

LA NOCION DE CRITICA Y SUS FORMAS EN HABERMAS

1. DEL CONOCIMIENTO A LA ACCION

a) *Distinción práctico-teórico.*

La filosofía de Habermas está encuadrada dentro de la tradición moderna que se conoce como «teoría crítica» y que tiene como sus padres fundadores a Horkheimer, Adorno y muy relacionado con ellos a Marcuse, cuyas ideas han de ser tenidas también en cuenta a la hora de analizar tal tradición. Lo peculiar de Habermas, a mi modo de ver, es precisamente la reestructuración que lleva a cabo de los principales problemas que la llamada filosofía de la historia ha venido tratando desde los tiempos de la ilustración. Uno de los problemas fundamentales de dicha filosofía de la historia ha sido el de determinar el sujeto de todo el proceso histórico; sujeto que ha ido variando en relación con la evolución de las distintas formas de sociedad desde los griegos hasta nosotros. Los griegos, inmersos dentro de una cosmovisión cosmológica, identificaron dicho sujeto con la naturaleza, mientras que los cristianos lo hicieron con la Providencia, y el mundo moderno a partir del renacimiento lo hizo con la razón, ya fuera ésta entendida como espíritu en el caso de Hegel o como ciencia en el de Comte. La cosmovisión sociológica del marxismo lo hizo con la clase dominante según el tipo de sociedad; siendo la burguesía y el proletariado los dos paradigmas más evidentes de su planteamiento de la filosofía de la historia. Pero la tradición marxista presenta una novedad con respecto a las anteriores; estando la misma en el hecho de la introducción de los conceptos de «fuerzas productivas» y «relaciones de producción», así como su articulación a la hora de explicar el funcionamiento de la historia. Mientras que las fuerzas productivas, relacionadas con la tecnología y su evolución a lo largo de la historia, generan por sí mismas un progreso del género humano; las relaciones de producción, en cambio, han posibilitado el dominio de unos hombres sobre otros y son la base fundamental de los conflictos habidos en el contexto de la sociedad. La articulación de ambas realidades genera una contradicción, que es el problema del que parte Habermas y el que va a dar lugar a toda su reflexión teórica. Siguiendo a Marcuse identifica Habermas dicho problema con la transformación que la ciencia y la técnica ha experimentado en la sociedad moderna, dentro de la cual comenzó siendo un elemento fundamental de liberación para acabar convirtiéndose en ideología legitimadora del estado de cosas establecido. El intento teórico de solucionar dicho problema es precisa-

mente el que conduce a Habermas a la distinción entre práctico y técnico, que va a ser fundamental para la orientación de toda su reflexión «La verdadera dificultad que plantea la relación de la teoría y la práctica no proviene ciertamente de la nueva función que asegura la ciencia al haber llegado a ser una potencia técnica, sino del hecho de que nosotros no somos ya capaces de distinguir entre poder técnico y poder práctico. Incluso una civilización científica no está dispensada de resolver los problemas prácticos; por eso se corre un cierto riesgo cuando el proceso de científicización sobrepasa los límites de las cuestiones prácticas sin liberarse en cambio de la racionalidad limitada que caracteriza una reflexión tecnológica. En este momento ya no se busca obtener de los ciudadanos un consenso razonado acorde con el control práctico de su destino. Se busca por el contrario adquirir por los medios técnicos sobre la historia un poder que no es ni práctico ni histórico, sino que constituye una suerte de gestión perfeccionada de la sociedad»¹. Esta distinción es precisamente la que le va a presionar a Habermas a investigar en distintas áreas con vistas a establecer una clara distinción entre lo que es una «acción» en el sentido propio del término y lo que es meramente un control técnico o mera manipulación. Dentro de esas áreas de investigación a las que he aludido quiero destacar la confrontación que en *Teoría y Praxis* lleva a cabo entre el concepto clásico de política y el que se inicia en el mundo moderno a partir de los planteamientos de Hobbes. «Esto implica los tres factores de la diferencia entre los modos de ver moderno y clásico que hemos mencionado. En primer término, la pretensión de una filosofía social, científicamente fundada, tiende a enunciar por lo pronto y de una vez por todas, las condiciones correctas del orden estatal y social. Sus declaraciones serán válidas independientemente de lugar, tiempo y circunstancias, y permitirán, sin contemplación de la situación histórica una fundamentación duradera de los intereses públicos. En segundo lugar, esta transposición o aplicación de los conocimientos constituye un problema técnico. Al tenerse conocimiento de las condiciones generales de un orden social y estatal correcto, ya no se requiere la actuación práctica y prudencial de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de reglas proporciones y organizaciones. Y por ello, en tercer lugar, la conducta de los hombres ya sólo se toma en consideración a título material. Los ingenieros del orden correcto bien pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres son forzados a adoptar un comportamiento calculable tal como si fuesen objetos de la naturaleza. Ese desprendimiento que experimenta la política respecto a la moral, sustituye la preparación para la vida buena y justa, mediante la posibilidad del bienestar dentro de un orden correctamente elaborado»². En este planteamiento Habermas debe mucho a las ideas de H. Arendt.

