista? Marx recalca que la cuestión rusa tiene sus rasgos singulares, pues, a diferencia de Occidente (donde la mutación económica se operó desde una forma privada de propiedad a otra forma privada), la transformación se efectúa de una forma de propiedad comunal a una forma de propiedad privada. Sobre el futuro de la comuna rural, expone la hipótesis de que esa forma socioeconómica podría ser el punto de partida de una regeneración de la sociedad rusa, pero para que esto fuera factible, dice que se deberían extirpar los factores que la afectan (se refiere al nacientes fuerzas capitalistas y al “sabotaje” de la comuna que ejercía el régimen zarista), para posteriormente apuntalar las condiciones que permitan su libre desarrollo. Por su parte, en lo concerniente a la fatalidad histórica (que parecía condenar a la atrasada y agraria sociedad rusa a tener que pasar por la etapa capitalista para luego acceder al socialismo) aclara: “La fatalidad histórica de este movimiento está así expresamente restringida a los países de Europa occidental. El porqué de esta restricción está indicada en este pasaje del capítulo XXXII: <<La propiedad privada, fundada en el trabajo personal... será suplantada por la propiedad privada capitalista, fundada sobre la explotación del trabajo ajeno, sobre el asalariado” (Marx, 1966d: 130).

Tales consideraciones van acompañadas con palabras de elogio por la creación nunca antes lograda en otro modo de producción, de abundantes y grandiosas fuerzas productivas. Potencias que revolucionan los órdenes socioeconómicos y que han permitido, que el modo de producción basado en el capital alcance un nivel universal. Arrastrando a la corriente de la civilización incluso a las naciones más bárbaras y reacias a la misma. Razonamiento que se repite básicamente, cuando analiza la relación del colonialismo-capitalista británico en la India¹⁰.

Coherente con su visión anatematizante de los sistemas sociales antagónicos, Marx sostiene que únicamente una revolución social pondrá fin a una historia del progreso erigida sobre el sufrimiento de los hombres y las sociedades. Lo que exclusivamente parece ser posible si una gran revolución social se apropia de las conquistas burguesas (el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas) y las somete al control de las sociedades más avanzadas “Sólo entonces el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificio” (Marx, 1966b: 76).

Como vemos, entonces, el advenimiento del socialismo, momento de superación y ruptura respecto de la prehistoria humana, sólo podría alcanzarse sobre la acumulación lograda por las fuerzas productivas, la ciencia y la tecnología, productos de la etapa capitalista. Aunque hay que resaltar que sobre el final de su vida, Marx (1966a: 128; 1966d: 134-5) revisa esa postura, cuando emite una serie de consideraciones respecto del potencial sentido evolutivo (alternativo) de la sociedad rusa¹¹.

¹⁰ La valoración positiva de Marx respecto del capitalismo, se mantiene a inicios de la década del 50, a pesar del infierno de la explotación que ese modo de organización socioeconómico significaba. Su evaluación se debe al impacto revolucionario que generaba sobre relaciones sociales más atrasadas, como las del despotismo oriental. Esto se complementa con la visión de Marx (1997: 71) acerca del capitalismo inglés, como el espejo en el que las sociedades más primitivas debían y podían ver su futuro. Dicha posición vuelve a manifestarse en artículos periodísticos en los Marx (1966c: 60-1) analiza el colonialismo británico en la India. En dichas notas, más allá de reconocer el impacto destructivo de la conquista extranjera sobre las formas económicas típicas de los aquel país, resalta el papel revolucionario que juega el capitalismo, encubierto bajo el disfraz colonial. Llega incluso a hablar de Inglaterra como el instrumento inconsciente de la historia. En otro artículo escrito en la misma época, Marx (1966b: 71) resalta el aspecto que resulta “progresivo” en el capitalismo británico, al que describe como un factor, a la vez, destructor y regenerador de la historia. A partir de la destrucción que realiza de las viejas sociedades asiáticas y de su replazo por las bases materiales propias de la sociedad occidental.

