

## Jürgen Habermas o la astucia de la razón imperial

Carlos A. Cullen

Buenos Aires

### I. Habermas y la filosofía alemana actual. Ubicación geo-metafísica

El amplio espectro de los temas tratados por Habermas<sup>1</sup> nos permite, sin mayores dificultades, reconocer las grandes preocupaciones del pensamiento alemán contemporáneo, y esto por dos razones: primero, porque Habermas sale intencionalmente al paso de estas preocupaciones en una loable *actitud dialógica* y dispuesta a recoger lo asimilable, y segundo, porque en Habermas, en su polifacética obra, se refleja bien la *estructura de un pensamiento*, que más allá de las intenciones individuales repite la racionalidad de un proyecto histórico dominador, renovado con astucia en un “neo-iluminismo democrático”, la figura moderna y europea del “Espíritu”, algo lastrada de prusianismo y jacobismo, de maccartismo y estalinismo. En la dinámica propia del pensamiento europeo la reflexión de Habermas puede tener la suficiente ambigüedad para ser tratado como “revolucionario” o “conservador”. Es el destino de los pensadores que –en el centro– buscan superar los excesos y diferencias en una nueva mediación que –sin hacerles perder el carácter de centro– les permita dibujar una nueva esfera, más grande, más libre, más segura. Es decir, dar un reaseguro a la centralidad del poder y de la razón. Nos proponemos en este trabajo mostrar el carácter de centro que tiene el pensamiento de Habermas, la “neo-circularidad” que crea y la consiguiente incapacidad para comprender los problemas de la “periferia” (y por consiguiente, en última instancia, los propios)<sup>2</sup>.

Tres preguntas obsesionan al pensamiento alemán contemporáneo. La primera surge en el ámbito de las relaciones de *la filosofía con la ciencia*, la segunda problematiza las relaciones de *la filosofía con la política*, y la tercera las relaciones de *la filosofía con su propia tradición*. La verdad de la *teoría*, la rectitud de

la *praxis*, la competencia del *lenguaje*. Las diferencias las encontramos en la forma que toma la relación de estos ámbitos, en las preferencias de tratamiento, en las determinaciones de los correspondientes antagónicos. Pero, fundamentalmente, toda la filosofía alemana actual se pregunta por estos ámbitos, o –mejor– en estos ámbitos<sup>3</sup>. Habermas recoge con inteligencia este espectro de problemas y los presenta en una síntesis programática, que antes de desarrollarla *in extenso* (puntos II a IV) queremos ubicarla en una geo-metafísica<sup>4</sup>, para comprender mejor el espejismo de universalismo y cientificidad que ve Habermas, y denunciar más claramente la nueva astucia de la razón imperial que implica su neo-iluminismo democrático (punto V).

## 1) La atracción del “lejano oeste”

Haciendo centro en el primero de los ámbitos mencionados, la relación de la filosofía con la ciencia, la mirada de Habermas está dirigida a la filosofía “americana” (en el sentido europeo) o, más en general, a la anglosajona. Esto se nota, en Alemania, en el renacer de un neo-pensamiento *lógico-positivista*<sup>5</sup>. Habermas nos muestra que el medio adecuado para ir seguros en búsqueda del “oro yanqui” es el lenguaje (lo que le permitirá conectar con los otros dos ámbitos de problemas, como veremos). Y que ese “oro” es el *pragmatismo* cuya veta científica más rica está en *Peirce*<sup>6</sup>. Estados Unidos (y el ámbito anglosajón) atrae por su pragmatismo, por su éxito, por su progreso. El pragmatismo bien ubicado en una teoría de los intereses de la razón nos puede dar una clave para solucionar los difíciles problemas en torno a la verdad de la ciencia empírico-analítica. Por eso, y es el primer rasgo programático que propone Habermas, *hay que ser pragmáticos* (pero, racionalmente pragmáticos). Y por eso: *occidentales*<sup>7</sup>.

## 2) La repulsión frente a los “despotismos orientales”

En el ámbito de las relaciones de la filosofía con la política, la mirada preocupada está dirigida hacia el pensamiento soviético-stalinista o –más en general– a toda forma de despotismo dogmático<sup>8</sup>. Esta distancia con respecto

al dogmatismo se nota en dos direcciones: el renacer del pensamiento crítico, sobre todo en un *neomarxismo* y *neohegelianismo*<sup>9</sup>, y en las reacciones frente al pensamiento de la “destrucción de la metafísica occidental”, de inspiración heideggeriana<sup>10</sup>. Habermas, cercano a la escuela crítica de Frankfurt, nos mostrará que la “cortina de hierro” está formada tanto por sistemas agresivamente legitimadores, y por eso insistirá en la crítica, como por mistificaciones evasivas, y por eso insistirá en la praxis<sup>11</sup>. Hay que recuperar el pensamiento de la “constitución del sentido” (desde Kant a Husserl)<sup>12</sup>. Pero también aquí el único medio adecuado de hermenéutica es una teoría del lenguaje, que libere el sentido sin crear dogmas. La Unión Soviética repele por su dogmatismo, su falta de crítica, su fixismo rigorista (con lo que coinciden los pensamientos dogmáticos de cualquier origen). La *crítica*, desarrollada como teoría de la sociedad sobre la base de una teoría del lenguaje, nos hará recuperar la mejor idea de “polis”, para poder así plantear adecuadamente la pregunta por la rectitud de la praxis<sup>13</sup>. Por eso, y es el segundo rasgo programático que propone Habermas: *no hay que ser dogmáticos, pero tampoco irracionalmente místicos* (sino racionalmente críticos). Y por eso: *europeos*<sup>14</sup>.

### 3) La negación del “caótico sur”

El tercer ámbito, las relaciones de la filosofía con la propia tradición, nos da la clave para entender los dos primeros y especifica la ubicación geometafísica del pensamiento de Habermas. El pragmatismo racionalista y la crítica también racionalista son, en realidad, una autoafirmación de *la esencia racional* del espíritu moderno (que es occidental y europeo), cuyo lenguaje es –en definitiva– lo que hay que salvar. Esto se manifiesta en la relación con la política, porque Habermas cree que es necesario recuperar y renovar la figura racional de la política europea: el iluminismo (Aufklärung)<sup>15</sup>. Se trata de un iluminismo pragmático y crítico, científico e histórico, capaz de unir (y limitar en su unilateralidad) el “american way of life” con el “Sturm und Drang” (límites occidental y oriental, respectivamente, del imperio metafísico del logos europeo). La nueva mediación es el *lenguaje*, pero en la medida en que captamos su forma de “Sturm und Drang” con su contenido

de “way of life”. Esto lo dará el concepto de *competencia comunicativa*, tal como lo desarrolla Habermas y promete seguir desarrollando<sup>16</sup>. No es novedosa en la filosofía contemporánea la preocupación por el lenguaje<sup>17</sup>. Lo importante en la posición de Habermas, con todo, es insistir en la “racionalidad” del lenguaje, en la “competencia”, que permitirá evitar los escollos logicistas así como los místicos. La teoría de la competencia comunicativa se transforma sutilmente en la teoría del lenguaje competente, o del lenguaje de la competencia. Y este lenguaje es el “logos” que recoge en su significación todo el universalismo negador y violento del proyecto histórico europeo. Por eso, esta exigencia de universalidad inherente al lenguaje de la competencia implica una inhibición –en muchos pensadores alemanes actuales– del potencial germano-nacionalista que determina la problemática (esta inhibición tiene, en concreto, una curiosa figura de tabú-heideggeriano)<sup>18</sup>. La forma de lograr esta pseudo-universalización es la violenta supresión de la posibilidad siquiera de racionalidad en el caótico sur, y las correspondientes limitaciones del oeste y del este. Así se constituye con claridad el centro, desde donde puede Habermas formular su tercer rasgo programático: *nuestro Heimat debe ser el mundo*, para lo cual el mundo debe racionalizarse, logizarse, es decir, *ser moderno*<sup>19</sup>.

Occidental, porque pragmático; europeo, porque crítico; moderno, porque lógico y racional en su pragmatismo y crítica, el pensamiento de Habermas se nos presenta como una síntesis de conocimiento e interés, de teoría y praxis, de verdad y poder. La síntesis se da en el lenguaje, en cuya “competencia” se nos ofrece la ansiada *madurez*. El libre uso de la razón, donde Kant ponía la esencia del iluminismo dieciochesco, se convierte en la competencia comunicativa, en la libre comunicación, en el diálogo democrático y desinteresado.

Para aclarar la estructura de nuestra exposición (que creemos corresponde al movimiento interno del pensamiento de Habermas) llamamos la atención sobre un doble nivel de reflexión: un nivel de *mediación*, y un nivel de *constitución y aplicación*. Con respecto al primero, la preocupación parte de la revisión crítica de los dos productos más significativos (por sus efectos) de la

racionalidad europea: el positivismo cientificista y el culturalismo ontologicista. Frente al primero, absolutización de la ciencia positiva, se busca rehabilitar el concepto de autorreflexión, como desarrollo immanente de la misma ciencia. Frente al segundo se intenta presentar una ciencia de la auto reflexión, como crítica continua a la absolutización ontológica. Este nivel de reflexión lleva a Habermas a la exposición de una teoría de la competencia comunicativa, donde el lenguaje de la ciencia y de la tradición cultural depongan sus contradictorias absolutizaciones. Este nivel de mediación entre la ciencia y la cultura, justifica la división de los tres apartados de nuestra presentación: pragmatismo y auto reflexión (punto II), hermenéutica y ciencia de la auto reflexión (punto III) y teoría de la competencia comunicativa (punto IV). Pero el segundo nivel de la reflexión nos mostrará los hilos conductores de la preocupación mediadora. En primer lugar el problema del *estatuto teórico de la ciencia social*<sup>20</sup>, desde el supuesto de la distinción entre ciencias de la *naturaleza* y ciencias del *espíritu*. En este contexto se debe entender la preocupación por sintetizar el conocimiento con el interés, atendiendo simultáneamente al recorrido trascendental hasta el sujeto que funda la ciencia y memoria fenomenológica de la auto-formación del género humano en la historia, que descubre el origen de las interpretaciones. En segundo lugar, interesa a Habermas determinar *los efectos prácticos de las ciencias en general*<sup>21</sup>, desde el supuesto de una inclusión del *proceso de producción* en el contexto más amplio del mundo *de la vida*<sup>22</sup>. Y en este contexto se debe entender la preocupación por sintetizar la teoría con la praxis<sup>23</sup>, criticando simultáneamente la formación económica de las ideologías y la mistificación irracional de los dogmas. Atendiendo a los dos niveles se puede entender mejor la que creemos preocupación fundamental de Habermas: cómo *deben* relacionarse la *técnica* y la *política*, para constituir un mundo libre del señorío (Herrschaft) violento de unos contra otros, es decir, para constituir una sociedad *madura* y *racional*. Esto último justifica nuestro párrafo final (V) donde intentamos, con Habermas y contra Habermas, responder a esta pregunta, que hay que entenderla simultáneamente como una pregunta por la constitución interesada del conocimiento, y por el uso práctico de la teoría.

## II. El pragmatismo y la autorreflexión de la ciencia

“Solamente al precio del diletantismo podría anticiparme a una teoría de la sociedad, para la cual yo quisiera ganar primero un acceso a través de una autorreflexión de la ciencia.”

(El p. 9)

### 1) Constitución de la ciencia desde el interés técnico

La autorreflexión de la ciencia es el punto de partida metodológico que elige Habermas para desarrollar su “idea de una teoría de la sociedad proyectada en una intención práctica” (TP p. 9). Los momentos principales del camino son, nos parece, la *reducción* de la ciencia a su marco trascendente constitutivo, el interés técnico del conocimiento, y su *incorporación* quasi-empírica al marco antropológico regulativo: la acción dirigida a un objetivo racional, o el trabajo como proceso productivo. Simplificando estas formulaciones: la ciencia se descubre esencialmente técnica, y como técnica esencialmente trabajo. Pero lo importante es que este camino de autorreflexión muestra a la ciencia (empírico-analítica) que no puede identificarse sin más con el conocimiento en general, y menos con lo humano a secas. Porque junto al interés técnico que la constituye, la ciencia reconoce otro interés del conocimiento: el práctico, que se incorpora como acción comunicativa, como interacción y proceso mediado simbólicamente. Por eso, lo importante en la autorreflexión de la ciencia es que se descubra constituida por el interés técnico, y no por el interés práctico, que se sepa incorporada a la acción técnica, y no a la acción comunicativa. Olvidar este doble “no” sería caer en el positivismo, o mejor, en el *cientismo*, esa “autoevidencia de las ciencias, que logra su dominio como teoría de la ciencia y reemplaza al concepto filosófico de conocimiento” (El p. 103<sup>24</sup>). En este primer párrafo estudiemos la constitución de la ciencia desde el interés técnico, para tratar en un segundo párrafo su incorporación al mundo de la vida como trabajo.