Esa concepción habermasiana de la ciencia y la técnica está en dependencia de los planteamientos de Marcuse para quien ambos elementos vienen a ser los legitimadores de la vida y las acciones del hombre de

1 Habermas, J., *Theorie und Praxis* (Suhrkamp, Frankfurt 1978) 306-9.

2 *Ibid.*, 49-50.

la sociedad moderna. «Hoy, la dominación se perpetúa y se extiende a sí misma no sólo a través de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura»³. Marcuse considera que el elemento legitimador del «estado de cosas» en la sociedad moderna ha sido ocupado por lo que él denomina el «logos» de la ciencia y la técnica, que ha venido a sustituir al «logos» de la religión que fue el dominante en las sociedades tradicionales. La filosofía de Habermas se caracteriza, entre otros puntos, por investigar dicho papel de la ciencia y la técnica, y su función ideológica y legitimadora dentro de la sociedad actual.

b) *Acción versus conocimiento.*

La teoría de la acción es nuclear para toda la concepción filosófica de Habermas. Lo peculiar de la acción no es el elemento interno que la misma supone, sino el «medio» que exige para que podamos hablar de acción propiamente. La noción habermasiana de acción no supone, al estilo kantiano, un sujeto constituido y base de las distintas síntesis, sino un sujeto que va constituyendo su identidad en un proceso de formación alternativa con otros sujetos. En dicho proceso de formación de la propia identidad el sujeto se encuentra siempre mediado por algún tipo de elementos con los cuales entra en interacción con otros sujetos y gracias a cuya apropiación acumula la experiencia que va a hacer posible su sujetualidad. Siguiendo en este punto algunos escritos del joven Hegel afirma que los elementos mediadores son heterogéneos y lo mismo ocurre con la conciencia resultante de dicha apropiación. Tenemos por un lado la conciencia moral mediada por normas, por otro la conciencia técnica mediada por utensilios y finalmente la conciencia teórica mediada por símbolos. El medio de cada uno de esos elementos mediadores es también distinto: en un caso se trata de la sociedad, en otro de la naturaleza y en el tercero del lenguaje. Pero mientras que en el caso de la naturaleza ésta no es un partener para el sujeto, en el caso de la sociedad y del lenguaje el sujeto se encuentra con otros sujetos como parteners con la capacidad de los mismos para la reciprocación. Teniendo en cuenta esa diferencia distingue dos tipos diferentes de acciones. Una acción dirigida a un fin, cuyo modelo más clásico es la acción artesana ejemplificada en el trabajo, a la que Habermas denomina acción técnica. Dentro de dicha acción técnica hay que distinguir, a su vez, la acción instrumental que opera de acuerdo a una serie de reglas técnicas, que no tienen nada que ver con las distintas ideas del sujeto portador de dicha acción; y la elección racional, que puede poner en práctica distintas estrategias y supone una reflexión sobre los medios que mejor me permiten realizar la acción instrumental proyectada. El segundo tipo de acción es lo que él llama interacción, que tiene en su base la reciprocidad de distintos sujetos y se rige por normas con sentido ético. La validez universal de las normas supone la aceptación de las mismas por todos los sujetos, lo que en definitiva exige algún tipo de pacto al estilo de como los modernos

³ Marcuse, H., *El hombre unidimensional*. Trad. Juan García Ponce (E. J. Mortiz, México 1968) 177.

han explicado el origen de la sociedad. En este punto Habermas sitúa su teoría del reconocimiento.

La formación de la conciencia técnica que va a hacer posible la acción técnica supone el aprendizaje de una serie de habilidades que configuran lo que Habermas va a denominar «competencia», que también será distinta según sea el medio al que la misma se refiera. En el caso de la interacción la competencia o logro de la identidad de la propia conciencia se adquiere mediante la interiorización de las normas que hacen posible la configuración de la estructura de la personalidad, en la cual luego se genera la motivación para el actuar correspondiente. Lo que acabo de indicar constituye el núcleo en torno al cual se organizan las distintas teorías que forman la filosofía de Habermas⁴.

c) Razón crítica y teoría del conocimiento.

Uno de los intentos claros de la filosofía de Habermas es la crítica y superación de la teoría kantiana del conocimiento, que se ha transformado en «teoría de la ciencia» dentro de la tradición que él denomina «positivismo» o «cientificismo». En su crítica de Kant y la correspondiente teoría de la ciencia parte Habermas de la crítica de Hegel a la teoría kantiana. «Hegel se vuelve contra la teoría del órgano del conocimiento, que considera la función de la crítica del conocimiento como una verificación de los medios del conocimiento, partiendo de un modelo de conocimiento que acentúa o la actividad del sujeto cognoscente o la receptividad del proceso cognoscitivo. El conocimiento aparece mediado o a través de un *instrumento* con cuya ayuda formamos los objetos, o bien a través de un *medio* con el que la luz del mundo entra en el sujeto»⁵. En dicha crítica Habermas resalta entre los presupuestos de la teoría kantiana el de un concepto normativo de ciencia y el de un sujeto fijo de conocimiento; ambos presupuestos han olvidado el papel de la refle-

4 La acción es la categoría nuclear en torno a la cual puede articularse explicativamente todo el programa de investigación de Habermas. Siguiendo el planteamiento del joven Hegel llama la atención Habermas sobre la importancia de la acción, que supone abandonar la plataforma de la subjetividad en la que se había situado la filosofía moderna y situarse en una plataforma objetiva o intersubjetiva. En cualquiera de estos dos tipos de plataforma lo importante es el «medio» sobre el cual se ejerce la acción. Es importante llamar la atención aquí sobre el hecho de que Habermas no carga el acento al tratar de la acción sobre el tema de la intencionalidad, como hace la fenomenología, sino sobre el proceso de las mediaciones como hace el hegelianismo y el marxismo. De ahí que lo importante para Habermas no está en las «competencias» o «habilidades» que se suponen en el sujeto, sino en el uso o actuación de las mismas en el proceso de la interacción; y por eso Habermas reflexiona detenidamente no sobre la intencionalidad; sino sobre los «medios» de la interacción (lenguaje, técnica, normas). Este planteamiento se ve muy bien en su artículo: *Arbeit und Interaktion* recogido en Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Suhrkamp, Frankfurt 1978) 9-47.