¹¹ Es entonces que Marx manifiesta un giro respecto de su opinión positiva acerca del rol capitalista en el progreso histórico. Al manifestar que la lugar la consideración de que la sociedad rusa podría llegar a evitar las penurias del capitalismo sin dejar de aprovechar sus resultados positivos, si se lograba una transformación revolucionaria antes de su consolidación. Esta es un aspecto (y una etapa) del pensamiento de Marx, ignorados por Habermas, en la cual se rebate la interpretación histórico-filosófica de la teoría del materialismo histórico.

Por su parte, Habermas (1986: 180) tiene una posición más decidida respecto del progreso de la humanidad, congruente con una convencida postura ilustrada. Consecuentemente proclama que no le parece arbitraria la toma de posición a favor del criterio histórico materialista del progreso, en tanto suponga tanto la expansión de las fuerzas productivas y la madurez de la integración social. Dado que ambos niveles indican que se plasman progresos en la capacidad de aprendizaje (individual y social) en dos esferas, el conocimiento objetivante y la sabiduría práctico-moral.

Habermas asume críticamente el ideal de progreso y la noción de evolución, desde su papel de heredero de la Ilustración y su vástago heterodoxo: la tradición marxista. En los años setenta, Habermas reflota el principio de evolución social vinculándolo con el postulado programático de un desarrollo sociohistórico bidimensional (trabajo-interacción). Mediante el cual trata de liberar al materialismo histórico del determinismo y el reduccionismo economicista.

Entre los predecesores del punto de vista evolutivo, Habermas (1986: 172) cita a dos defensores contemporáneos de esa perspectiva teórica, Vere Gordon Childe y Leslie White, defensores del concepto de etapas generales de desarrollo, en un período en que la antropología era dominada por el particularismo histórico de Boas y sus discípulos, adversarios de toda explicación socioantropológica de tipo legaliforme.

En la propuesta <<teórica>> de Childe (1964: 35) que conserva el esquema clásico: salvajismo, barbarie y civilización, se considera como factor fundamental de la evolución social de las sociedades de la prehistoria y las primeras civilizaciones, a la tecnología¹². Por su parte, en el caso de L. White, la evolución social se explica a partir de una meta-ley de la energía¹³, con la cual trata de dar cuenta de la evolución cultural humana, a la que entiende como una unidad. De modo que las diversas tradiciones culturales serían parte de la cultura de la especie, que va desde el nivel antropeoide hasta los tiempos presentes. En su análisis se estudia a la cultura como integrada por

¹² Sustenta esa proposición en la premisa, de que en todas partes, se ha podido probar que la piedra antecedió al metal en la fabricación de armas y herramientas, mientras que el cobre o el bronce sirvieron para el mismo propósito antes que el hierro. Además patrocina la tesis de que la arqueología ha demostrado que las primeras sociedades humanas vivieron siempre exclusivamente de la caza, la pesca o la recolección. Mientras que la agricultura sobrevino más adelante.

¹³ Respecta de la ley que rige en la evolución cultural, White (1974: 341-2) brinda una explicación relacionándola con el incremento de la energía aprovechada *per capita*, o sea, con el aumento del potencial de los medios que se usan para dar uso a la energía. Esta perspectiva de análisis posibilita, en su opinión, la articulación de una historia del progreso cultural.

tres subsistemas: tecnológico, sociológico e ideológico, siendo el primero, la variable independiente de la que dependen los otros subsistemas¹⁴.

Childe y White comparten una concepción sociocultural en la que, la explicación de las instituciones sociales, depende de factores tecno-económicos y tecno-ecológicos, a la manera de lo que Marvin Harris (2012: 571) denomina materialismo cultural. Una perspectiva que se monta sobre el principio fundamental de que tecnologías similares aplicadas a medios similares, dan lugar a formas de trabajo y organizaciones sociales con parecidos sistemas de valores y creencias. El materialismo cultural enfoca su atención en la interacción entre la conducta de los hombres y el entorno físico, articulada a través del organismo humano. Una premisa que deja entrever la influencia marxista, en particular de aquellas lecturas ligadas a las interpretaciones economicistas.