### a) *Trascendentalismo transformado*

La autorreflexión de la ciencia implica una reducción quasi-trascendental. ¿Qué significa esta expresión? Que Habermas busca seguir las huellas de Kant, sin caer en lo que considera una “hipostación de la conciencia” (el sujeto trascendental como el “cogito”) y tampoco en lo que Habermas llamaría un concepto unívoco de experiencia (*Erfahrung* como límite y realización de la razón pura teórica). Por eso Habermas busca, “siguiendo las muy diferentes sugerencias de Peirce y Dewey, Heidegger, Gehlen y Lorenz, girar pragmática y antropológicamente el transcendentalismo y sobrepasar las fronteras de la filosofía de la conciencia, con la intención de probar que el ámbito de objetos de las cosas, sucesos y estados observables se constituyen en la esfera funcional de la acción instrumental conforme a las medidas de un lenguaje «Cosa-Suceso» descriptivamente aplicable” (TS, p. 176). Pero esto solo no logra cambiar el “status monológico del mundo de la experiencia” (*ibídem*, p. 176). Recién con Husserl se abre la posibilidad del reconocimiento de una intersubjetividad fundante (*Meditaciones cartesianas*). Pero es el Husserl tardío, con su noción de *Lebenswelt* y “sobre todo en el sentido de aquellos de sus discípulos que tratan de pensarlo junto con Marx” (TS, p. 177) los que abren una perspectiva de fundación trascendental del mundo social. Pero, y esto es importante, Habermas cree que sólo separando una teoría de la constitución del conocimiento, de una teoría de la competencia comunicativa, se podrá lograr *un concepto no unívoco de experiencia*, que permita una nueva unión de ambos niveles. Éste es su propio esfuerzo, para el cual son más importantes las sugerencias del Wittgenstein tardío (su insinuación de una teoría del lenguaje corriente) y del Hegel joven (su concepto de *Sittlichkeit*, en la época de Jena)<sup>25</sup>.

Estos dos aspectos, superar una hipostación de la conciencia-fundante y una univocidad de la experiencia-constituida, nos parecen justificar la apelación a una “revisión del concepto de trascendental” (EIN p. 381). En esta revisión, y como convergencia con el pragmatismo, el concepto trascendental de posibilidad gana “el sentido para una acción futura” (El p. 166). Liberar un *concepto análogo* de

experiencia cognitiva, un *concepto histórico* de sujeto constituyente y un *concepto práctico* de posibilidad son las tareas del trascendentalismo transformado que Habermas propone<sup>26</sup>. Luego veremos cómo la posibilidad de realización de este trascendentalismo transformado reside en una Teoría de la Comunicación, a partir de una “pragmática universal” (que ocupará el lugar de la deducción de los conceptos puros en la crítica kantiana). Descubrir y describir un apriori de la experiencia comunicativa como diferente del apriori de la experiencia técnica será uno de los resultados importantes del nuevo “trascendentalismo reformado”. Este a priori diferenciado lo dará la teoría de los intereses que guían el conocimiento, que son antropológicos e históricos (el dominio de la naturaleza exterior y el posible dominio de la coacción interior) y, por consiguiente, dependientes del desarrollo empírico de la evolución del género humano (o su historia). Pero como esta incorporación al mundo de la vida implica una posible no coincidencia entre el apriori (ahora regulativo) y su figura empírica, se desarrolla la noción práctica de posibilidad, que es un nombre para la Crítica, entendida como la denuncia de las figuras no adecuadas a la posibilidad trascendental del hombre.

Pero hay otros dos aspectos que queremos remarcar en esta metodología del quasi-trascendental o del trascendentalismo transformado. En primer lugar la relación nueva que adquiere *lo trascendental* y *lo empírico*. Habermas afirma que mientras “los intereses que guían el conocimiento son analizados por las ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, en el camino de una reflexión en la lógica de la investigación, pueden pretender un «status trascendental»; pero en cuanto son captados cognitiva-antropológicamente como resultado de la historia natural, tienen ellos un status «empírico»” (EIN p. 410). Y aclara Habermas que pone “empírico” entre comillas, porque una teoría de la evolución no podría ser desarrollada a su vez en el marco trascendental de las ciencias objetivadoras. Esto es una consecuencia del concepto histórico de sujeto constituyente, que incorpora el conocimiento al mundo de la vida como “datum”, que crece naturalmente (históricamente). Pero “dado”, se puede y debe describir el marco trascendental (en este sentido invariante) del conocimiento. Que los hombres investigan y cómo investigan es un dato que no puede “deducirse” trascendentalmente, sino



que debe encontrarse “empíricamente”. Pero que la lógica de la investigación revela un interés técnico y uno práctico es fruto de una reflexión trascendental legítima y necesaria.

Una segunda cuestión que se dibuja en el marco de este trascendentalismo reformado es la importante distinción que intenta introducir Habermas entre “reconstrucción” (*Nachkonstruktion*) y “crítica” o “autorreflexión” (*Selbstreflexio*): “Las ciencias reconstructivas, como la lógica y la lingüística general, tienen un status semejante al de la teoría (universal y pragmática) del lenguaje y de la ciencia, que hoy representan la herencia de una filosofía trascendental (transformada)” (EIN p. 413). No se debe confundir “reconstrucción” con la crítica (cfr. *ibidem* pp. 412-413), pero se debe afirmar la dependencia de las ciencias críticas, como el psicoanálisis y la teoría social, de la “reconstrucción” de competencias universales (*ibidem*, p. 414). La crítica, nos dice Habermas, se relaciona con objetos de la experiencia que se descubren como “pseudoobjetos”, con lo particular (que tiene que ver con la “identidad” del yo o de los grupos), y finalmente descubre las consecuencias prácticas de la “falsa” conciencia. Es una variante del problema anterior de la relación entre lo trascendental y lo empírico. Se podría decir que el marco trascendental (reconstruible) señala el criterio orientador (la posibilidad) para un ajuste práctico de la empiria (crítica). Pero esto sólo es posible en un trascendentalismo transformado, donde el apriori de la experiencia sea análogo, el sujeto constituyente históricamente dado, y la posibilidad reguladora un problema práctico<sup>27</sup>.

Es claro<sup>28</sup> que Habermas busca superar el trascendentalismo de la “conciencia en general” (cfr. El p. 166). La crítica de Hegel a Kant (cfr. El pp. 14-35) le permite ganar el importante concepto de *Bildungsprozess* (proceso de formación), surgido del camino fenomenológico elegido por Hegel: “la experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión, en la cual las determinaciones trascendentales mismas se forman” (El p. 29). Pero este “proceso de formación” no puede a su vez ser interpretado como una manifestación de lo Absoluto ya presente en la historia, o –en otras palabras–

desde el presupuesto de una filosofía de la identidad, que haría superflua una crítica del conocimiento<sup>29</sup>. Marx nos permite dar el paso, al mostrarnos cómo el *Bildungsprozess* es resultado no del desarrollo de la Idea, sino del proceso de acumulación a través del trabajo social (cfr. El pp. 36-59). El sujeto trascendental no es ya la conciencia, pero tampoco el espíritu absoluto, sino la *historia del género humano* en su autoformación a través del trabajo social. Pero tampoco Marx satisface a Habermas, porque hay una reducción de la dimensión de la interacción (ganada al hablar de historia del género humano) a la dimensión del trabajo productivo<sup>30</sup>. La mirada, que permitirá superar esta limitación “técnica”, se dirige ahora al pragmatismo de Peirce, donde Habermas descubre una importante pregunta para clarificar el marco trascendental: ¿cómo es posible el proceso de investigación, el *Forschungsprozess*? (cfr. El pp. 116-178). Lo interesante de Peirce es haber buscado la respuesta no a partir de las reglas lógicas del proceso de investigación, sino en la proveniencia de un contexto vital (*Lebenszusammenhang*) “en el cual el proceso de investigación cumple sus funciones propias” (El p. 153). Aquí gana Habermas el concepto de *acción funcionalmente orientada*, como el suelo precientífico donde el proceso de investigación se funda y se motiva. Pero, también Peirce es víctima de una ontologización y de una renovación del “realismo de los universales” (El p. 138), que le impide descubrir la acción comunicativa como distinta de la pragmática (y sus correspondientes intereses: el práctico y el técnico respectivamente). Desde Peirce no se puede ganar un concepto de trascendental o quasi-trascendental que dé lugar no sólo al progreso y al éxito técnico, sino también a la racionalidad práctica y a la crítica<sup>31</sup>. El contexto trascendental de esta otra esfera de acción, la comunicativa, puede ser ganada por Habermas desde la discusión de la hermenéutica (Dilthey) y más claramente desde la hermenéutica profunda (Freud). La transformación que logra Habermas del concepto de trascendentalismo es la siguiente: la condición última de posibilidad del conocimiento verdadero no está en una conciencia ahistórica, ni tampoco en un género humano determinado sólo por su trabajo social, sino en el contexto de la vida, donde se da una doble esfera de acción –la pragmática y la comunicativa–, que funda un doble interés del conocer –el técnico y el práctico– y que, finalmente, sólo en el lenguaje encuentra su suelo común y

diferenciado. Por eso, y es nuestra conclusión, lo trascendental sólo puede tener sentido transformado por una teoría de la competencia comunicativa, o –como queremos nombrar el intento de Habermas para mostrar simultáneamente su novedad y su dependencia de Kant– por una *crítica de la razón lingüística* (que ya no es “trascendental”, sino “quasi-trascendental”, porque implica empiria, historia, evolución, autorreflexión). “Porque las condiciones trascendentales del conocimiento posible son puestas no por una conciencia en general, sino por una esfera de acción.” (El p. 166). Y la esfera de acción está siempre mediada simbólicamente, es decir, lingüísticamente.

### **b) Interés técnico y antropología**

El trascendentalismo transformado se expresa en la teoría de los “intereses que guían el conocimiento”. Las ciencias de la experiencia objetivadora se encuentran constituidas por el interés técnico, es decir, por la esfera instrumental de la acción, que busca dominar la naturaleza y ponerla al servicio y disposición del hombre. Lo importante en el concepto de trascendentalismo transformado es que Habermas gana una captación histórica de la constitución de la ciencia, y un concepto “limitado”, en el sentido que no se debe identificar conocimiento con ciencia objetivadora, ni experiencia con acción instrumental. Porque junto al interés técnico está el interés práctico, y junto a la acción instrumental está la acción comunicativa.

El concepto de interés del conocimiento permite a Habermas superar la unilateralidad del “cientismo” y también del “ontologismo”. Porque toda ciencia se constituye a partir de los intereses diferenciados del conocimiento (técnico y práctico) y al mismo tiempo toda ciencia se relaciona con el mundo de la vida, donde estos intereses se expresan como diferentes esferas de acción (la instrumental y la práctica). Lo primero que interesa es mostrar cómo las ciencias de la experiencia objetivadora no son la única forma de conocer (no acaparan el concepto de ciencia). En este sentido, interés técnico que conduce a la ciencia de la experiencia no es interés práctico, que conduce a la ciencia de

la comunicación. Y dejando el contexto de constitución descubriremos así que la esfera de la acción instrumental (el trabajo) de donde surge la ciencia de la experiencia objetivadora (interés técnico), *no es la acción comunicativa*, desde donde surge la ciencia del espíritu o la hermenéutica (interés práctico). Y en este sentido no podemos mezclar los problemas técnicos con los problemas prácticos (en el sentido que uno pretende reemplazar al otro)<sup>32</sup>. Pero ¿qué es interés del conocimiento en general y qué interés técnico? “*Intereses* llamo yo a las orientaciones fundamentales ligadas a condiciones de terminadas y fundamentales de la reproducción y autoconstitución posible del género humano, a saber, el trabajo y la interacción” (El, p. 242). Habermas quiere dar un concepto de “interés” que no caiga ni en la simple consideración de un reemplazo –en el hombre– del aparato instintivo de los animales, ni tampoco un concepto “puro” de interés, ajeno a las determinaciones objetivas del mundo de la vida: “Tomemos de esta forma la función del conocimiento como un reemplazo de la regulación instintiva de la conducta, entonces se mezcla la racionalidad de una acción controlada por el éxito a la realización plenificante de un interés que no es ni simplemente empírico, ni puede tampoco ser un «puro» interés” (El p. 172 cfr. p. 173). Esto es consecuente con la transformación de lo trascendental, “porque el conocimiento no es un puro instrumento de la adecuación de un organismo a un contexto cambiante ni es el acto de una esencia racional pura, que –como contemplación– se separa totalmente de los contextos de la vida” (El p. 243). La constitución de la ciencia sigue los pasos de la objetivación cotidiana de la realidad desde dos puntos de vista diferentes: la disponibilidad técnica y la comprensibilidad intersubjetiva. “Estos dos puntos de vista expresan intereses que conducen al conocimiento, fundados antropológicamente (profundamente) y que tienen un status quasitrascendental.” (TP, p. 16). El interés es entonces una *categoría antropológica*<sup>33</sup>, que permite superar el *impasse* de una contradicción entre una antropología puramente empírica (el conocimiento como “instinto” de adaptación más organizado) y una antropología puramente racionalista (el conocimiento como contemplación distanciadora del mundo de la vida). Esta “antropología” no se deja reducir ni a una psicología del conocimiento, ni a una sociología del saber, porque el interés es *invariante*. Pero tampoco se deja

reducir a una antropología biologista, porque el interés es *abstracto*<sup>34</sup>. Se trata de una antropología quasitrascendental. "Resultan (los intereses) más bien de los imperativos de la forma de vida socio-cultural unida al trabajo y al lenguaje." (TP p. 16). Atendiendo al trabajo, esta antropología nos permitirá resolver la antinomia de teoría y praxis (en el sentido marxista) y atendiendo al lenguaje, la antinomia teoría y terapia (en el sentido freudiano) (cfr. *ibídem* p. 17). El concepto de interés nos permitirá encontrar un punto de relación entre las diversas ciencias (porque es un concepto análogo, dado que hay diversos intereses), y al mismo tiempo nos permitirá desarrollar con comodidad una "teoría de la sociedad esbozada con intención práctica", proyecto fundamental del pensamiento de Habermas.