5 Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp, Frankfurt 1977) 18-19. Esta crítica de Hegel a Kant, que Habermas asume es muy importante para precisar la «noción habermasiana de crítica» objeto de este artículo. La «crítica» para Habermas no es crítica de la razón en cuanto «órgano de conocimiento», sino «crítica» de los instrumentos o el medio con los que o en el que la razón opera. Así se comprende que Habermas pase de la crítica de la teoría del conocimiento a la crítica de la sociedad como el medio en el que el conocimiento se ejerce.

xión, que es el que Hegel va a resaltar con su teoría fenomenológica. La conciencia fenomenológica de Hegel no da por supuestas las condiciones apriorísticas del sujeto en cuanto determinantes de los elementos empíricos, sino que lo que hace es investigar las condiciones mismas en las que se forman las determinaciones trascendentales del sujeto. Esta investigación la lleva a cabo Hegel mediante un proceso de reconstrucción de la experiencia del sujeto a través de tres itinerarios diferentes: el de socialización del singular, el de la historia universal del género humano y el de las principales formas del espíritu absoluto: religión, arte y filosofía. Habermas asume de Hegel la tarea reflexiva del sujeto, aunque no está de acuerdo con él en la filosofía de la identidad última en la que quedan recogidas todas las diferentes. Para fundamentar dicho desacuerdo es para lo que Habermas va a acudir a otra de las filosofías que están en la base de su reflexión: la filosofía de Marx y la crítica que éste lleva a cabo de Hegel.

La crítica de Marx a Hegel le va a permitir a Habermas concluir su proceso crítico de desintegración de la epistemología de la ciencia o teoría del conocimiento tal como la misma se ha constituido a partir de Kant. Marx sustituye la conciencia kantiana de la apercepción como lugar básico de la síntesis por el género humano. Esta sustitución se cumple en paralelo con una reinterpretación de la naturaleza, que sigue el paradigma feuerbachiano. Entiende la naturaleza evolutivamente y distingue en la misma como proceso una naturaleza subjetiva (el hombre) y una naturaleza objetiva (el medio con el que el hombre interactúa). La síntesis de ambas se realiza a través del trabajo social, que pasa a ser la categoría central dentro del nuevo paradigma de interpretación: la sociedad. Esta sustituye a la conciencia como lugar básico de la síntesis; y al tener lugar este cambio ocurre también una reestructuración del conjunto de la población de conceptos. El paradigma de la síntesis ya no es el juicio y su estructura lógica (trátese de una lógica formal o trascendental), sino la historia como ámbito de construcción de la esencia del hombre; con lo que la crítica del conocimiento se transforma en crítica social y la crítica de la economía política pasa a ocupar el lugar de la crítica de la lógica formal. La sustitución de la teoría de la conciencia por una teoría de la sociedad trae consigo que la atención pase de las formas de la conciencia como era el caso de Hegel a las formas de la sociedad, cuyos elementos constitutivos son las fuerzas productivas como sede de la organización institucional, entre ambos elementos se constituye una contradicción, que el marxismo no va a ser capaz de resolver; y para encontrar los elementos teóricos que permitan dicha solución va a acudir al psicoanálisis y su teoría de la interpretación ⁶.

⁶ El proceso que va de Kant a Marx en la evolución de la teoría del conocimiento y que acabo de exponer es objeto de análisis en *Erkenntnis und Interesse*, 14-87.

2. RAZON CRITICA Y TEORIA DE LAS IDEOLOGIAS

a) *De la crítica de las ideologías a la crítica de la ciencia como ideología.*

La gran pretensión de Habermas consiste en llegar a elaborar una nueva filosofía que vuelva a dar cabida a los valores morales, teniendo en cuenta las transformaciones que ha experimentado la sociedad en su evolución a partir del siglo XIX. La base del capitalismo liberal se asentaba sobre el intercambio de valores equivalentes. Esos valores equivalentes eran el capital y el trabajo. Pero la equivalencia de tales valores no era real, sino solamente aparente y la función de la ideología en el sentido clásico de la misma consistía en legitimar dicha apariencia como verdad. La ideología, por lo tanto, cumplía una función de ocultamiento de la verdad al legitimar la falsa apariencia bajo la que se escondía una realidad de explotación. En paralelo con esto la crítica ideológica operaba como liberadora de la falsa conciencia. De acuerdo con esta estructura el marxismo interpretaba la crítica ideológica de la falsa conciencia como un elemento fundamental de toda revolución al comportarse como conciencia crítica y reflexiva y centrar la atención sobre el hecho de que la pregonada equivalencia no existía. Es así como la crítica de la ideología clásica derivaba hacia la revolución.

En el capitalismo de organización tiene lugar un cambio de estructura que repercute sobre la función misma de la crítica ideológica. Las acciones estratégicas del capitalismo de organización no se orientan hacia el núcleo del sistema social de organización, sino hacia las crisis que le aquejan intentando controlarlas. De esta forma la falsa conciencia nunca pasa a convertirse en conciencia crítica que abre el paso hacia la revolución. Las acciones estratégicas sobre las crisis se llevan a cabo desde la ciencia y la técnica, que pasan así a funcionar como legitimadoras de la sociedad establecida e impiden que aflore la falsa conciencia como elemento crítico y revolucionario. Este hecho no solamente tiene lugar en las sociedades capitalistas, sino también en los socialismos burocráticos. De ahí la necesidad teórica de Habermas de corregir el materialismo histórico en su formulación clásica⁷.

Las categorías marxistas de fuerzas productivas y relaciones de producción responden al esquema moderno de dominio sobre la naturaleza a través de la acción técnica del trabajo; y Habermas propone sustituirlas por las categorías de trabajo e interacción, que se adecuarían mejor, según él a la nueva forma de sociedad y a los problemas que la misma tiene que resolver. Las fuerzas productivas desempeñan un papel liberador en la medida en que despegan al hombre de los lazos naturales y le ofrecen nuevas posibilidades de humanización. De acuerdo con la concepción marxista de las fuerzas productivas el género humano sería cada vez más libre a medida que va progresando el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza. Pero el problema se le plantea al marxismo en el nivel de las relaciones de producción en las que tiene lugar implí-

⁷ Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp, Frankfurt 1976. Trad. J. Nicolás y R. García, Taurus, Madrid 1981).

citamente una explotación permanente al tener lugar una distribución desigual del poder liberado por el progreso de las fuerzas productivas. En la sociedad moderna tiene lugar, pues, una contradicción entre el aumento de liberación atribuible al progreso de las fuerzas productivas y el aumento progresivo de la dominación de unos hombres por otros en la no eliminación de la explotación inmanente a las relaciones de producción dominantes. Para Marx esta contradicción se resuelve mediante la expropiación de la propiedad acompañada de una crítica de las ideologías legitimadoras de dicha explotación.