La posición de Habermas respecto de White y Childe, no va más allá del reconocimiento que les profesa, en tanto defensores de la concepción evolucionista-materialista. Puesto que no comparte su postura tecnológica, a la considera insuficiente -además de simplista- para lograr elucidar los mecanismos del cambio sociohistórico.

Otro enfoque teórico con el que Habermas (1986: 172) mantiene una relación polémica, es el neo-evolucionismo sociosistémico de Niklas Luhmann.

Habermas (1986: 173-174) pone en duda que el neoevolucionismo de base naturalista¹⁵ pueda constituir una alternativa explicativa auténtica. Caracteriza al modelo

¹⁴ L. White (1974: 338) describe al subsistema tecnológico como integrado por los instrumentos (materiales, mecánicos y físico-químicos) y las técnicas para su uso, a través de las cuales el hombre se conecta con el hábitat natural. Incluye las herramientas para la producción, la subsistencia, la defensa y la agresión. El subsistema sociológico está formado por las relaciones entre los individuos, que se expresan en las instituciones sociales. Incluye a subsistemas menores como el social, familiar, económico, ético, político, militar, eclesiástico y profesional, entre otros. Por su parte, el subsistema ideológico está conformado por las creencias, ideas y los conocimientos que se materializan en el lenguaje u otra forma simbólica. Abarca las mitologías, leyendas, filosofías, obras literarias, el conocimiento científico y el sentido común. Según L. White, los tres subsistemas se influyen mutuamente entre sí, aunque esa relación no es simétrica. El rol fundamental lo cumple el subsistema tecnológico, cuyos medios mecánicos y materiales permiten la adaptación de ser humano al medio ambiente, a través de la producción de alimentos, la protección de los elementos del mundo exterior y la defensa frente a sus enemigos. El subsistema tecnológico determina con su nivel de desarrollo y sus cambios a los otros dos subsistemas. Mientras el subsistema social es concebido como una función del tecnológico, el subsistema ideológico, también llamado filosófico, aparece como la esfera en la que la experiencia de los hombre alcanza su instancia de interpretación, o sea de la cultura como un todo.

¹⁵ La evolución natural supone un proceso de mutación de organismos “desviados” que son sometidos a selección, bajo la coacción del contexto, hasta desaparecer o estabilizarse. Ahora bien, en su crítica al modelo de evolución social basado en el patrón biológico, Habermas se plantea ¿cuáles son los equivalentes en el plano social de?: a) el proceso de mutación biológica, b) la capacidad de supervivencia de una población y c) La escala evolutiva en la natural constituida por especies diferentes.

biológico de evolución social en los siguientes términos. Se basa en una noción de sistema autorregulado, que confronta un medio ambiente complejo y trata de mantener sus fronteras a partir del incremento de su propia complejidad, mediante la reducción exitosa de la complejidad del medio circundante. Los sujetos en ese modelo son las especies, que se reproducen en forma de poblaciones, las cuales a su vez están constituidas por organismos aislados que se relacionan entre sí y con el contexto.

Luhmann representa un adversario teórico de peso, pues en su teoría de los sistemas sociales incorpora a la categoría comunicación. Esgrime una teoría de la evolución social que no reconoce conexión con la noción de progreso -en el sentido ilustrado-, o sea, como un avance hacia una mayor igualdad, autonomía y libertad en la organización social. Entiende que la evolución social consiste en el incremento de la complejidad del sistema social, fenómeno que responde a la reducción de la complejidad del contexto circundante (*reduktion von umweltkomplexität*). Esta reacción ante el medio externo, se ve acompañada por el hecho de que, la mayor complejidad sociosistémica implica, un paulatino aumento de la diferenciación social intrasistémica.