Lo importante es ver que el interés técnico es parte de la antropología (y en este sentido no puede ser su medida), porque el hombre es más que trabajo, o –dicho mejor– porque el trabajo humano se incorpora en un marco institucional de comunicación, que implica otro tipo de interés.

Con este concepto de interés que conduce al conocimiento consigue Habermas tomar en serio a las ciencias empírico-analíticas, al tiempo que muestra cómo éstas, desde su propio movimiento, deben ganar una autorreflexión, que implica conocer sus límites por la inserción de su "acción instrumental" en el campo del mundo de la vida, y por el lugar que le corresponde al interés práctico junto al técnico.

¿Qué es el interés técnico, ahora en sentido positivo? (Pues ya sabemos que no es ni interés práctico, ni está relacionado directamente con la esfera comunicativa de la acción.) El interés técnico queda definido, para Habermas, por "el poder técnico de disponibilidad" (*Verfügungsgewalt*). Por el contexto parece que "técnico" se opone al ámbito de la acción instrumental en la cual el hombre "fácticamente" se encuentra (cfr. El p. 166). Dado que la facultad de conocer es la de "un animal que fabrica instrumentos" (El, p. 342) para dominar su medio ambiente y para adaptarse o adaptarlo a sus necesidades, el conocer se convierte en técnica. La técnica racionaliza la producción de instrumentos.

O, mejor, es la ciencia empírico-analítica, guiada por el interés técnico, la que racionaliza el poder de disponibilidad de los procesos objetivados<sup>35</sup>. La técnica es, entonces, un poder de disponibilidad científicamente racionalizado. En el párrafo siguiente discutiremos el presupuesto antropológico de esta afirmación en la exposición del trabajo como acción instrumental. Pero ahora nos interesa llamar la atención sobre un cierto círculo en el razonamiento de Habermas: la ciencia empírico-analítica se define desde su constitución por el interés técnico. Y la técnica se define por la disponibilidad científicamente racionalizada (por las ciencias empírico-analíticas) sobre los procesos objetivados. La razón de este aparente círculo radica en que sólo sobre una acción instrumental se puede constituir una ciencia empírico-analítica<sup>36</sup>. Y en realidad no es círculo, porque la acción instrumental es un dato primero ("fáctico"), al cual la ciencia empírica debe volver continuamente para no perder su esencia y no invadir otros campos (que es la típica forma de proceder del reduccionismo cientista). El contexto de constitución de las ciencias empírico analíticas se nos revela como "técnica precientífica". El contexto de aplicación de estas mismas ciencias se revela como acción instrumental científicamente racionalizada, es decir, como "técnica". Lo que la acción instrumental revela es una *precomprensión técnica del universo*. La ciencia empírico-analítica racionaliza, sistematiza, prueba, predice esta comprensión en el discurso científico (que no es el discurso práctico). Y vuelve al mundo de la vida como "orientaciones sobre la acción con objetivos racionales" (TS p. 228). Por eso si entendemos bien la transformación de lo trascendental, podemos hablar, con Lorenzen, de una *protofísica* como ciencia constituyente "del mundo de los objetos de la experiencia posible" (TS p. 206<sup>37</sup>). A la protofísica debe acompañar necesariamente una protosociología o pragmática universal, que nos permita comprender la otra cara de la acción humana, la comunicativa, y el otro interés del conocimiento, el práctico<sup>38</sup>.

## 2) Incorporación de la ciencia empírico-analítica en el mundo de la vida

La autorreflexión de la ciencia siguiendo el hilo trascendental encuentra en el interés técnico la mediación entre el mundo de la vida, que la origina (como

acción instrumental) y el sistema de proposiciones objetivas que la expresa. Hacer “técnica” de la acción instrumental es el resultado de este movimiento en su retorno al mundo de la vida. En esta incorporación de la ciencia empírico-analítica al mundo de la vida, el trabajo –momento constitutivo esencial del mundo de la vida– se convierte en técnica y así –a su vez– la ciencia se convierte en fuerza productiva de primerísimo orden. Si no olvidamos que la acción técnica es solo un momento del mundo de la vida, junto a la acción comunicativa o práctica, encontraremos que esta incorporación plantea también el problema de la relación entre técnica y praxis (luego veremos que se puede decir técnica y política), en una esfera común, el mundo de la vida cuyo lenguaje (como distinto y fundante del técnico y del hermenéutico) nos permitirá esbozar la solución racional del problema: una teoría de la competencia comunicativa.

### **a) La ciencia como fuerza productiva**

La ciencia es esencialmente técnica, y la técnica es la forma principal en que se presenta hoy la acción instrumental. Habermas habla de un proceso de “cientificación de la técnica” como nota característica del capitalismo tardío<sup>39</sup>. Que la técnica estuvo siempre incorporada al sistema de producción como “ayuda” de las fuerzas productivas es indiscutible. Pero, y esto es lo propio del capitalismo tardío, la esfera del trabajo como tal se ha convertido ya en “técnica”, y en este sentido puede afirmar Habermas: “Así llegaron a ser la técnica y la ciencia una primera *fuerza productiva, con lo cual* las condiciones de aplicación para la teoría marxista del valor del trabajo no se dan... cada vez que el progreso técnico-científico ha llegado a ser una fuente de plusvalía independiente” (LS pp. 79-80). El diálogo de Habermas no es sólo con la teoría marxista “ortodoxa” de la plusvalía (y su confianza en la convergencia de la ciencia materialista con la revolución del proletariado), sino también contra el cientismo y su reducción de los problemas prácticos a los problemas técnico-científicos. El argumento podría expresarse así: porque la ciencia es una fuerza productiva (privilegiada fuente de plusvalía en el capitalismo tardío) no puede ser crítica, y sí fácilmente legitimadora de una relación social de dominio. Por otro lado, como la ciencia

empírico-analítica está incorporada a la acción instrumental y no a la acción comunicativa, no puede ser orientadora para la solución de los problemas prácticos (no técnicos) y sí fácilmente caer en un decisionismo irracionalista o en una violencia técnica de unos hombres contra otros. Este punto nos parece uno de los goznes de la reflexión de Habermas. La incorporación de la ciencia empírico-analítica al mundo de la vida significa simultáneamente *su valoración* (es “irremplazable”, como dirá discutiendo la tesis de Marcuse)<sup>40</sup>, porque se muestra la más eficaz de las acciones instrumentales (o trabajo), y segundo, *su limitación*, la incapacidad de ser una instancia crítica y resolver los problemas prácticos.

### **b) *El trabajo como acción instrumental o acción racionalmente finalizada***

La conversión de la ciencia empírico-analítica al trabajo –en cuanto fuerza productiva privilegiada en la producción de plusvalía– implica, inversamente, la comprensión del trabajo como técnica. Este punto nos parece aún más importante que el anterior, y lleva a plantear la pregunta si Habermas en vez de pensar la técnica desde el mundo de la vida no está pensando el mundo de la vida (al menos su momento “instrumental”) desde la ciencia empírico-analítica.

En la concepción del trabajo se muestra con mucha claridad el intento habermiano de unir (sintetizar desde una razón lingüística) positivismo cientificista con culturalismo ontologicista. La idea directriz en el tratamiento del concepto es siempre la misma: es necesario distinguir entre los problemas técnicos y los prácticos para poder “unirlos”. El trabajo es ciertamente un problema técnico, pero en cuanto momento del mundo de la vida es inseparable de la otra dimensión de la acción: la comunicativa. No debemos mezclar los niveles, ni reducir el uno al otro, pero tampoco separarlos de tal modo que no quepa sino la opción: violencia técnica o decisionismo irracionalista. Esto explica por qué Habermas acude en el tratamiento del tema al Hegel joven y a Marx, mediando Schelling en la recepción del primero, y Fichte, en la del segundo<sup>41</sup>.



Lo primero que nos interesa afirmar es que para Habermas el trabajo es *acción instrumental*. Esto significa que el trabajo es técnica, es decir, un modo de dominar y de apropiarse de la naturaleza exterior. Apropiarse, porque el hombre necesita –en cuanto naturaleza– establecer un intercambio con la naturaleza exterior. Dominarla porque la naturaleza exterior se presenta al hombre como violencia exterior, como carencia (y necesidad), como resistencia. En este sentido el trabajo, la técnica, es *liberación* del hombre del poder exterior de la naturaleza. Y por eso, podemos afirmar que el “automatismo” es el fin querido de una autoafirmación libre del hombre frente a la naturaleza. En este caso el trabajo se orienta por el *saber empírico*, conforme a *reglas técnicas*.

Pero el trabajo es también *elección racional*. Esto significa que el trabajo es siempre una *estrategia*, es decir, un modo de elegir el camino más adecuado conforme a un sistema de preferencias (valores) y máximas universales. Este aspecto del trabajo se regula por el *saber analítico*. En la elección de los medios (técnicas) debemos valorar correctamente las “alternativas de conducta”. Y éstas son las estrategias. Los dos aspectos permiten hablar del trabajo como “una acción racionalmente finalizada<sup>42</sup>”.

Este aspecto de acción racionalmente finalizada debe ser completado con otras dos consideraciones de Habermas. Una que surge, nos parece, de su exposición y crítica de Marx, y la otra, de su interesante interpretación de Hegel. El trabajo es para Habermas (como para Marx) la “mediación para la constitución del género humano”. Pero, y en contra de Marx, no es la única ni la más importante mediación. Porque para Marx, expresado kantianamente, el trabajo es un marco trascendental para la esfera de función de la acción instrumental (relación del hombre con la naturaleza)<sup>43</sup>. Pero desde el momento no kantiano sino fichteano de Marx es también el trabajo la actividad frente al no-yo, desde la cual se forma o se gana la identidad del yo<sup>44</sup>. Esta reducción del proceso de autoformación al trabajo o proceso productivo es el déficit de Marx, debido en parte a su absolutización antiidealista de la naturaleza: “Marx reduce el hecho de la reflexión al plano de la acción instrumental” (El p. 60). Es este déficit el que

podemos superar atendiendo al análisis del Hegel de Jena<sup>45</sup>. Lo que el Hegel de Jena aporta es la relación del *trabajo con la interacción*, como dos instancias irreductibles una a la otra, en cuanto no son solamente “grados del proceso de formación del espíritu, sino principios de su formación misma” (AI p. 36)<sup>46</sup>.

Resumiendo podríamos decir que el trabajo, para Habermas, en cuanto acción instrumental es técnica, y en cuanto mediación en el proceso de formación del género humano es sólo *una base material*<sup>47</sup>.

### c) **Pragmatismo como autorreflexión de la ciencia empírico-analítica**

La ciencia se sabe técnica, pero saberse técnica es saberse incorporada al mundo de la vida como acción instrumental. Justamente esta es la crítica pragmática del sentido, fruto y desarrollo de una autorreflexión de la ciencia. Pero saberse acción instrumental es saberse no acción comunicativa, y en este sentido debiendo respetar la diferencia con lo “práctico” en el seno de la identidad del mundo de la vida. “Pero si la técnica proviene de la ciencia... entonces exige la presencia de esta técnica en el mundo de la vida... con derecho una reflexión científica” (TP p. 365).

El pragmatismo es así la toma de conciencia de la ciencia empírico-analítica de su proveniencia del mundo de la vida y de su condicionada validez (sentido) en la vuelta al mundo de la vida como trabajo o acción instrumental. Pero, y esto nos parece de enorme importancia, es también *la exigencia de científicidad* para la reflexión, es decir, para el tratamiento de esas preguntas prácticas que no debemos confundir con las técnicas, cierto, pero que tampoco debemos dispensarlas del rigor de la seriedad científica. Y esto nos parece responder a una de las intenciones más profundas de Habermas: tomar en serio a la ciencia. Incluso, nos parece responder a la única tarea, según Habermas, para la filosofía: ser crítica de la ciencia, pero tomándola en serio. Sin embargo, tenemos que discutir el concepto de fondo que se ha jugado en este párrafo: la facticidad de la técnica y su exigencia de racionalidad.

### 3) **Factum naturae und factum rationis: La facticidad de la técnica**

“Que el género humano en su forma de vida sociocultural pueda reproducirse solamente sobre la base nada natural de la idea de la verdad, en el sentido de la posibilidad de un entendimiento universal, posibilidad siempre contrafácticamente supuesta, es –a todas luces– un hecho de la naturaleza, al cual nosotros podemos intentar captar. Dado que el discurso empírico sólo es posible sobre normas fundamentales del discurso racional, la discrepancia entre una comunidad de comunicación real y una inevitablemente idealizada (aun cuando como ideal solamente supuesta) está incorporada no solamente a la argumentación, sino también en la praxis de la vida de los sistemas sociales; por todo esto quizás se pueda renovar la doctrina kantiana del hecho de la razón.” (EIN p. 417).