Habermas, en cambio piensa que Marx ha dejado paso al positivismo dominante en el siglo XIX y ha olvidado la historia de la reflexión al haber interpretado las fuerzas productivas y las relaciones de producción desde el paradigma técnico de la producción. Marx tiene una visión optimista de la ciencia y la técnica, mientras que Habermas no. Habermas, como toda la escuela de Frankfurt, está influido por el Husserl de la «Crisis de las ciencias europeas» y se esfuerza por recuperar el sentido crítico de la filosofía frente al papel ideológico de la ciencia y la técnica en la moderna sociedad capitalista. El problema fundamental de la ciencia moderna es el del objetivismo, que ha triunfado en el programa de investigación del positivismo, y que es necesario superar por medio de la filosofía crítica o reflexiva⁸.

b) *Conocimiento e interés.*

El objetivismo de la ciencia moderna supone una noción de teoría que lleva consigo la independencia entre la estructura del mundo y los sujetos cognoscentes. La actitud teórica viene definida de acuerdo al paradigma del teórico como «espectador desinteresado de la realidad». El teórico es considerado como un contemplador del entorno; y la ciencia resultante de dicha contemplación se interpreta como un conocimiento neutral libre de valores y supuestos. Frente a esta consideración «objetivista» de la ciencia Habermas piensa que todo conocimiento lleva ligado un interés; de ahí que la pregunta fundamental a la hora de analizar los distintos tipos de ciencias sea la que versa sobre el interés que guía el conocimiento de la ciencia de que se trate. El programa de investigación propio de la interpretación positivista de la ciencia supone un dualismo entre la teoría pura y el sujeto cognoscente. Este dualismo ha supuesto, por parte de todo positivismo, una permanente marginación del sujeto cognoscente hasta llegar a su eliminación en la moderna teoría de la ciencia. La teoría del conocimiento salida del programa de investigación kantiano suponía un sujeto trascendental; mientras que en la moderna teoría de la ciencia lo que importa es la estructura lógica del conocimiento. El gran intento de Habermas es volver a una teoría del conocimiento que recupere al sujeto y con el mismo la función crítica de la reflexión tal como la misma se manifiesta en el psicoanálisis.

⁸ Otra referencia importante para comprender la noción habermasiana de «crítica» es Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (M. Nijhoff, Haag 1954). Puede verse en concreto el 2 de dicha obra p. 3-4.

En este contexto se comprende el intento habermasiano de sustituir el sujeto trascendental kantiano por la categoría del género. Ello significa que el género humano no es un elemento dado a priori que hace posible todas las otras síntesis, sino que está en un proceso constante de formación que se hace posible a partir de unas reglas establecidas que posibilitan un determinado tipo de experiencia: o bien manipuladora con los fenómenos de la naturaleza o bien comunicativa con los sujetos interactuantes. En uno y otro caso tiene lugar un tratamiento diferenciado de la realidad. Aquí es donde adquiere pleno sentido la categoría habermasiana de «interés». «Llamo *interés* las orientaciones de fondo inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución del género humano, inherentes tanto al trabajo como a la interacción»⁹. Estos intereses no tienen que ver con la satisfacción empírica de necesidades, sino con la solución de problemas sistemáticos. La categoría habermasiana de interés pretende superar tanto el naturalismo que afirma una determinación biológica del género humano, como el idealismo que defiende la autonomía ideal del mismo. «El 'interés del conocimiento' es, pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales simbólicas y factuales, como también a aquella entre motivacionales y cognitivas. El conocimiento, por lo tanto, no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un puro ente racional sustraído a las conexiones vitales en cuanto contemplación»¹⁰. En ambos casos se supone un sujeto trascendental dado y determinante; mientras que Habermas insiste en el proceso de formación del sujeto como algo que se constituye en el espacio abierto de la praxis. El mejor ejemplo de esto lo ofrece la práctica psicoanalítica en la que el ejercicio de la autoreflexión se experimenta como movimiento de emancipación. «Un acto de autoreflexión que «cambia la vida» es un movimiento de emancipación»¹¹.

Hasta Kant la filosofía se había fundamentado en la subjetividad; a partir de Kant va a irse desplazando el sujeto hasta llegar a quedar sustituido tanto en la teoría de la ciencia del positivismo como en la teoría marxista de la sociedad. El intento de Habermas es, precisamente, volver a recuperar ese sujeto para la teoría del conocimiento. Para ello lleva a cabo una crítica del objetivismo de la ciencia moderna y establece una conexión entre conocimiento e interés. El conocimiento como actividad del sujeto está íntimamente ligado con una serie de intereses que se reflejan en el mismo y le configuran de una u otra forma. Habermas distingue tres tipos de intereses que guardan un claro paralelismo con los tres tipos de ciencias que él distingue y con los tres tipos de crítica del sentido que para él son relevantes en el proceso de desintegración de la epistemología a partir de Kant. Tanto los tipos de ciencias como los tipos de crítica del sentido tienen un cierto paralelismo con el proceso hegeliano de formación del espíritu en la *Fenomenología del espíritu*. Tenemos, en primer lugar, las ciencias empírico-analíticas guiadas por

⁹ Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, 242.

¹⁰ *Ibid.*, 243.