Habermas (1986: 172) no deja de reconocer el carácter heurístico del modelo biológico. No obstante, encuentra inviable que pueda servir para mostrar el camino hacia una teoría generalizable de la evolución social, de modo que incluya el desarrollo natural y cultural. En el caso particular de la teoría luhmanniana, Habermas (1988: 408) advierte que éste no se percató respecto de que una teoría socioevolutiva que pretende

Si bien acepta que existe una cierta y confusa similitud entre la mutación natural y las transformaciones socio-culturales, considera que en el primer tipo de fenómeno, la evolución no es subvertida por los procesos individuales aislados, debido a que la transformación de la conducta está limitada al ciclo vital de organismo aislado y no impacta sobre la siguiente vuelta de la reproducción de la cantidad genética. Por su parte, en la esfera sociocultural, las cosas son diferentes. Los resultados del proceso de aprendizaje socialmente organizado, sí son objetos de trasmisión y posible generalización. Siendo la tradición cultural, el espacio en donde discurren las innovaciones, una vez que se ha interrumpido el mecanismo natural-evolutivo (Habermas, 1986: 173).

Otra diferencia importante que Habermas señala, existen entre el proceso de mutación natural y el aprendizaje social, tienen que ver con que este último, no se lleva a cabo a través de la alteración genética, sino por medio de la transformación de un potencial de conocimiento, de carácter intersubjetivo y que no es algo propio de organismos aislados. Además plantea que la mutación natural deriva a la larga en la adquisición de comportamientos homogéneos, mientras que el aprendizaje social, potencialmente, produce conductas diversas. Por último, la mutación natural depende del azar, en tanto que la evolución sociocultural responde a una secuencia ontogenética orientada hacia un objetivo concreto

En lo que atañe a la capacidad de supervivencia biológica de una población, Habermas señala que la misma depende de la reproducción en última instancia de los organismos aislados, cuya capacidad para evitar la muerte puede evaluarse según parámetros inequívocos. Ahora bien, este fenómeno no se da de igual modo en el plano de las sociedades. Mientras las especies se reproducen, si un número determinado de sus integrantes evita la muerte, las sociedades lo hacen si logran no transmitir -vía tradición- una cantidad excesiva de errores. Las pruebas que permiten evaluar la capacidad de las sociedades para sobrevivir tienen que ver con la producción y el aprovechamiento del saber tecnológico y práctico.

captar la complejidad social, debe distinguir varias (tres) variables, so pena de empobrecer el modelo de análisis y simplificar la realidad social. Los tres niveles a los que se refiere son los siguientes:

* El progreso científico-técnico, ligado a procesos de aprendizaje acumulativos vinculados con una realidad constituida en la lógica funcional de la acción instrumental, y por ende, a las fuerzas productivas.

* El incremento de la capacidad de control y autorregulación de los sistemas sociales, que se conecta con procesos de aprendizaje en el ámbito de la acción estratégica y la planificación socio-técnica.

* Las transformaciones de las instituciones, que se derivan de procesos de aprendizaje frente a las ideologías, los cuales producen la necesidad de su legitimación y la introducción de una crítica plena de consecuencias prácticas.

Habermas afirma que la teoría sistémica brinda un esquema conceptual restringido, que se concentra en la segunda dimensión antes citada, que se enfoca en el control y la planificación social. Como alternativa, considera fundamental incorporar todos esos niveles de análisis. A esa tesis le agrega la premisa de que sólo se pueden identificar las fases de desarrollo social, si se conoce la estructura general morfológica y la lógica de desarrollo, conocimiento que –afirma- nos es dado por las modernas teorías ontogenéticas.

Los sistemas de Piaget y Kohlberg establecen una plataforma conceptual que le permite a Habermas, elaborar una teoría de evolución social e histórica. A partir de la extrapolación de los esquemas secuenciales que proveen esos modelos ontogenéticos (vigentes en el plano de la constitución psíquica y moral de los individuos) a la dimensión de la lógica y la dinámica evolutiva sociohistórica.