La comprensión global de este importante texto<sup>48</sup> se nos hará más clara adelante. Pero ahora nos interesa llamar la atención sobre lo siguiente: la relación de la reproducción del género humano con la idea de la verdad es un *factum naturae*, y la relación del discurso empírico con el discurso racional es un *factum rationis*. En el lenguaje de Habermas esto significa: hay que entender la relación entre la acción instrumental (reproducción del género humano) y la acción comunicativa (verdad como comprensión universal) como un hecho de la naturaleza. Y esto significa que las preguntas técnicas deben ser diferenciadas de las preguntas prácticas, para poder plantear –en el ámbito de la praxis– la diferencia entre lo real y lo ideal (en sentido ético). Es decir, el sometimiento de la técnica a la normatividad racional de la política es un hecho de la razón que se debe plantear como problema ético.

#### a) **La naturaleza como violencia exterior y el interés técnico del conocimiento**

Lo primero que nos llama la atención es la autoevidencia con que Habermas afirma: “... la acción instrumental corresponde a la acción de la

naturaleza exterior y el estado de las fuerzas productivas determina la medida de la disponibilidad técnica sobre las violencias de la naturaleza" (El p. 71). El trabajo es un correlato frente a la violencia exterior de la naturaleza. O, mejor, es la mediación entre "la naturaleza que nos rodea... y la naturaleza subjetiva del hombre" (El p. 39). Mediación que es "apropiación"<sup>49</sup>. Porque, con Marx, habla Habermas del trabajo como una "necesidad natural" (El p. 39). El trabajo social se apropia de la naturaleza exterior<sup>50</sup>, por la actividad productiva, pero en la medida en que simultáneamente la *objetiva* (porque el hombre es naturaleza subjetiva o conocimiento). Y esta es, justamente, la forma de conjurar la violencia de la naturaleza exterior: objetivándola. Este es el logro propio del hombre: por la actividad "objetiva" que implica el trabajo no sólo se producen las condiciones fácticas que posibilitan la reproducción de la vida social, sino que también, y simultáneamente, se dan así las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. Por eso concluye Habermas: "cuando nosotros captamos al hombre como un animal que fabrica instrumentos significamos con esto simultáneamente *un esquema de la acción y de la captación del mundo*. El trabajo es, como un proceso natural, más que un proceso natural: regula el intercambio de materia prima y constituye un mundo" (El pp. 39-450). La conclusión importante: el trabajo no es sólo una categoría antropológica, sino también, teórica del conocimiento. Por eso el trabajo queda definido auténticamente por la técnica que es, simultáneamente, *instrumento y saber* (o ciencia empírico-analítica). Por eso, la mediación humana (natural y más que natural) entre la naturaleza exterior y la naturaleza interior es la técnica: "los sistemas sociales socializan la naturaleza exterior con ayuda de las fuerzas productivas; organizan y clasifican la fuerza de trabajo, desarrollan tecnologías y estrategias. Para esto necesitan un saber usable técnicamente" (LS p. 20). Pero, ¿qué significa la "violencia de la naturaleza exterior"? Significa la *exterioridad* misma, aplicada ahora tanto a la naturaleza objetiva como a la subjetiva. En este sentido es exterioridad frente al "espíritu" (eso "más que naturaleza" que tiene la naturaleza humana). Lo propio de Marx, y esta vez contra Hegel, es tomar en serio esta "exterioridad" y no pretender (desde un supuesto idealista de identidad entre la naturaleza y el espíritu) rebajarla a la simple categoría de la "apariencia", de una

presuposición lógica para la autoafirmación del espíritu<sup>51</sup>. La exterioridad es real, y sólo un proceso real e histórico de apropiación (el trabajo como técnica) la podrá conjurar y superar. La técnica es así *poder* de apropiación de la exterioridad de la naturaleza (tanto “exterior” –no humana– como “interior” –sustrato orgánico del hombre–). Pero esta apropiación no puede destruir la extrañeza de la naturaleza en un doble sentido: en cuanto la naturaleza exterior se afirma como autónoma, en cuanto el hombre, para dominarla debe someterse a sus propias leyes (por eso la técnica se basa en la ciencia de la naturaleza), y en segundo lugar, en cuanto la naturaleza muestra “una *contingencia* de sus últimas constantes: en la naturaleza permanece, por mucho que extendamos nuestro poder técnico sobre ella, un grano sustancial que no se nos abre” (El p. 46). En este sentido una “resurrección de la naturaleza” en cuanto incorporación total a la interioridad del más-que-la-naturaleza que es el hombre es impensable<sup>52</sup>. Todo esto nos explica por qué la necesidad de un status quasitrascendental para los intereses del conocimiento donde se unan “estas condiciones contingentes de nuestro conocimiento con una necesidad trascendental en el interés por la posible disponibilidad técnica sobre la naturaleza” (El, p. 49). Para Habermas, creemos, este “resto” no objetivable ni disponible técnicamente no es motivo para suponer otro tipo de relación con la naturaleza que no sea el técnico<sup>53</sup>. En todo caso el hecho puede ser visto como un motivo más para desarrollar el interés técnico y dejar abierta la historia a las contingencias del desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que a él le interesa es llamar la atención sobre la violencia de la represión de la naturaleza interior de cada individuo y de los grupos sociales que impide que logren la identidad en el reconocimiento de la comunicación libre con los otros sujetos. En otras palabras lo que a Habermas le interesa es mostrar que la relación técnica del hombre con la naturaleza exterior (humana y no humana) es distinta a la relación comunicativa del hombre con la naturaleza interior (que es sólo humana), donde hay también una violencia –la represión– que es superable por la necesidad “racional” de la comunicación, puesta con el lenguaje<sup>54</sup>. Esto último es propiamente el *factum rationis*, como veremos. Lo primero se deja llamar “*factum naturae*”. Quizás por eso afirme Habermas al terminar un estudio sobre Adorno: “La teoría dialéctica reconoce finalmente que la humanidad permanece todavía en la dominación

positivista de la naturaleza –sin la cual no hay razón– y que no llega todavía a la razón. El medium de su pensamiento es la esperanza de que esta opinión pueda ser un *movens* –a pesar de todo” (PhP, p. 184). Y este es, nos parece, el sentido profundo de la autorreflexión de la ciencia y de la técnica que busca Habermas.

### **b) La prioridad de la naturaleza y el materialismo como “base” de la autorreflexión**

Es importante dar un paso más y preguntarse cuál es el fundamento último de esta “violencia” de la naturaleza exterior, la “exterioridad” misma, y qué significado tiene para el conjunto de la reflexión de Habermas. Nos puede servir de hilo conductor un importante texto sobre Adorno<sup>55</sup> y el fundamental sobre Schelling<sup>56</sup>. El Schelling que Habermas prefiere es el de la *Weltalterphilosophie*. Ahí habla Schelling que esta edad del mundo es la del “materialismo”, porque en ella “lo exterior tiene poder sobre lo interior” (DI, p. 193). Esto significa que hay una escisión entre una naturaleza exterior y extraña al hombre, sobre la cual él no puede disponer, y el hombre mismo (o la sociedad), donde el hombre puede disponer sobre lo que es un principio indisponible: el otro hombre (se trata del señorío, el *Herrschaft*, que juega un rol fundamental en la filosofía de Habermas, como veremos). El “materialismo”, en este sentido, se caracterizaría por ser una época del mundo históricamente comenzada y que históricamente puede terminar (por lo mismo que comienza). Además materialismo significa el estado en que el hombre no domina lo dominable, y domina lo no disponible. Es decir, la época de la necesidad de técnica y simultáneamente de crítica de la ideología del poder dominador (justamente el proyecto de Habermas). Lo interesante es que Schelling interpreta esta materia o “naturaleza fundamental” (DI p. 183) como una contracción de Dios, un acto de “egoísmo”, y la caída del otro dios, el género humano, al que le queda confiado el destino del dios originario. Esta separación<sup>57</sup>, que origina la historia, es la separación entre la acumulación del poder sobre la naturaleza (trabajo, técnica, capitalismo) de las consecuencias de una acumulación del poder sobre los demás hombres. En este sentido, el acto de acumulación de la técnica es egoísmo, en cuanto implica una relación violenta

de dominio sobre lo indisponible (los demás hombres). Sólo una dialéctica del amor podrá liberar del poder sobre lo indisponible (por el reconocimiento) y del egoísmo de la acumulación. Es la importante distinción habermiana de técnica y práctica, de poder técnico y poder político o señorío. A nosotros nos interesa llamar la atención, aquí, en esta concepción del materialismo que, en el fondo, intenta explicar por qué es necesaria fácticamente la técnica y por qué es necesaria contrafácticamente la autorreflexión. Nos explicamos: la técnica es la apropiación (y en este sentido "reconciliación") de la naturaleza exterior. Este proceso del trabajo será la interpretación marxista de la "contracción de Dios", de este retroceso de la naturaleza frente al poder técnico del hombre, que hace contingente siempre a la ciencia (aunque en un cuadro trascendental del interés técnico por la disponibilidad). En este sentido, la naturaleza como violencia exterior es asumida en un materialismo "metodológico" (DI p. 189). La acumulación del progreso técnico y su necesidad de seguirse haciendo es una prueba de la presencia de una contracción de dios, es decir, de una prioridad de la naturaleza que escapa y condiciona objetivamente todo el éxito del sujeto histórico en el dominio de la naturaleza por el trabajo social. Pero, y esto es lo propio de Habermas, esta concepción del materialismo, que hace irremplazable a la ciencia y necesaria a la técnica, implica también la comprensión de otra esfera de problemas, la práctica, donde el juego de contracción y expansión se llama egoísmo y amor, es decir, en la esfera de las relaciones interpersonales (dos dioses, diría Schelling). Lo que interesa en definitiva es la dialéctica de Base y Existencia, que formula Schelling<sup>58</sup>. Materialísticamente interpretada significa que la naturaleza tiene que ser esa base, y no una existencia que domina, cosa que el hombre ha logrado en el dominio técnico de la naturaleza exterior (y esto tiene que ver con la desmitologización o saber profano, porque el hombre se relaciona con la naturaleza no como una existencia que lo domina, sino como una base que él, como existencia, puede dominar y controlar, aunque a su vez quede limitado contingentemente, por ser base). Pero no lo ha logrado en el dominio de la naturaleza interior, o mejor, en la relación entre los hombres, porque aquí unos hombres se constituyen en Existencia y otros en Base, y esto significa ejercicio del poder violento y no reconocimiento de que ambos son

existencia, condicionada, sí, por la base, pero en lucha por el reconocimiento (dialéctica del amor, del destino). En otras palabras, la relación técnica no puede substituir a la relación práctica. Pero tampoco podemos invertir la relación y decir que debemos mantener con la exterioridad una relación como la que debemos mantener con la interioridad (es el error de la interpretación resurreccionista de la "humanización de la naturaleza", tipo Marcuse o Bloch). En este sentido *el materialismo es base de la autorreflexión* (es decir, de la crítica, de la autorreflexión como modo propio de la existencia, es decir de la libertad y de la madurez). Pero la autorreflexión es el *intento de superación posible del materialismo*, logable en el campo de las relaciones humanas (sociedad libre del dominio), pero limitado al reconocimiento de "base" de la naturaleza en el proceso de producción (que hace ilusoria toda afirmación de una identidad total entre la sociedad y la naturaleza, y por consiguiente descalifica como idealista todo intento de resurrección de la naturaleza, así como toda reconciliación previa a la historia, o total dentro de la historia).

Puede ayudar citar este texto sobre Adorno donde Habermas resume con claridad el sentido posible de la "prioridad de la naturaleza" o "lugar privilegiado de lo objetivo", como se expresa Adorno: "Con esto une Adorno un cuádruple sentido: en primer lugar, designa objetividad lo coaccionante de un contexto histórico-mundano, que está sobre la causalidad del destino. Puede ser roto por la autorreflexión y es en su totalidad contingente. Preferencia de lo objetivo significa también tener que soportar aquello que carga al sujeto. El conocimiento del contexto objetivo surge aquí desde el interés por apartar el dolor. Además significa la palabra objetividad la prioridad de la naturaleza ante toda subjetividad a la cual ella expone. El yo puro, expresado kantianamente, está mediado por lo empírico. Esta preferencia materialista por lo objetivo es finalmente irreconciliable con una exigencia absolutista del conocimiento. La autorreflexión, y justamente ella, es una fuerza finita, porque pertenece al contexto objetivo mismo al cual ella quiere penetrar" (PhP pp. 193-194). No es claro que ésto interprete a Adorno, pero sí que expresa a Habermas.



### c) *La facticidad de la técnica y la causalidad de la naturaleza*

Para terminar el párrafo hagamos una reflexión conclusiva y que resuma lo ya dicho. La técnica es el nombre, nos parece, que toma la facticidad en la reflexión de Habermas. No es la “naturaleza”, porque Habermas esquivo caer en algún tipo de ontologización. Tampoco la materia, porque en su concepción el materialismo es más bien metodológico. Si por facticidad entendemos la instancia siempre presente, previa a la reflexión, contingente (activa y pasivamente), autónoma con respecto a la crítica, esta instancia es, para Habermas, el mundo de la vida en cuanto acción instrumental en la figura histórica de la técnica. También es facticidad la inmediatez de lo “vorgefunden”, y la técnica es para Habermas esta inmediatez. Sin embargo, la facticidad de la técnica implica también la idea no natural, y contrafacticamente supuesta de la verdad como comprensión universal.