¹¹ *Ibid.*, 261.

un interés técnico; su función fundamental es la descripción teórica del universo ordenado según leyes. De lo que se trata, en definitiva, es de conocer y describir la estructura del universo para manipularlo. Este tipo de ciencias no son contemplativas; sino que lo que buscan es el éxito y la eficacia a la hora de operar técnicamente sobre la naturaleza. Tales ciencias se han constituido históricamente a partir de los orígenes del mundo moderno y están muy ligadas al paradigma matemático de la operatividad. En torno a su teorización se ha elaborado una teoría positivista de la ciencia, que tiene como uno de sus críticos más relevantes a Peirce al intentar mostrar que cualquier metodología supone al fin y al cabo una comunidad de científicos que la hacen posible al aceptar sus reglas de funcionamiento.

En segundo lugar están las ciencias histórico-hermenéuticas, guiadas por un interés práctico. Suponen la realidad humana estructurada en configuraciones y su función se concreta en describirla asépticamente. En torno a su teorización se ha elaborado el historicismo que tiende a imitar las ciencias empírico-analíticas y se configura como una teoría científica de la interpretación. Dilthey cumple en este contexto un papel similar al de Peirce en el de las ciencias empírico-analíticas. Su crítica del sentido incide sobre la teoría positivista del conocimiento y reivindica el mundo de lo vivido a la hora de construir una lógica de las ciencias del espíritu.

Tenemos, en tercer lugar, las ciencias sociales, guiadas por un interés emancipador. Su saber es un saber crítico caracterizado por hacer posible a la autoreflexión. Su paradigma es el psicoanálisis y la teoría crítica es la filosofía correspondiente a este tipo de ciencias.

Cada uno de dichos tipos de ciencias tiene un lenguaje peculiar y diferenciado. Las ciencias empírico-analíticas utilizan un lenguaje fisicalista, las histórico-hermenéuticas un lenguaje intencional y las crítico-sociales un lenguaje argumentador. Cada uno de dichos tipos de lenguajes articulan un tipo diferente de experiencia y en consecuencia una configuración de la realidad ¹².

c) *Crítica de la teoría de la ciencia.*

Habermas encuentra posibilitado este su intento por la crítica del positivismo ejercida por un lado por Peirce y por otro por Dilthey. Uno y otro han centrado su investigación de los análisis epistemológicos en las condiciones de posibilidad de la investigación misma. Ya no se trata, como en el caso kantiano, de analizar las condiciones de posibilidad del sujeto trascendental, sino las condiciones que hacen posible el «medio» en que dicho sujeto actúa. En el caso de Peirce se trata de la metodología que hace técnicamente posible la investigación natural y en el de Dilthey del nexo efectivo que hace prácticamente posible la comunicación entre sujetos interactuantes. En cada uno de ambos casos la constelación lenguaje, acción y experiencia se articula de una forma peculiar. En la esfera funcional del hacer instrumental lo hacen según unas reglas ins-

¹² Véase 'Erkenntnis und Interesse', artículo incluido en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 146-68.

trumentales que posibilitan la «medida» como síntesis paradigmática que permite obtener resultados operativos en el tratamiento de los fenómenos: en la esfera del actuar comunicativo, en cambio, según unas reglas gramaticales que hacen posible la comprensión intersubjetiva de los símbolos que operan como mediadores entre los sujetos. Tanto la lógica de la inferencia de Peirce como la del círculo hermenéutico de Dilthey no se refieren al aparato de la razón pura, sino a las reglas metodológicas de la organización de los procesos de investigación. Estas reglas no tienen el status de puras reglas trascendentales, sino el valor de posiciones trascendentales, de estructuras del género humano que hacen posible la reproducción de la propia vida ya sea técnicamente: trabajo socialmente organizado, ya sea comunicativamente: comprensión intersubjetiva. «El saber nomológico es técnicamente valorable en el mismo sentido en el que el saber hermenéutico es prácticamente eficaz»¹³.

El modelo psicoanalítico le proporciona a Habermas la pauta de una práctica hermenéutica distinta de la de Dilthey. Mientras que éste toma como paradigma el trabajo filológico con textos, Freud se fija en lo que él llama la hermenéutica de lo profundo, que exige un tipo de análisis que es fundamental para comprender lo que Habermas entiende por crítica. El análisis psicoanalítico busca la restauración de una comunicación rota; en esa restauración colabora el analista a través de la reconstrucción y el paciente a través del recuerdo. Por eso en el análisis están presentes dos tipos de crítica: una como conocimiento y otra como modificación. Por la primera se intenta reconstruir el proceso de formación distorsionado por la censura y que se encuentra roto en fragmentos; mientras que la segunda logra la emancipación de los síntomas que aquejan al sujeto. El psicoanálisis es «leído» por Habermas como una interpretación general de los procesos de formación; teniendo lugar dicha interpretación en el contexto intersubjetivo del diálogo. En la teoría psicoanalítica la interpretación general no se realiza según el modelo artesanal de los medios y fines; sino según el modelo escénico de acuerdo con el cual las distintas situaciones se van configurando hasta llegar a recomponer el sentido, que surge como una totalidad del conjunto de las configuraciones. La articulación de los diferentes acontecimientos «actualiza» la interpretación. La aplicación de la ley al caso no es operacional como en las ciencias de la naturaleza, sino hermenéutica. La verificación de la hipótesis depende del éxito en la reconstrucción de los procesos de formación y la misma estructura de la explicación hermenéutica tiene que ver con un tipo de causalidad que no es la propia de la naturaleza, sino la que Habermas, siguiendo a Hegel, denomina causalidad del destino, en la que la articulación de los acontecimientos opera también según símbolos. La explicación hermenéutica es una explicación narrativa, distinta de la deductiva propia de las ciencias de la naturaleza. En la narración la articulación de los acontecimientos se hace según la evolución del conflicto y no en un sentido rigurosamente deductivo.

13 Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, 240.

3. RAZÓN CRÍTICA Y TEORÍA DE LA SOCIEDAD

En su tratamiento de las formaciones sociales distingue Habermas el marco institucional en cuyo seno tienen lugar las acciones comunicativas entre los sujetos y los distintos subsistemas en los que hay que encajar los distintos tipos de acciones técnicas. Los principales subsistemas a los que Habermas hace referencia son el cultural, el político y el económico. A partir de estos conceptos básicos establece su tipología de las sociedades¹⁴.