Respecto de la elección y apropiación que Habermas hace de las teorías de Piaget y Kohlberg, tal estrategia resulta funcional a sus objetivos teóricos y políticos, pues le permite legitimar -desde la filosofía y la ciencia social- a los regímenes democráticos basados en principios universalistas, que rigen en los países capitalistas desarrollados. Ordenes sociopolíticos que, desde la óptica habermasiana, pueden ser explicados como fruto de la evolución social, proceso análogo al desarrollo de la inteligencia y la moral de los sujetos.

Ahora bien, frente a la opción teórica adoptada por Habermas, resultan esclarecedoras las agudas observaciones de Giddens (1994: 186-187):

a) critica la confianza que Habermas tiene respecto de los sistemas teóricos de Piaget y Kohlberg, cuando, a pesar de la brillantez de los aportes teóricos piagetianos. Una concepción ha demostrado cierta debilidad en su base empírica, sobre todo cuando se la generaliza fuera de Occidente. Por su parte, acerca de la teoría de Kohlberg señala, que afirma el carácter universal de sus etapas, cuando los estudios sobre los que se apoya son en el mejor de los casos, imprecisos.

b) Destaca que las fases más elevadas de la razón humana, prescriptas en el modelo habermasiano, duplican (sospechosa y convenientemente) los ideales de la Ilustración.

c) Señala que Habermas se apropia de las teorías que encajan en el marco general de sus sistema teórico, como si el hecho de que puedan ensamblar entre sí, resulta suficiente para hacerlas válidas.

d) Plantea que aunque Habermas protege su noción de evolución con numerosas calificaciones y es cuidadoso respecto del etnocentrismo, esto no lo convence en absoluto respecto de que logre evitarlo.

Entre otras críticas significativas dirigidas al uso de los modelos psicogenéticos y moral-evolutivos, también se destaca la de McCarthy (1992: 151- 157) quien advierte, que las acusaciones de etnocentrismo y prejuicios cientificistas y racionalistas, siempre han sido parte fundamental de las críticas esgrimidas contra los paradigmas del desarrollo cognitivo en general.

Como una conclusión general, podemos señalar que los conceptos de evolución social y progreso, están estrechamente ligados pues responden a la necesidad de evaluar las transformaciones socioculturales en el marco del conocimiento, la tecnología y las instituciones políticas y morales, acaecidas a partir de los inicios de la modernidad. En un mundo (el occidental) sometido a violentos cambios en todos esos ámbitos. También podemos considerar a esos conceptos como herramientas para legitimar los logros cognoscitivos, económicos y culturales logrados por el orden burgués, emergente a partir del advenimiento del capitalismo. Por ello debemos ser cautos al analizar dichos conceptos, pues los mismos, en más de una ocasión, han significado la legitimación de saberes e instituciones, promovidas y defendidas por las potencias que se expandieron por el planeta, frente a las culturas que no compartían su forma de vida. Fenómeno acaecido primero en el marco de colonialismo moderno (en sus dos etapas), y del imperialismo después.

Frente a estas cuestiones, afirmamos que el concepto de progreso no tiene un carácter unívoco, ya que puede ser avalado desde distintas perspectivas teóricas y no solo desde una idea de progreso que toma como parámetro el desarrollo de las naciones de Europa occidental o del Occidente desarrollado.

Como plantea Levi Strauss (2000: 68- 72) los criterios que se utilizan para evaluar las sociedades, pueden variar. Por ejemplo, si se parte de la capacidad para sobreponerse a los ámbitos geográficos más hostiles, serían los beduinos y los esquimales los mejores en la adaptación al medioambiente. Mientras que si se consideran el grado de avance de los conocimientos acerca del cuerpo humano, son los hindúes y los maoríes los que destacan frente a Occidente, que por otro lado se presenta como el maestro de las máquinas. Una tesis que es solidaria con la noción de que la sucesibilidad (historicidad) de un proceso cultural no depende de sus propiedades intrínsecas, sino de la posición en la que se encuentra quien evalúa a las culturas diferentes a la propia y de los diferentes intereses que lo guían, frente a los de otros grupos socioculturales (Es a partir de estas premisas que, sin negar que exista el progreso, se puede postular una concepción más compleja del mismo, al entenderlo, no como algo continuo ni necesario, sino en la forma de saltos o (como dicen los biólogos) mutaciones. De modo que más que un movimiento rectilíneo, estamos frente a movimientos análogos a la pieza del caballo, en el juego de ajedrez, que puede moverse en diferentes direcciones no establecidas previamente. Teoría que también asume que los préstamos culturales (pacíficos o violentos) o los choques entre culturas muy disímiles, producen avances en un sentido y retrocesos en otros, como sucedió en América, tras la conquista europea (Levi Strauss (2000: 63).