Porque la técnica es inmediatez, exige autorreflexión histórica (es la “fenomenología”, como mostraremos en el punto siguiente). Lo “presupuesto” en este “silogismo”<sup>59</sup> es la técnica como “facticidad inmediata”, la “negación mediadora” es la autorreflexión (contrafacticidad), la negación de la negación será, como veremos, la competencia del lenguaje. Esta “exigencia de racionalidad” está implícita en el *factum naturae*, en cuanto la idea de verdad está contrafacticamente supuesta en las condiciones de la reproducción del género humano. Sin embargo, porque la técnica es “naturaleza objetivada”, que condiciona el desarrollo de una autorreflexión, presupone a su vez la inmediatez del lenguaje o de la idea de verdad, cuyo desarrollo es la naturaleza misma como negación, y la autorreflexión como negación de la negación<sup>60</sup>. La ambigüedad de la postura de Habermas nos parece que se desprende de esta doble conclusión: 1) la autorreflexión es el resultado del movimiento mismo de la ciencia (técnica) que presupone una idea inmediata del lenguaje (en este sentido, de la Razón); 2) pero, a su vez, es la autorreflexión la que se mueve negando la técnica (en cuanto plantea otra esfera de problemas), dando como resultado la competencia del lenguaje. En cuanto es mediación movilizadora, la técnica implica la producción

del género humano. En cuanto es inmediatez que exige racionalidad, la técnica debe ser asumida racionalmente por la política. Por eso afirma Habermas: "Una politización en el sentido de una autorreflexión de la ciencia es no solamente legítima, sino condición de una autonomía de la ciencia, que hoy no puede más ser garantizada apolíticamente" (TP p. 385).

En este punto nos interesó seguir los pasos del trascendentalismo transformado, cuyo resultado es una antropología materialista en el sentido expuesto. Dejando de lado la "exigencia" de racionalidad que implica la técnica, lo que revela su facticidad es el carácter de "base", condición de la presencia de la razón, y, sin embargo, ausencia todavía de la razón, como decía Habermas comentando a Adorno. El logro propio *de las ciencias naturales* (que son las empírico analíticas) es justamente reproducir la casualidad de la naturaleza, reconstruirla para poder así *controlar* la "base", es decir, permitir una apropiación de la naturaleza exterior que sea exitosa y convierta la necesidad natural en libertad humana. El descubrimiento de la causalidad natural es el acta de nacimiento de las ciencias empírico-analíticas (y por consiguiente de la técnica como saber). El poder del hombre consiste en objetivar la naturaleza por la experiencia científica, incluso hasta poder predecir los acontecimientos. Pero, y por lo mismo venimos reflexionando, este poder no es absoluto, porque la naturaleza es "base" que hace siempre contingente la constitución de la ciencia. Además este poder no puede esencialmente solucionar los problemas prácticos que plantea la comunicación entre los hombres, es decir, entre las existencias (que se mueven en otra causalidad, la del destino, y por consiguiente no en relación dialéctica, sino dialógica)<sup>61</sup>. De esta doble limitación del poder técnico es consciente la ciencia que autorreflexiona. La facticidad de la técnica constituye el *sentido pragmático* de la ciencia empírico-analítica, y, simultáneamente por la presencia contrafáctica de la idea de verdad se descalifica la autocomprensión de la ciencia y se *exige una autorreflexión*. En realidad todo esto es el *factum naturae*, en cuanto a inmediatez ofrecida a la mediación del espíritu. Y con esto entramos en nuestro próximo capítulo.

### III. La hermenéutica y la ciencia de la autorreflexión

“Quizás es más urgente en las actuales circunstancias señalar las fronteras de la falsa exigencia de universalidad de la crítica, que la exigencia de la universalidad de la hermenéutica. Pero tratándose de la clarificación de una lucha de derechos, necesita también esta de la crítica.”

(UH p. 159)

La ciencia de la autorreflexión es el resultado del punto de vista metodológico que Habermas eligió, pues es la exigencia que brota de la misma autorreflexión de la ciencia. Este nuevo paso lo propone Habermas en dos momentos: una *quasifenomenología* de la experiencia de la autorreflexión y una *lógica* de la interpretación general. El primer aspecto, como veremos, tiene que ver con su modo de concebir la *crítica*, el segundo, con la teoría de la competencia comunicativa, lógica del sistema habermiano. Lo interesante es mostrar que Habermas concibe la experiencia de la autorreflexión como realizada por los hombres en cuanto insertos en un proceso de culturación, sobre todo por la acción comunicativa. Entramos en el plano de la “existencia”, que supone la “base”, pero que la trasciende. Si el resultado del primer análisis es mostrar que la acción instrumental y el interés técnico no están solos, sino *junto* a la acción comunicativa y el interés práctico, ahora tratará de mostrarnos que el nivel de la interacción, el plano de la comunicación, tiene una dualidad interna, no con respecto a otra esfera distinta, sino con respecto a dos posibilidades de sí misma: el dominio y la libertad. Aquí el diálogo se realiza con las “ciencias del espíritu”, y por eso con la hermenéutica, en cuanto lógica propia del mundo social, de la interacción comunicativa. Nos detendremos a mostrar primero cómo concibe Habermas el “contexto de constitución” de la ciencia de la autorreflexión (hermenéutica crítica), luego cómo el “contexto de aplicación” exige plantear la decisiva pregunta por la exigencia de universalidad de la hermenéutica y de la crítica. Finalmente mostraremos cómo el fundamento de esta “nueva” concepción de la ciencia de la autorreflexión implica una idea de espíritu y de mediación simbólica muy particular.

## 1) El interés práctico en búsqueda de una ciencia

### a) *Fenomenología corregida*

La ciencia de la autorreflexión surge en una quasifenomenología ¿Qué queremos decir con esto? Que para Habermas la fenomenología de la experiencia del espíritu ofrece una ambigüedad que se manifiesta en el intento de radicalizar la crítica trascendental del conocimiento (mostrando que no hay una “conciencia” fija, sino que “en ella se forman las condiciones trascendentales mismas” [El, p. 29]) y el resultado de *hacerla superflua* (por la presencia misma del Absoluto ya en el comienzo)<sup>62</sup>. Habermas quiere tomar el primer aspecto (en contra incluso de la limitación de Marx de mostrar la reflexión “según el modelo de la producción [El, p. 61]), pero evitando el segundo (para lo cual la reflexión “materialista” de Marx es un ejemplo). Lo que nos parece que toma Habermas de la fenomenología es lo siguiente: la idea de que la *ciencia se produce* en el seno de la experiencia de la reflexión, la idea misma de una *experiencia de la reflexión*, y el *potencial crítico* que tiene esta experiencia, toda vez que impide las fijaciones en pseudoabsolutos (el camino de la *Verzweifelung* hegeliana). El concepto clave, que en este sentido reemplaza al hegeliano de Espíritu Absoluto (lastrado de los presupuestos de una filosofía de la identidad), es el de *proceso de formación* (*Bildungsprozess*). Además, tenemos que mostrar cómo surge la fenomenología habermiana: desde el suelo de la “verdad” presente en la acción instrumental y en el saber técnico: “la base de la comprensión, presupuesta en las espaldas de las ciencias naturales por los participantes del proceso de investigación, es reclamada por las ciencias del espíritu como su propia esfera” (El, p. 178). Por eso, debemos mostrar cómo dialoga Habermas con las ciencias del espíritu y sobre todo con la hermenéutica. Finalmente es importante mostrar cómo lo característico de la quasifenomenología que presenta Habermas es la crítica, como transformación propia de la filosofía frente a las ciencias empírico-analíticas, así como frente a todo tipo de filosofía del origen o de hermenéutica de tipo ontológico. Podríamos decir, entonces, que Habermas busca encontrar una fenomenología corregida por el materialismo (en cuanto “base”) en relación al espíritu absoluto, corregida por la crítica (en cuanto *Bildungsprozess*) con

respecto a la simple negación dialéctica (en el sentido “lógico” hegeliano). Lo que cambia es no sólo lo que hace la experiencia (el *Selbst*), sino también el concepto mismo de experiencia fenomenológica, que tiende a convertirse en el concepto de crítica social. Pero el “ad unum” de la analogía, que nos permite hablar de fenomenología, es el concepto de *Selbstreflexion*. Pero, vayamos por partes. Lo primero que queremos aclarar es el concepto de *Bildungsprozess*. Hay un importante texto, donde Habermas define su concepto en contraposición al *Forschungsprozess* (donde había terminado su análisis reconstructivo del positivismo y del pragmatismo). El segundo es sólo “parte del abarcante *Bildungsprozess* de la historia del género”. No es nueva esta reflexión. La ciencia y la investigación están ancladas en el “mundo de la vida”. Por eso “el referir el marco de las ciencias monológicas y hermenéuticas a un contexto de la vida, y la correspondiente deducción del sentido de la validez de las expresiones, desde los intereses del conocimiento, es necesario tan pronto como entre, en lugar de un sujeto trascendental, un género que –bajo culturales condiciones se reproduce– y esto significa, en un proceso de formación se constituye” (El p. 240). El concepto de *Bildungsprozess* reemplaza, en este sentido, al sujeto trascendental. Pero creemos que propiamente lo hace en cuanto manifiesta las *condiciones empíricas* de constitución del sujeto, que desde ahí dará las *condiciones trascendentales* de constitución de los objetos tanto de las ciencias empíricas como de las hermenéuticas. En este sentido la ciencia es un producto empírico en cuanto condicionada al momento correspondiente de la historia del género. Pero no puede ser ciencia, sino constituida también trascendentalmente. La teoría de los intereses permite salir al paso de esta dificultad, como ya lo hemos visto. Lo interesante es que aquí estamos ante un nuevo paso, pues Habermas acude al concepto hegeliano de fenomenología, y lo traduce como autoformación. Pero no de un “espíritu” que haría superflua la constitución trascendental de la ciencia (y en este sentido la crítica del conocimiento), sino como la historia del género que repite cada vez la necesidad de fundar trascendentalmente la ciencia, desde la emergencia culturalmente condicionada, de sus intereses. Lo que impide caer en un cientismo no es sólo la constitución trascendental de la ciencia, sino también la manifestación empírica de la trascendentalidad, que es diferenciada,

y que, como suelo común, tiene sólo el mundo de la vida, entretejido por el juego del interés práctico y el interés técnico.

Pero hay un segundo aspecto de la *Bildungsprozess*. Es la crítica, en cuanto figura que toma la experiencia “fenomenológica” de la reflexión. No sólo como memoria de su emergencia histórica del mundo de la vida, sino –y en cierto sentido sobre todo– como iniciativa revolucionaria para cambiar lo que no coincida con la verdad reflexivamente presente en la experiencia, es que la crítica se nos presenta. Dice Habermas: “Hegel radicaliza la intención de la crítica del conocimiento, en cuanto somete sus presupuestos a la autocrítica. Por aquí destruye él el fundamento seguro de la conciencia trascendental, de la cual (desde) aparece la frontera apriórica entre las determinaciones trascendentales y empíricas, validez y génesis, con seguridad. La experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión en la cual las determinaciones trascendentales mismas se forman. En ella no hay ningún punto absolutamente asegurado. Solamente la experiencia de la reflexión como tal se deja aclarar bajo el título de *Bildungsprozess*” (El, p. 29).