Habla, en primer lugar, de las formaciones sociales primitivas en las que es dominante el sistema de parentesco, que es quien proporciona el marco institucional que rige el conjunto de las acciones comunicativas entre los sujetos interactuantes. Los subsistemas socio-cultural y económico (aún no puede hablarse del subsistema político) están subordinados al parentesco. La acción técnica está subordinada a un mundo moral-religioso del que recibe su legitimación. Tenemos, en segundo lugar, las sociedades de clases que se inician con el advenimiento de las altas culturas (Mesopotamia, Egipto, etc.). Dentro de las sociedades de clases encontramos dos tipos: la sociedad tradicional y la moderna o capitalista, en la que a su vez cabe diferenciar otros dos momentos: el de la sociedad capitalista liberal, en el que juega un papel fundamental la libre iniciativa y el del capitalismo de organización con el papel dominante que el Estado adquiere durante el mismo. Finalmente tendríamos la sociedad postmoderna, que es aquella hacia la que nos dirigimos.

Dentro de toda esta tipología de formaciones sociales a nosotros lo que nos interesa es la distinción entre sociedad tradicional y moderna por constituir una clave importante para los análisis filosóficos de Habermas. En las sociedades tradicionales nos encontramos ya con el subsistema del poder, que no encontrábamos en las sociedades primitivas; el subsistema cultural, como unificador y legitimador del conjunto, está ocupado por el mito y la filosofía. En dicha sociedad todos los subsistemas están subsumidos en el marco institucional y tiene lugar una gran cohesión del conjunto. La acción técnica depende totalmente de la acción comunicativa. La concepción del mundo es unitaria y tiene como base una cosmología o teoría de la naturaleza, en cuyo marco los sujetos encuentran sentido a sus diferentes acciones. La aparición del subsistema de poder y del económico con autonomía con respecto al del parentesco trae consigo la división de la sociedad en clases, lo que va a repercutir en el sistema de la producción y en la correspondiente distribución del producto económico.

El elemento más característico de la sociedad tradicional es que en ella la cosmovisión central cumple el papel fundamental de cohesión a través del mito, la religión o la filosofía misma con una gran fuerza; de manera tal que la legitimación que ofrece deja poco lugar a la existencia de las crisis. Esto supone que los individuos asumen la estructura de la sociedad y su jerarquización como algo bueno. La cosmovisión

¹⁴ Para todo lo que sigue en este apartado véase: Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Suhrkamp, Frankfurt 1977).

central dominante, además de legitimar simbólicamente las distintas realidades, conforma una personalidad integrada. La formación de los individuos se cumple asumiendo sin discusión las normas que suministra la cosmovisión. Es la cosmovisión la que suministra los intereses o motivos para las acciones de los individuos. En este tipo de sociedad predomina la acción comunicativa sobre la técnica.

En la sociedad moderna, en cambio, con la autonomización de la organización estatal y del subsistema económico tiene lugar la división de la sociedad en clases y en consecuencia una cierta pluralización de la cosmovisión, que viene dominada por el paradigma del crecimiento económico, cuya distribución se hace en función de la propiedad, la cual adopta dos formas fundamentales: la propiedad del dinero (medios de producción) y la de la fuerza de trabajo. Esto hace que la sociedad moderna pierda monolitismo y que los mecanismos de legitimación de la misma dejen de ser suministrados por una cosmovisión central unitaria de acuerdo con el lugar que cada cual ocupa en la jerarquía social y pasen a ser suministrados por el mercado. La acción comunicativa pierde la primacía, que pasa a residir en la acción técnica. Es decir, en las distintas estrategias a adoptar para un adecuado equilibrio de los intercambios. Es así como la ciencia y la técnica pasan a ocupar en la sociedad moderna el lugar que en la sociedad tradicional venía siendo ocupado por el mito, la religión o la filosofía. Los planteamientos morales (acciones comunicativas) dejan paso a planteamientos estratégicos (acciones técnicas). La verdad cede su lugar al método. Esta cesión se traduce en el terreno de la sociedad en la primacía del derecho sobre la ética. El derecho va a ir diferenciándose progresivamente de la ética hasta quedar como el legitimador de lo existente. Un ejemplo claro de lo que esto significa puede verse en el papel fundamental que pasa a ocupar la teoría del contrato. Esta es el paradigma de la relación entre el capital y el trabajo. El contrato es quien determina la distribución del producto económico entre las partes contratantes. La teoría del derecho, entendida como conjunto de acciones estratégicas, queda configurada como el paradigma legitimador de las interacciones entre los sujetos de las distintas clases sociales dentro de la sociedad moderna. Tiene lugar, en consecuencia, una marginación de la ética y un predominio de la técnica, que es la esfera de los medios y las estrategias. Esta es la razón por la que la técnica llega a desempeñar en la sociedad moderna un papel ideológico. Es decir, legitimador de la realidad social. El derecho va a ir alejándose progresivamente de la ética y va a ir asemejándose a los comportamientos económicos. Al asimilarse al paradigma de la economía lo único que va a importarle es la eficacia, valor que va a incidir sobre la configuración de la personalidad. La racionalidad de la misma se va a medir en función de la adaptación estratégica de medios a fines. De acuerdo con esto el subsistema económico pasa a constituirse en paradigma desde el que va a establecerse la valoración de la sociedad en su conjunto. Esto explica que la crítica de la sociedad moderna pase por una crítica de la economía política, planteamiento de Habermas inspirado en las ideas de Marx. Este predominio del subsistema económico puede apreciarse en las connotaciones de todos los conceptos. El de propiedad, por ejemplo, pasa

de ser una relación política dependiente de la jerarquía social a ser una relación de producción dependiente de la estructura económica. Y la personalidad se configura como una personalidad de consumo tendente a asumir los comportamientos que el sistema le suministra.