Por otra parte, la noción de que las sociedades humanas evolucionan de acuerdo a una lógica ontogenética y filogenética única, tiene un compromiso velado con la premisa de que la historia humana tiene un carácter unitario. Un concepto que ya había sido objetivado en la interpretación de la evolución social propuesta por Engels (Godelier, 1966: XXXIV- XXXV) y que es refutado por la evidencia histórica. La cual nos muestra que sólo se puede hablar de una historia universal¹⁶, a partir de la invasión de Amerindia en 1492. Hito que da al sistema mundo moderno y a la consecuente

¹⁶ Recién con el “descubrimiento de América”, el mundo pasa a formar una unidad empírica y da lugar a que se pueda hablar de una historia universal, con bases empíricas. Puesto que hasta la expansión hispánica hacia América y la portuguesa hacia Oriente, no existían sino una pluralidad de historias yuxtapuestas y aisladas: la romana, la persa, la de los reinos hindúes, de Siam, de China y del mundo indoamericano: incas y aztecas (Dussel, 2001: 348-349)

interconexión paulatina de las distintas regiones de la tierra (Dussel, 2001: 351-352). Puesto que hasta el inicio de la expansión hispánica hacia América y la portuguesa hacia Oriente, coexistían una pluralidad de historias yuxtapuestas y aisladas: la romana, la persa, la de los reinos hindúes, de Siam, de China y del mundo indoamericano: incas y aztecas (Dussel, 2001: 348-349)

Por lo tanto, se presenta una disociación entre el carácter unitario de la lógica de la evolución social y la historia fáctica, que es siempre remite a historias (en plural). A esto se suma la tesis de que el progreso de las sociedades, depende de los criterios que se adoptan para medirlo y de los valores que entran a jugar en ese proceso.

Bibliografía:

Childe, Gordon (1971) *Evolución social*, Universidad Autónoma de México, México.

Dussel, Enrique (2001) “Europa, modernidad y eurocentrismo”, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Giddens, Anthony (1994) “¿Razón sin revolución? La *theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”; Giddens, Habermas, et al; *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.

Godelier, Maurice (1966) “La noción de <<modo de producción asiático>> y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades”, Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Eudecor, Córdoba.

Habermas, Jürgen (1986) *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.

- (1988) *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.

Harris, Marvin (2012) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.

Heller, Agnes (2005) *Teoría de la historia*, Fontanamara, Barcelona.

Höffe, Otfried (1986) *Inmanuel Kant*, Herder, Barcelona.

Kant, Inmanuel, (1994a) “Comienzo presunto de la historia humana (1786)”, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

- (1994b) “Idea de la historia universal en sentido cosmopolita (1784)”, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

- (1994c) “¿Qué es la ilustración? (1784)”, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

Levi Strauss, Claude (2000) *Raza y Cultura*, Cátedra, Madrid.

Marx, Karl (1966a) “De Marx al director del Otiechestviennie Zapiski”, Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.

- (1966b) “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.

- (1966c) “La dominación británica en la India”, Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.

- (1966d) “Marx a Vera Zasulich. De los esbozos preliminares a esta carta”, Godelier; Marx; Engels, *El modo de producción asiático*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.

- (1997) “Prólogo a la primera edición de El Capital”, en: *Introducción a la Crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México.

McCarthy (1992) *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid.

Ureña, Enrique (1998) *La teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid.

White, Leslie (1974) “La energía frente a la evolución de la cultura”, *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Buenos Aires.