Como determinaciones “materiales” del *Bildungsprozess* hemos hecho referencia al concepto de *Gattung*, y al negativo de *Ersatz des Geistes*. Luego, al hablar de la interacción nos referiremos al segundo (que implica como fundamental toda la dialéctica de lo particular y lo universal). Con respecto al primero, Habermas mismo corrige en su trabajo contra Luhmann los restos de concepto subjetivista que puede tener la idea de un *Menschengattung*, que sea el sujeto de la historia. Dice ahí: “en conexión con Marx yo mismo no he evitado la idea de un género humano que se constituiría como sujeto de la historia universal (Teoría y Praxis, Conocimiento e Interés). Sólo si alguna vez pudiera ser producido un contexto de comunicación libre (*Meads Universal Discours*) que permitiera un autotimonearse de la sociedad en un sentido no cibernético, entonces y sólo entonces, podría suponerse para los individuos que se unen en una comunicación ilimitada y sin coacción, o para el proceso que se libera de la «naturalidad» de una formación del querer, una no subjetividad, es decir,

las propiedades centrales de una constitución monológica del mundo" (TS pp. 179-180). Es decir, el *Bildungsprozess* es un contexto de interacción comunicativa, una intersubjetividad mediada simbólicamente, pero no una subjetividad monológica. Ahora nos interesa más formalmente insistir en el movimiento de la fenomenología habermiana. *Validez y génesis (Geltung und Genesis)*, trascendentalidad y empiricidad (luego veremos en el círculo propiamente "lógico" que esto se traduce en los dos postulados de Habermas: la teoría de la competencia comunicativa –condiciones de la validez– y la teoría de la evolución –condiciones de la génesis–). Justamente este movimiento lo da lo que Habermas encuentra en su interpretación de la *negación determinada*. Después de remarcar que en Hegel el concepto busca evitar la caída en el escepticismo, encuentra Habermas que este sentido "positivo" de la negación viene dado "porque en esta conciencia (que es negada) las categorías de la comprensión del mundo y normas de la acción están limitadas. Una forma de vida, que se hace abstracción, no puede ser negada sin huellas, no puede ser transformada sin consecuencias prácticas... Porque la relación entre estados de sistemas sucesivos es producida por la negación determinada, en este sentido y no en un sentido –o lógico o de relación causal– es que hablamos de un *Bildungsprozess*" (El p. 28). Es decir, la negación determinada es la autorreflexión, que el mismo contexto de interacción realiza, transformándose en un nuevo grado de reflexividad. Autorreflexión de la misma forma de vida, o mejor, del mundo de la vida (ya hemos visto que este aspecto de las consecuencias prácticas de la autorreflexión es una de las diferencias fundamentales con el concepto de *Nachkonstruktion*)<sup>63</sup>. El mundo de la vida no debe ser hipostasiado en una especie de "gran sujeto". Ya nos precavió Habermas. Pero tampoco en una mediación absolutizada, al estilo del espíritu hegeliano. Sino que se debe entender como el doble contexto de acción instrumental y acción comunicativa, que justamente, en este segundo aspecto, se muestra como autorreflexión (posible), en cuanto la mediación simbólica que lo constituye, el lenguaje, es esencialmente reflexividad (como veremos más adelante). La fenomenología corregida pone, entonces, en lugar de la negación determinada, en sentido lógico, la crítica en sentido social. Todavía antes de entrar a la determinación más detallada de la crítica, tal como la

entiende Habermas, digamos algo más sobre el *Bildungsprozess*. Arriba decíamos que el proceso de formación se distinguía del proceso de investigación como el todo de la parte. Pero Habermas distingue también el proceso de formación, del *proceso de aprendizaje* (con un lenguaje propio de la cibernética: acumulación de datos). Aquí el punto de referencia son las “relaciones” del yo con el contexto de comunicación o con las condiciones de vida externas. “Así se relacionan los intereses que guían el conocimiento con las funciones de un yo que se acomoda en los procesos de aprendizaje a sus condiciones externas de vida; que se ejercita a través de los procesos de formación en el contexto de comunicación” (El p. 162). Y agrega un tercer nivel, el del *conflicto* “entre las exigencias instintivas y las coacciones sociales” (El p. 163). Por este último camino el “yo” busca su identidad. Estos tres niveles le permitirán distinguir entre “fuerzas productivas”, “tradición cultural” y “legitimaciones”, y entre tres (y no ya dos) intereses del conocimiento: el técnico, el práctico y el emancipatorio<sup>64</sup>. La fenomenología corregida es la forma de reflexionar esta “inserción” del yo en el contexto comunicativo, inserción que en sus resultados va dando la tradición cultural. No es fácil delimitar la problemática de las tres esferas que Habermas parece insinuar en este importante texto de la *Antrittsvorlesung*. Nosotros sostenemos aquí una analogía con el repetido problema de interpretación de la fenomenología: las dos partes, la que termina en la *Vernunft* y la que empieza con el *Geist*. En otro sentido, la diferencia entre una fenomenología del “espíritu subjetivo” y una del “espíritu objetivo”. Para Habermas se trataría de la autorreflexión en cuanto incorporación en el mundo de la vida, en el contexto de la comunicación (que tiene que ver con la lucha por el reconocimiento, como veremos) en la tradición cultural, y luego la “recuperación” del individuo (en realidad, del “universal concreto”) en la lucha entre los *Treibansprüche* y los *Gesellschaftliche Zwänge*. (Las instituciones, que actúan como legitimaciones, el problema del *Herrschaft*.) Volveremos sobre esto, pero quede claro que la fenomenología es una con dos momentos: la “génesis” de la tradición cultural, y su “validez”, por usar –en otro sentido– una distinción cara a Habermas.

Sin embargo, si la génesis se conecta con el interés técnico, con el proceso de aprendizaje (parte del de formación), la validez plantea ya el problema de la



universalidad de esta hermenéutica, de esta “crítica”, y en este sentido esboza ya la necesidad de una “lógica” de la emancipación, que pueda dar respuestas a la crisis que se plantea como “aceptación o crítica de las legitimaciones” (EIA p. 163). Llamamos la atención nuevamente a la estructura globalmente hegeliana del pensamiento de Habermas (los tres silogismos, como trataremos de explicar luego, aunque ya quedan insinuados). En el importante trabajo sobre el Hegel de Jena dice Habermas: “Porque Hegel une la constitución del yo no a la reflexión del yo solitario sobre sí mismo, sino que la capta desde los procesos de formación (*Bildung*), a saber, desde la unificación comunicativa de sujetos enfrentados, no es la reflexión como tal, sino el medio, lo decisivo, en el cual la identidad de lo universal y lo particular se produce” (AI, p. 23). Este medio es decididamente el “lenguaje”, y por eso Habermas postulará finalmente una teoría del lenguaje como “lógica” de la ciencia de la autorreflexión (fenomenología), que es también autorreflexión de la ciencia (enciclopedia).

Fenomenología es entonces *Bildungsprozess* y no *Lernprozess*, *Selbstreflexion* y no *Nachkonstruktion*. Es, finalmente, crítica, y no simple aceptación de las legitimaciones. Hay textos donde Habermas identifica, sin más, crítica con autorreflexión (sobre todo al distinguirse del cientismo). Hay otros, en cambio, donde crítica significa una manera de entender la autorreflexión (sobre todo al distinguirse del ontologismo, en cualquiera de sus formas). En todo caso, la crítica es la forma de la experiencia fenomenológica corregida, en cuanto negación determinada y en cuanto idea de filosofía. Justamente es la forma de plantear las relaciones de la *filosofía con la ciencia*, y el status propio de la *teoría social*. “La filosofía está conservada como crítica en la ciencia. La teoría de la sociedad, que levanta la exigencia de una autorreflexión de la historia del género, no puede negar simplemente la filosofía. La herencia de la filosofía pasa más bien a la posición crítico-ideológica, y ella misma determina los métodos del análisis científico” (EI p. 86)<sup>65</sup>. Esto supone tomar en serio a la ciencia<sup>66</sup>. Aquí se explica la preferencia por Hegel, que “ya está en la ciencia moderna, y exige dialéctica para la autorreflexión –metodológicamente segura– de la ciencia” (TP p. 84) y la preferencia también por las “opiniones que para una tal

autorreflexión de la ciencia se encuentran en Ch. Peirce y W. Dilthey" (El p. 91). La filosofía sólo puede conservarse asumiendo esta tarea de crítica (práctica) de las "consecuencias objetivas de una técnica cientifizada, que ha llegado a ser efectivamente social" (PhP p. 139). La inmediatez de la ciencia no es una simple "apariencia", y en este sentido la crítica la "verdad". Sino que la inmediatez es real y la crítica implica descubrir prácticamente la verdad o falsedad de esta inmediatez. La otra consecuencia importante es ver cómo la autoconstitución del género humano es "autoproducción por la actividad productiva y la formación por la actividad crítico-revolucionaria" (El p. 77). Es la crítica como "negación determinada", opuesta a la *Nachkonstruktion*, que "explicita un absolutamente correcto «know how», por lo tanto, el saber intuitivo, que se logra por una competencia de las reglas, sin consecuencias prácticas" (EIN, p. 413). Esta es la crítica que Habermas hace al apotegma hegeliano de que "todo es racional", que en vez de relacionar la filosofía con la política, elimina la segunda en la primera<sup>67</sup> y esta es también la crítica a Husserl, que "comete un error porque no ve la semejanza entre el positivismo, que él con derecho critica, y aquella ontología, de la cual él inconscientemente toma el tradicional concepto de teoría" (EIA, p. 152). Esta teoría tradicional se opone, como lo recuerda Habermas citando a Horckheimer<sup>68</sup>, a la teoría en sentido crítico. La fenomenología, en cuanto crítica, no debe llevar a la formación de un hábito moral de "nivelación del alma al cosmos", sino "a la traducción del saber técnicamente empleable en la conciencia práctica de un mundo de la vida social" (TF p. 107). En realidad, el primer paso importante de esta crítica es la distinción entre problemas prácticos y problemas técnicos, y la inserción de estos segundos (*Übersetzung*, dice en otros contextos) en la formación global del género. Descubrir un ámbito de problemas prácticos es estar ya haciendo fenomenología (corregida). Y en este sentido la crítica es ética.

Tomar las ciencias en serio es respetar su ámbito propio. Pero esto sólo es posible desde el reconocimiento de su presencia en el mundo de la vida. Presencia, ya lo dijimos, limitada por otro ámbito originario de acción: el comunicativo, que determina otro tipo de interés, el práctico.

## b) *Interés práctico y hermenéutica*

Ya hemos discutido el concepto de interés y su quasitrascendentalidad. Ahí se nos manifestó ya la presencia del interés práctico junto al técnico (limitándolo). Aunque el interés práctico, y en forma eminente, es también fundado quasitrascendentalmente, nos remite, sin embargo, como su ámbito más propio a la constitución del "sujeto" (y no de los objetos) en la interacción humana (Habermas preferiría decir del "yo"). En este sentido la referencia es más a la quasifenomenología, de la que hemos hablado. Por eso, si en el contexto de la discusión del interés técnico hemos insistido en la transformación "antropológica" del trascendentalismo kantiano (desde una clara influencia Marx-Heidegger), ahora insistiremos en el contexto del interés práctico, en la transformación "hermenéutica" de la fenomenología hegeliana (desde una influencia Hegel-Dilthey).

¿Qué es el *interés práctico* del conocimiento? "Porque ésta (la posibilidad de una unidad sin coacción y un reconocimiento sin violencias) es el presupuesto de la praxis, llamamos al interés que conduce el conocimiento de las *ciencias del espíritu* «práctico». Se diferencia del técnico en que no se dirige a la captación de una realidad objetiva, sino a la conservación de la intersubjetividad de una comprensión, en cuyo horizonte la realidad puede aparecer como «algo»." (El p. 222).

La acción comunicativa revela una *precomprensión práctica* del mundo de la vida. "Las estrictas ciencias de la experiencia se mueven dentro de este incuestionado horizonte." (El p. 178). No es la objetivación, sino la autorreflexión la que nos permite tematizar este horizonte incuestionado, sin dejar, sino re-flectiendo (permítasenos la expresión) las objetivaciones a su campo de influencia. Si la autorreflexión (*Bildungsprozess*) es el "Ersatz" del Espíritu, se comprenderá por qué el interés práctico tiene que ver con las ciencias del espíritu. Claro que la referencia a las "Geisteswissenschaften" hace una clara y explícita alusión a Dilthey, "que emprende el intento de probar una tal ubicación,

metodológicamente especial, de las ciencias del espíritu” (El p. 179). Pero, y justamente, Dilthey toma el modelo de la filosofía de la reflexión: “el espíritu tiene su vida en cuanto que se exterioriza en objetivaciones y al mismo tiempo vuelve a sí mismo en la reflexión de sus expresiones de la vida” (El p. 187). En este sentido la “comprensión hermenéutica” no es sino la forma cultivada de la reflexividad ingenua. Y esta reflexividad ingenua es el lenguaje corriente, como veremos luego en detalle. Lo importante es señalar que Habermas criticará finalmente, en Dilthey, una caída en el “objetivismo” de las ciencias empíricas, al no poder armonizar ambas tendencias: ciencia y vida. En realidad, “Dilthey quería distanciar a la comprensión hermenéutica del contexto de los intereses, al cual sin embargo está trascendentalmente incorporada, y diferenciarla como una pura descripción de lo contemplativo” (El p. 224).

Lo que Dilthey no comprende es que “comprender (*Verstehen*) es experiencia comunicativa” (El p. 227) y que “el que comprende produce una comunicación entre ambos mundos, capta el contenido objetivo de lo transmitido, en cuanto él aplica la tradición a sí mismo y a su mundo” (El p. 158). Por eso puede decir Habermas más abajo: “La comprensión del sentido (*Sinnverstehen*) se orienta por su estructura al consenso posible de los que actúan en el marco de la autocomprensión transmitida” (ibídem).

Titulamos este párrafo “el interés práctico en búsqueda de una ciencia”. Ahora se comprende mejor lo que queríamos decir. Lo que Habermas intenta es decir que la hermenéutica es esa ciencia, pero en la medida en que no queda encerrada en sus supuestos objetivistas (como en Dilthey) o en sus supuestos culturalistas, como veremos ocurre en la hermenéutica de tipo heideggeriano. Por eso él preferirá hablar de la búsqueda de una *protosociología*, en analogía con la expresión de Lorenzen: protofísica, que sea una “pragmática universal”. Quizás por esto termina Habermas el capítulo sobre la autorreflexión en las ciencias del espíritu con esta pregunta: “¿Cómo se puede unir la exigencia de universalidad (de las ciencias del espíritu), que reclaman para sus teorías, con su intención de captar los procesos históricamente individuados?” Nuevamente aparece el tema

central de la Teoría Social: las relaciones de lo individual y lo universal, tema de la “lógica” habermiana, la teoría de la competencia comunicativa.