Si en el primer momento de la sociedad moderna: la fase liberal, el mercado era el gran mecanismo regulador de las interacciones entre los sujetos; con el advenimiento del segundo momento: la fase del capitalismo de organización, las acciones éticas quedan aún más relegadas que en la fase anterior como consecuencia de la tecnificación de la política. De esto derivan dos consecuencias fundamentales; por una parte la despolitización de la opinión pública y por otra la despolitización de las masas, que ya no discuten problemas morales. La participación democrática de los sujetos se reduce a la elección de personas o partidos que son los ejecutores de las acciones técnicas; se les elige como administradores y en función de su eficiencia, no de su moralidad. La tecnificación de la política trae consigo, además, que los intereses políticos del sistema coincidan con los del individuo; en cuanto que la personalidad de éste tiende a asimilarse al sistema. La personalidad del individuo pierde agresividad y se configura como personalidad adaptada. Una de las principales diferencias entre la primera y la segunda fase de la sociedad moderna es la creciente despersonalización del individuo y el mayor control del Estado, que pasa a ser el elemento fundamental a la hora de la resolución de las crisis. Seguridad en el empleo, tiempo libre y mayor capacidad adquisitiva son los valores técnicos predominantes en la segunda fase de la sociedad moderna, llamada capitalismo de organización.

4. RAZÓN CRÍTICA Y COMPETENCIAS

La temática contemporánea de la racionalidad presenta dos perspectivas a primera vista bastante diferentes según que se la considere desde el punto de vista de la teoría o del de la práctica. Mirada desde el punto de vista de la teoría su problema fundamental es la lógica del conocimiento y su fundamentación; mientras que si se la mira desde el punto de vista de la praxis el problema se desplaza a la lógica de la elección con su correspondiente teoría de la preferencia. En uno y otro caso hay que suponer un sujeto constituido que es quien en último término hace posible o bien la teoría o bien la elección razonada. Planteada así la racionalidad tiene lugar un dualismo que es muy difícil de solucionar. Para evitar precisamente esta dificultad es para lo que Habermas va a optar por un punto de partida nuevo se encuentra en lo que él llama «competencia», término que proviene de la lingüística pero al que él va a dotar de una significación peculiar. Una característica importante de la filosofía de Habermas es la de no considerar constituido al sujeto, sino atender a su proceso de formación. Esto implica que el sujeto no está dotado de unas estructuras fijas y determinantes de sus diferentes tipos de acción, sino de una capacidad plástica que puede ser actualizada

de diferentes formas según los contextos¹⁵. Esto quiere decir que lo importante no es ya el sujeto constituido y sus estructuras trascendentales, sino el «medio» en el que actúa el sujeto. Puede hablarse, pues, de una especie de contrarrevolución kantiana en cuanto que se pasa del sujeto al medio como paradigma para la interpretación de la realidad. Pero ese medio no es el ser natural de la cosmovisión griega, sino el ser social que ha ido siendo configurado como espacio humano para el adecuado desenvolvimiento de los hombres. Esta contrarrevolución kantiana implica la incorporación de la teoría de la evolución en el tratamiento de la racionalidad en el mismo sentido en que ésta ha sido incorporada por muchos filósofos de la ciencia post-popperianos. La teoría de la evolución en su actualidad es interpretada sobre todo como una teoría que explica la interacción entre los sujetos y el medio, así como entre los sujetos entre sí. El eje de atención se desplaza así de la estructura del sujeto a la del medio. Lo que hay que explicar son las distintas estructuras sociales o históricas que determinan la interacción, ya sea con el medio ya sea entre los sujetos. Ahora bien, para que sea posible cualquier tipo de interacción se requiere una determinada competencia por parte del sujeto; y dado que son tres los principales tipos de acciones a los que Habermas se refiere, tres son también las principales competencias del sujeto: la cognoscente, la lingüística y la de roles.

Las competencias del sujeto son aprendidas en el proceso de la intersubjetividad y constituyen el núcleo en torno al cual se configura la identidad individual correspondiente. La cognoscente nos configura como sujetos individuales capaces de interactuar simbólicamente; la técnica como individuos capaces de interactuar en el proceso de división del trabajo y la de roles como individuos morales capaces de interactuar de acuerdo con normas. A la hora de explicitar esta concepción Habermas va a acudir a la teoría hegeliana del espíritu. Interpreta la noción hegeliana de espíritu como la organización de una serie de medios, como una serie de espacios sociales organizados. Los individuos interactúan en medios organizados ya sea por símbolos, ya por la técnica o bien por normas. El espíritu es la totalidad de esas organizaciones¹⁶.

El espíritu ha sido entendido en la tradición del idealismo alemán como fundamento y principio de la subjetividad a partir del cual adquiere sentido el proceso en su conjunto. Este es el caso de Fichte que supone al yo en cuanto individuo aislado como fundamento para poder enfrentarse con el no-yo. Frente a Fichte Hegel entiende al espíritu como un medio, como un lugar de encuentro y comunicación. Lo importante en el contexto del mismo es la intersubjetividad, la comunicación yo/otro. En la teoría hegeliana del espíritu lo fundamental es la teoría del reconocimiento mutuo, de la reciprocidad. Fichte y Hegel tienen, pues, teorías

15 Lo importante de Habermas en su tratamiento de la categoría de sujeto es que no le considera como «hecho» o «dado», sino sometido a un proceso de formación, en el cual juega un papel fundamental la sociedad como medio en el que se cumple dicho proceso de formación. Esta categoría de «formación» (Bildung) tomada del idealismo alemán es otra referencia significativa para comprender en todo su alcance la filosofía de Habermas. Puede verse al respecto *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 23-30.

16 *Ibid.*, 23-24.

radicalmente distintas del espíritu. El yo fichteano es un yo abstracto, en cuanto que es un yo aislado; la conciencia hegeliana, en cambio, supone una universalidad abstracta del yo y junto a ella una singularidad concreta. El hombre es singular y único en un medio común y universal. La dialéctica hegeliana intenta integrar esos dos polos. Concibe al yo como un proceso de formación en permanente relación con los otros. Para Fichte, que sigue aún siendo kantiano, las competencias se dan en el sujeto, mientras que para Hegel, se generan en el medio. En el planteamiento hegeliano subyace la división kantiana de las competencias, pero sin suponer un yo constituido, sino un yo constituyéndose al interactuar. Hegel no tiene una teoría preformativa de la individualidad. Para él la sustancia es sujeto; lo que quiere decir que la acción pasa a primer plano y se constituye en su conjunto. Este es, precisamente, el paradigma que sigue Habermas en sus planteamientos filosóficos. La interacción pasa a ser un elemento fundamental a la hora de comprender su filosofía; aunque esa interacción es distinta según se trata de contextos de acción o de discusión.

El aprendizaje del lenguaje lleva consigo la asunción del sistema y sus normas. El hombre tiene experiencia de sí mismo como ser animal, dado que la animalidad, la corporeidad es uno de los componentes del espíritu. Con el aprendizaje del lenguaje el hombre se humaniza. Es el lenguaje el que separa la conciencia y la naturaleza. Esta separación tiene lugar gracias a la función representativa de los símbolos. El símbolo se distingue de lo que simboliza. Los nombres se refieren a las cosas, pero se diferencian de ellas. El espíritu como medio en este nivel es el logos del mundo organizado simbólicamente. El hombre se aísla de la naturaleza porque puede pensarla en símbolos. Si del nivel del lenguaje pasamos al del trabajo nos encontramos con que en el mismo es la técnica la que juega el papel de los símbolos. En el proceso del trabajo el hombre adquiere conciencia de sí mismo como algo distinto de la naturaleza gracias a que en el proceso del trabajo entre él y la naturaleza media la técnica y sus instrumentos. La aplicación de la técnica a la naturaleza da lugar a un producto, con cuya presencia se le plantea al hombre el problema de su apropiación. Para solucionar el problema de la apropiación que puede llegar a ser causa de conflictos entre los hombres, estos regulan su interacción por medio de normas. Las normas juegan en el nivel moral el mismo papel que los símbolos y la técnica en el caso del lenguaje y el trabajo respectivamente. Las normas suponen la teoría del contrato como reguladora de la capacidad de cada hombre para apropiarse de una parte del producto del trabajo.

En la sociedad moderna el paradigma de la distribución ha estado dominado por la relación de poder, que es la que ha llegado a ser hegemónica. Con su introducción de la teoría del consenso Habermas intenta recuperar el valor de las relaciones individuales tal como las mismas eran tenidas en cuenta en la teoría de lo que los clásicos denominaban «sociedad civil». Dicha recuperación supone que la discusión pública pase a primer plano y deba ser asumida por el Estado que en el momento del llamado capitalismo de organización ha llegado a ser dominante en el intento de solucionar todos los problemas de la sociedad a base de acciones técnicas.

CONCLUSION

Formas habermasianas de la crítica.

El trabajo que ahora concluye nos ha permitido comprobar que la noción habermasiana de «crítica» es central en su pensamiento hasta el punto de poder afirmar que se identifica con la noción misma de filosofía. Es más, si la filosofía ha logrado subsistir a la confrontación de la ciencia moderna ha sido precisamente como crítica. Por eso una fenomenología de la crítica es al fin y al cabo una fenomenología a la búsqueda del sentido que partiendo de la crítica de la razón como teoría del conocimiento, pasa por la autorreflexión de la conciencia hegeliana y desemboca en la crítica de la ideología en el contexto marxista de la teoría de la sociedad en un primer círculo. Mientras que en el segundo círculo parte de la crítica pragmática del sentido en el contexto de la teoría de la ciencia y pasa por la crítica hermenéutica del sentido para desembocar en la autorreflexión psicoanalítica. Es así como la fenomenología habermasiana de la crítica no desemboca en una teoría del saber absoluto como en el caso de Hegel, ni en una teoría de la sociedad sin clases como en el caso de Marx, ni en una teoría de la ciencia como en el caso de la tradición analítica; sino en un intento de recuperación de la noción misma de filosofía que a lo largo del pensamiento moderno ha venido sufriendo los embates del positivismo en sus diversas formas. «La misión más sublime de la filosofía consiste, para mí en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma del objetivismo, contra la autonomización ideológica, aparente, de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación.

Esta se dirige inmediatamente contra el absolutismo del pensamiento de los orígenes y de la teoría pura, contra la forma cientista en que las ciencias se interpretan a sí mismas y contra la conciencia tecnocrática de un sistema político separado de la base. En esta autorreflexión se engendra la unidad de la razón teórica y de la práctica. Representa el único medio en cuyo seno puede hoy forjarse la identidad de la sociedad y de sus miembros, a no ser que recaigamos en la fase de las identidades particularistas. Con la descomposición de las religiones modernas, la nueva idolatría de aquellos que, como los indios de las reservas de la América de nuestros días, se intalan en las superestructuras de sociedades altamente diferenciadas representa un peligro actual. No acierto a ver como podríamos, sin la filosofía, desarrollar y asegurar una identidad sobre una base que la razón brinda tan quebradiza»¹⁷.

Puede afirmarse que la noción habermasiana de crítica es un intento de superación del positivismo dominante y un intento de reconstrucción de una «filosofía del futuro» al estilo feuerbachiano que coloque en el eje de la reflexión filosófica al hombre, que las distintas formas de positivismo han ido acorralando hasta llegar a afirmar su desaparición. Lo cual me da pie para afirmar que el acabamiento de la filosofía de Habermas tal como hoy se encuentra planteada pasa en definitiva por la construcción de una antropología.

CIRILO FLOREZ MIGUEL

17 Habermas, J., *Zur Rekonstruktion...*, p. 53.