## 2) La universalización científica del mundo de la vida

### a) *El mundo de la vida y la tradición*

El interés práctico es un interés hermenéutico en la medida en que está orientado a la posible comprensión. Las interpretaciones “posibilitan una orientación de la acción bajo comunes tradiciones” (EIA p. 162). Y es justamente la “tradición cultural”, desde donde una sociedad se interpreta. Las fuerzas productivas aumentan nuestra capacidad de disponibilidad con respecto a la naturaleza exterior, y ya vimos que la ciencia empírico-analítica es también una fuerza productiva, y este es su modo más real de incorporarse al mundo de la vida. La tradición cultural es, en realidad, ella misma el mundo de la vida, en cuanto “desde donde” una sociedad se interpreta. Es, por decirlo así, el nombre hermenéutico del mundo de la vida. La tradición cultural es siempre colectiva, y es con referencia a ella que el individuo interpreta sus necesidades, así como una determinada cultura (o sistema social) se interpreta a sí misma en relación a otras culturas<sup>69</sup>. Todo esto hace la inevitabilidad de la cultura para poder interpretarnos socialmente. Es el precio de la mediación simbólica de la acción vital. Pero, y esto es lo que interesa a Habermas, en el concepto de tradición cultural y en su rango fundante de las interpretaciones puede esconderse una *ambigüedad*, porque la misma tradición se refiere todavía a un concepto más original: la interacción prácticamente orientada. Es justamente la interacción la que forma –formándose– las tradiciones culturales. Y por eso es posible que la tradición necesite radicalmente una *crítica*. Hasta Hegel, afirma Habermas con bastante negligencia histórica, “no es cuestionada la unidad de la doctrina filosófica y la tradición, en el sentido de una tradición que legitima el dominio” (PhP, p. 24)<sup>70</sup>. No interesa a Habermas discutir por qué (aunque señala el hecho) Hegel mismo –con su sistema– se convierte en una tradición legitimadora del dominio. Lo que interesa es que se discute la tradición, y se busca constituir otra. Esto nos indica

la ambigüedad posible de las tradiciones. Básicamente: pueden interpretar al hombre desde su libertad o desde su esclavitud (ya veremos de dónde nace esta doble posibilidad). Es importante insistir en la primacía de la tradición cultural sobre todo tipo de objetivismo. Pero no por eso hemos de caer en una ontologización del concepto de tradición (o de lenguaje), al estilo de Heidegger, o de Gadamer: "Gadamer lleva la dependencia contextual, hermenéuticamente traída a la conciencia... ontológicamente a una inamovible primacía de la tradición del lenguaje" (UH, p. 151). Los problemas prácticos nos refieren necesariamente al marco de la tradición cultural, desde donde los interpretamos. Pero, así como no podemos mezclar el nivel técnico y el nivel práctico, tampoco podemos confundir soluciones prácticas con aplicaciones de normas tradicionales, sin más. "En esta situación exigen las preguntas de la praxis de la vida una aclaración racional, que no se relaciona ni con los medios técnicos, ni con la aplicación de normas de conducta, cada uno tomado por sí mismo" (TF, p. 108).

### **b) *La acción comunicativa o la interacción simbólicamente mediada***

El dato antropológico inmediato es lo que Habermas llama acción comunicativa (que siempre se expresa como tradición cultural y como reflexión crítica). A partir de esta "invariante" surge el interés práctico del conocimiento, que funda "trascendentalmente" las ciencias histórico-hermenéuticas.

Dos afirmaciones son básicas: en primer lugar, la acción comunicativa se diferencia de la acción instrumental, en el sentido que *no se deja reducir a ella*, y en el sentido que presenta un horizonte más amplio, desde el cual la misma acción instrumental encuentra su sentido "práctico". La segunda cosa, la acción comunicativa nos lleva a descubrir como la instancia más originaria, aunque no ontologizada, el *lenguaje corriente*, "en cuya estructura descubriremos finalmente la posibilidad de desarrollar la idea de una teoría social proyectada en sentido práctico" (TP p. 9).

El problema del *Bildungsprozess* y de la “Aufbau der Identität” (EIA p. 162-163) sólo puede ser correctamente planteado desde esta dimensión del mundo de la vida. Justamente el *impasse* con que se encuentran tanto Peirce, al descubrir la intersubjetividad presente en el proceso de investigación<sup>71</sup>, como Dilthey, al querer relacionar la universalidad de la teoría con la individualidad de los procesos históricos que se busca captar<sup>72</sup>, es cómo pensar la dialéctica de lo universal y lo particular en la formación de la identidad. Dice Habermas: “el concepto del yo individual incluye un señalamiento dialéctico de lo universal y lo particular; que en la esfera funcional de la acción instrumental no puede ser pensado” (EI, p. 177-178). Es esta relación dialéctica la que va a interesar a Habermas, pues a partir del concepto de identidad social pueden pensarse en profundidad los problemas prácticos: la política, las crisis sociales, las legitimaciones e ideologías, el dominio (*Herrschaft*), la relación con la técnica, etc. Es que en realidad con esta dimensión tocamos lo específico de la *sociedad*, que no es “solamente sistema de autoconservación” (EIA, p. 161), es decir, de autodefensa frente a las amenazas de la naturaleza exterior (dimensión que en el hombre es parte del contexto práctico del mundo de la vida). Comencemos por transcribir un importante texto, que es simétrico con el citado en la p. 10: “Por acción comunicativa entiendo por otro lado, una *interacción mediada simbólicamente*. Se rige según normas que valen obligatoriamente, que definen las expectativas de conducta y que deben ser entendidas y reconocidas por lo menos por dos sujetos actuantes. Las normas sociales están fortalecidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación del lenguaje corriente” (TW p. 62-63). El texto es denso, y exigirá muchas aclaraciones.

Nos detendremos a ver qué entiende Habermas por *interacción*. En primer lugar se trata de la relación (o síntesis) del hombre con su *naturaleza interior*, síntesis que se objetiva siempre en el lenguaje. Como contradistinción de la acción instrumental, o del trabajo, (relación o síntesis con su naturaleza exterior) el concepto resulta claro. La interacción es el proceso de síntesis del “sustrato orgánico de los miembros de la sociedad” (LS p. 20). Es decir, de la naturaleza *humana* misma, en contraposición a la naturaleza exterior “o recursos materiales

del ámbito no-humano" (LS p. 19). Pero esta apropiación de la naturaleza interior es, en realidad, un proceso de afirmación de *la identidad*. Porque es la lucha del "yo" con las instancias "orgánicas" (el "ello" de la tópica freudiana) y las "sociales" (el "superyo"). Es así la *lucha por el reconocimiento*, única forma para el hombre de afirmar su identidad. Esta síntesis por la lucha, "relación teórico-práctica", es distinta a la relación sintética por el trabajo, "relación teórico-técnica". Aquí acude Habermas a Hegel: "el único modelo que se ofrece para tal síntesis se encuentra en Hegel. Se trata de la dialéctica de la *Sittlichkeit*, que Hegel desarrolla en los escritos teológicos juveniles y en la Filosofía del Espíritu de Jena, pero que no ha asumido en el sistema" (El p. 77). En realidad, Habermas sabe que Hegel queda preso de sus presupuestos idealistas (identidad de la naturaleza y del espíritu) y en este sentido debe ser corregido por Marx<sup>73</sup>. Pero, como sabemos, Marx "reduce el suceso de la reflexión al modelo de la producción", y en este sentido es Freud el que permitirá una corrección de Marx, que es en realidad una posibilidad de volver a Hegel, sin la reducción idealista, pero tampoco con la reducción "produccionista"<sup>74</sup>.

Lo importante del análisis de la *Sittlichkeit* en el joven Hegel<sup>75</sup> radica en haber mostrado que el "yo" o la "autoconciencia" no es sino el resultado de su proceso de formación en la lucha por el reconocimiento; que esta lucha por el reconocimiento es práctica y no teórica; que la mediación es el lenguaje, y en este sentido, las instituciones sociales; que el mecanismo desencadenado para recuperar la unidad quebrada no es una causalidad natural (con el modelo sujeto-objeto), sino una causalidad del destino, con el modelo sujeto-sujeto, mediados por símbolos lingüísticos. Esto permite recuperar la fatal separación kantiana de la "moralidad" de la "eticidad". "Porque Hegel capta la autoconciencia desde el contexto de la interacción de la acción complementaria, es decir, como resultado de una lucha por el reconocimiento, puede mirar el concepto del querer autónomo, que parece hacer la dignidad propia de la filosofía moral de Kant, como una auténtica abstracción de la relación ética de los individuos comunicándose" (AI p. 20). Y el problema de la *Sittlichkeit* es, justamente, el no presuponer una identidad, sino mostrar su proceso de formación, sobre todo a partir de las



rupturas que la violencia y el poder desencadenan en la comunicación y en el reconocimiento mutuo. Es decir, en la interacción. Esto permite a Habermas ganar para su concepto de interacción un suelo conceptual rico, donde la identidad se expresa en términos de una lucha por el reconocimiento, forma de entender la apropiación de la naturaleza interior, es decir, la universalidad, sin perder –sino salvando– la individualidad. Es, justamente, el problema social por excelencia. “A esto llama Hegel la absoluta salvación de la individualidad, a saber su existencia como «yo» en la identidad de la individualidad y universalidad” (AI p. 19). Por otro lado, es esta consideración, y no la separación kantiana, la que nos permitirá distinguir y unir los problemas técnicos y los problemas prácticos. “También la acción instrumental, en cuanto entra como trabajo social bajo la categoría de espíritu real, está entremezclada a una red de interacciones y por esta causa es –por su lado– dependiente de las condiciones comunicativas de cualquier posible cooperación” (AI p. 32). Los conceptos de *Bildungsprozess* y de autorreflexión se manifiestan ahora como lucha por el reconocimiento, o afirmación histórica de la identidad, sólo posible en la relación –libre de coacciones– del individuo con las normas sociales que regulan la “acción complementaria” en el marco de la tradición cultural. La superación de estas coacciones hace que la autorreflexión, el proceso de formación o la lucha por el reconocimiento, se conviertan en *crítica social*. Por eso también, la filosofía sólo puede conservarse como crítica, es decir, como reconstrucción de la identidad dañada o del diálogo libre reprimido. “El sujeto individual se forma más bien en las relaciones de la intersubjetividad, que se dan como violencia objetiva” (TS p. 179). El idealismo de Hegel, apunta Habermas, consiste en que “él somete finalmente las categorías de la comunicación a las de la subjetividad monológica” (TS p. 180). Este mismo error comete, en, última instancia, el marxismo, sobre todo el de corte “estructuralista”, ya que reduce la relación de la intersubjetividad (la acción comunicativa, la interacción) a modelos “sin-sujeto”<sup>76</sup>. La absolutización del sujeto (por los presupuestos de la identidad naturaleza-espíritu) o la absolutización del no-sujeto llevan, ambas, a un planteo monológico. Y lo mismo ocurre, como lo muestra Habermas en la larga discusión con Luhmann<sup>77</sup>, en todos los intentos por pensar la sociedad desde el esquema (en última instancia

cibernético) del sistema-mundo circundante (*Umwelt*). La relación “yo” (sistema) y “no-yo” (*Umwelt*) no es unívoca, sino análoga. El no-yo puede ser otro sujeto<sup>78</sup> o el objeto<sup>79</sup>. La interacción es la dimensión no simplemente del lugar que ocupa el sujeto en la estructura o en el sistema, sino el proceso de formación de la identidad del yo en el reconocimiento del otro yo (que a su vez reconoce al primero). No son “reglas técnicas” las que explican la formación de la identidad, sino que la mediación son las “normas sociales”, que en el contexto de una tradición cultural hacen posible o impiden la libre comunicación. El contexto de la interacción es el contexto del lenguaje y del dominio: “los intereses que guían al conocimiento se forman en medio del trabajo, el lenguaje y el dominio” (EIA p. 163). El mismo concepto de *crisis social*, debe ser entendido como crisis de identidad<sup>80</sup>.

### c) **La exigencia de universalidad de la hermenéutica**

Nos queda por reflexionar todavía el paso decisivo de esta búsqueda de una ciencia por parte del interés práctico. La fenomenología corregida, justamente desde el interés práctico, insinuó una primera dirección de esta “ciencia”: la autorreflexión como crítica, la hermenéutica de las objetivaciones del “espíritu” en el proceso de interacción o acción comunicativa. Esta dirección se explicitó en la comprensión del mundo de la vida como interacción simbólica, en última instancia como *lenguaje*, y como tradición cultural. ¿Cómo puede la hermenéutica, la interpretación de este mundo de la vida, simbólicamente mediado, exigir *universalidad*, cuando justamente se trata de una dimensión que escapa a la objetivación?

En otras palabras, ¿es posible una ciencia del mundo de la vida, que mantenga la dirección de la autorreflexión y de la crítica, y que no caiga en el modelo de la producción objetivadora? ¿A dónde nos lleva la “exigencia de universalidad de la hermenéutica”<sup>81</sup>?

El fracaso de Dilthey, justamente, reside en el modelo –en última instancia objetivista– que utiliza para lograr la universalidad de la ciencia hermenéutica. La

analogía entre *Nacherleben* y *Beobachtung* traiciona la imposibilidad de superar un concepto contemplativo de verdad<sup>82</sup>. En el fondo esto implica no haber reconocido que “en lugar de la relación del sujeto contemplativo y el objeto, entra aquí la relación del sujeto participante y el contrincante. La experiencia es mediada a través de ambas cosas. El comprender es experiencia comunicativa” (El p. 227). Este carácter “empírico” de la hermenéutica, reconocido hasta el final, puede llevar al otro extremo: la ontologización de la dimensión del lenguaje, en el sentido de la dirección heideggeriana de la interpretación (Habermas se detiene más en la presentación de Gadamer, en nuestra opinión debido al “tabú heideggeriano”, del cual hablábamos más arriba), “el diálogo, que nosotros somos”, es la frase de Gadamer que Habermas encuentra ambigua porque puede significar la inevitabilidad de movernos en una determinada tradición cultural, por la preferencia ontológica que tiene el lenguaje, es decir la incapacidad radical de criticar el propio suelo cultural, en última instancia, el dogmatismo. ¿Cómo evitar entonces el dogmatismo, pero también el objetivismo? Nuevamente está Habermas entre el cientismo positivista (del cual y contra su propia intención es presa Dilthey) y el ontologismo culturalista. La clave reside en comprender que la hermenéutica es “simultáneamente una *forma de la experiencia* y del *análisis gramatical*” (El p. 205). Esto significa que la interpretación como tal no puede exigir universalidad, porque es siempre empírica, pero, por otro lado, hay en el comprender, implícita, una “competencia comunicativa”, que puede ser desarrollada en una “teoría de la interpretación general”, con validez universal en un sentido que cabalga entre lo constitutivo y lo regulativo.

Tres puntos deben ser aclarados. En primer lugar, el procedimiento lógico de la hermenéutica, que Habermas califica de “quasi-inducción”, problema relacionado con el *círculo hermenéutico*. En segundo lugar, la constitución del “sentido”, a cuya comprensión se orienta la hermenéutica. Y en tercer lugar, el problema de la *causalidad propia* del contexto hermenéutico.

“El progreso quasi-inductivo de las ciencias hermenéuticas se apoya por el contrario (con respecto a las analítico-empíricas) sobre los logros específicos

del lenguaje corriente, que posibilita indirectamente el lugar valioso de las categorías generales en un contexto vital concreto" (El p. 206). Lo "quasi" de este proceso inductivo reside en que la relación entre lo particular y lo universal no es completa, porque la instancia universalizadora está co-jugando en el mundo de la vida (y no es un sujeto trascendental objetivador). Pero esto no debe entenderse en el sentido de un "mal-círculo", como podría comprenderse el "círculo hermenéutico", en cuanto incapacidad de trascender el lenguaje. La forma fecunda, y no equívoca, de entender el círculo está en captar que "los objetos de las ciencias del espíritu son simultáneamente símbolos y hechos y por eso el análisis lingüístico tiene que unirse a la experiencia" (El, p. 216). Y a esto apuntará la teoría de la competencia comunicativa.

En este aspecto se debe profundizar la constitución del sentido al cual se dirige la experiencia hermenéutica. La contribución de Habermas en esto reside en insistir que el sentido no sólo supone "la identidad de la significación que se remite a la reflexividad recíproca de las expectativas; porque la reciprocidad de la reflexión presupone un reconocimiento recíproco de los sujetos" (TS p. 192). Es decir, no sólo implica "competencia" en el sentido de los lingüistas, sino también "*Sittlichkeit*", en el sentido de Hegel. Y esto es lo que busca formular Habermas con su teoría de la competencia comunicativa, que es simultáneamente "gramática y experiencia".

Finalmente está el problema de la causalidad en relación al comprender hermenéutico, pero este problema lo dejamos para el punto siguiente.

La preocupación habermiana es criticar los falsos universalismos<sup>83</sup>, tanto el decisionista de la ciencia positivista como el dogmático de la hermenéutica ontológica. Pero la única forma fecunda de encontrar una universalización o generalización es mantener simultáneamente la exigencia de generalidad propia de la teoría (y en última instancia de la ciencia), con la intención de captar los procesos históricos individuales (que es en última instancia el problema de identidad, presente en la interacción, y que se expresa como el interés

práctico del conocimiento). Esto lo logrará recién la teoría de la competencia comunicativa, cuya realización primera está en los intentos de Freud de fundar una metapsicología, sobre todo en sus realizaciones (porque Freud es presa de presupuestos “naturalistas” en muchas de sus formulaciones<sup>84</sup>).

La exigencia de universalidad de la hermenéutica se transforma en la exigencia de una “interpretación general de los procesos de formación” (El p. 309). Como el “medio” práctico del *Bildungsprozess* es el lenguaje, esto se convierte, en última instancia, en una teoría de la competencia comunicativa. La fenomenología supera a la crítica de la razón pura; la economía política supera a la lógica especulativa; la práctica terapéutica supera a la dialéctica materialista; la competencia comunicativa supera, finalmente, a la metapsicología. De Kant a Habermas este es el itinerario.

### 3) Espíritu y mediación simbólica: la contrafactividad de la ética

Tres problemas queremos tratar finalmente, antes de exponer los principios de la teoría de la competencia comunicativa. En primer lugar el concepto de *naturaleza interior* y la violencia que lo acompaña. Luego, la primacía del lenguaje (del espíritu) y, finalmente, la contrafactividad de la ética.

#### a) *La naturaleza como violencia interior y el interés práctico del conocimiento*

El concepto de naturaleza interior o “el sustrato orgánico de los miembros de la sociedad” (LS, p. 20) cobra, en la reflexión de Habermas, una importancia fundamental. El interés práctico del conocimiento se define en función del proceso de “apropiación de la naturaleza interior, o proceso de *socialización*” (LS p. 19), así como el interés instrumental se definía en función de la apropiación de la naturaleza exterior (proceso de *producción*). ¿Por qué este proceso es “socialización”? Creemos que la respuesta de Habermas es decididamente freudiana, porque la naturaleza interior –el aparato instintivo– es social por

su objeto (tanto la realización como la represión y como la sublimación son fenómenos socioculturales, al tiempo que creadores de la sociedad y de la cultura): “que el género humano puede superar las fronteras de la sociedad animal y puede transformar la conducta regulada instintivamente en acción comunicativa. Como base natural de la historia le interesa (a Freud) la organización corporal específica del hombre bajo la categoría de exceso de energía y de su canalización: el animal que tiene sus instintos impedidos, pero que fantasea” (El pp. 322-343). Este cambio del aparato instintivo por una acción comunicativa es el proceso de socialización o la apropiación de la naturaleza interior. Y este es, justamente, el fundamento antropológico del interés práctico del conocimiento, que Habermas lo define, como sabemos, por la búsqueda de la comprensión, es decir, por la lucha por el reconocimiento. Lo que nos interesa agregar es que, para Habermas, el producto de este proceso, las instituciones, puede actuar a la manera de los productos del trabajo en el análisis marxista, como instancia dominadora, represiva del propio sujeto, como violencia exterior que se le impone. Es el fenómeno del *Herrschaft*, el dominio político-social, que sólo puede ser superado por la autorreflexión, en cuanto crítica. La violencia interior es el dominio, el señorío, que reprime la realización de la acción comunicativa, en la cual ha transformado la naturaleza humana el aparato instintivo de la naturaleza animal. Por eso, finalmente, el interés práctico es interés por una autorreflexión es el conocimiento en cuanto orientado a la comprensión de –por lo menos– dos sujetos. Es decir, el interés práctico busca superar la violencia exterior, que se expresa en el señorío, que en realidad es la expresión de la represión de la naturaleza interior. Ésta es la razón de fondo de por qué no podemos confundir las preguntas técnicas con las prácticas o la organización del trabajo con el desarrollo de las instituciones. Y esto explica, finalmente, por qué podemos, en el momento actual, tener un alto grado de desarrollo técnico-científico y un alto grado de irracionalidad políticosocial. El proceso de apropiación de la naturaleza exterior se incorpora por el lenguaje en el mundo de la vida, y en este sentido tiene que ver con el proceso de apropiación de la naturaleza interior. *Pero* ambos procesos se sitúan en niveles distintos, en última instancia, en la “base” y en la “existencia”, como diría Schelling.

Por eso, también, no basta el lado *económico* del concepto de crisis<sup>85</sup>, sino que es necesario desarrollar un concepto *social* de crisis<sup>86</sup>. Este último, y nos resulta fácil entenderlo, tiene que ver –sobre todo– con la crisis de identidad del sujeto individual, de los grupos, de la sociedad en su conjunto<sup>87</sup>.

### **b) *La primacía del lenguaje y la eticidad como “dios invertido”***

La violencia es en realidad ejercida por la exterioridad. Siempre que el hombre no pueda reconocerse reconociendo a los otros en una determinada institución estamos ante una represión más o menos violenta de la naturaleza interior. Pero ¿qué es la “interioridad” de la naturaleza? Nuestra respuesta sería rápida: el Espíritu o formalmente expresado: la mediación que el hombre es capaz de establecer, la diferencia, la ruptura con la inmediatez de la naturaleza (que en este sentido emerge como identidad). En su trabajo sobre el Hegel de Jena, interpreta Habermas el Espíritu hegeliano en el sentido de “un medium, en el cual un yo se comunica con otros yo, y a partir del cual como de una mediación absoluta, ambos se forman (*bilden*) recíprocamente como sujetos” (AI, p. 13) Y un poco más adelante: “Espíritu es la comunicación de los individuos, en el medium de un universal, que se comporta como la gramática de una lengua para los hablantes, o como un sistema de normas valederas para los individuos actuantes, y no pone el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite su auténtica relación” (AI p. 15). La referencia al lenguaje no es simple metáfora, pues para Habermas es justamente el lenguaje el “medium” por excelencia, donde el hombre logra la relación entre lo particular y lo universal. Justamente en el mismo trabajo afirma: “Hegel introduce bajo el título lenguaje la aplicación de símbolos expositores como primera determinación del espíritu abstracto, con todo derecho” (AI p. 32). Porque hay lenguaje se forman los sujetos, justamente en el proceso de reconocimiento mutuo y de apropiación de la naturaleza exterior (en el contexto de la interpretación habermiana: las dialécticas de la familia –Freud– y del instrumento –Marx–). Y esta primacía del lenguaje es justamente la que inaugura la cultura: “Lo que nos levanta por encima de la naturaleza es el único hecho que podemos conocer según su naturaleza:

el lenguaje.” (EIA p. 163). “La identidad de la conciencia que conoce, como la objetividad de los objetos conocidos se forma en la misma medida recién con el lenguaje, en el cual es posible la síntesis de los momentos separados del yo, y de la naturaleza como un mundo del yo” (AI pp. 29-30).

En realidad, la interpretación de Habermas lleva a comprender el espíritu hegeliano como lenguaje, pero sin los presupuestos idealistas: porque el lenguaje es ruptura real con la naturaleza (pero también dependencia), y porque el lenguaje es gramática y experiencia, es normatividad y empiricidad.

Ahora podemos comprender mejor por qué el modelo de la *Sittlichkeit* es tan significativo para Habermas. Pues justamente la *Sittlichkeit* es la expresión objetiva de la sustancia humana, es el “universal”, en cuanto red de instituciones sociales, en cuyo medio el hombre tiene que lograr su identidad como individuo, los grupos sociales como grupos, y en alguna medida el género humano en cuanto tal (esta universalización trae sus problemas, lógicamente, que Habermas cree sortear postulando una teoría de la evolución que luego discutiremos). Pero la *Sittlichkeit* interesa como modelo de comunicación “impedida”. Y no en las absolutizaciones hegelianas posteriores, donde, en última instancia, es analogada la *Sittlichkeit* con un momento del desarrollo de la autoconciencia<sup>88</sup>, y así la transformación de las instituciones, la emancipación, se convierte en una simple tarea teórica<sup>89</sup>. Hay un concepto del Schelling preferido de Habermas<sup>90</sup> que sirve para interpretar en serio la distorsión de la comunicación o la *Sittlichkeit* como “falsa unidad”. Es el concepto de “dios invertido”<sup>91</sup> y la correspondiente crítica a Hegel que supone. Darle positividad real, implica darle una posibilidad real de ser superado, “idealizarlo” es la mejor forma de dejarlo como está<sup>92</sup>.

### c) **La contrafactividad de la ética y la causalidad del destino**

“Todas las éticas están pendientes de la *Sittlichkeit* inmanente al discurso.”

Como reflexión conclusiva de este largo párrafo digamos que, para Habermas, la ética es el nombre para la contrafactividad (el *factum rationis*).



La contrafactividad es lo siempre supuesto en la factividad, pero, al mismo tiempo, lo que la trasciende<sup>93</sup>. Ahora nos interesa señalar que la *Sittlichkeit* desarrolla propiamente la dialéctica moral. Lo que está en juego es el reconocimiento mutuo (lo que en Hegel será luego la instancia moral de la “persona”). Y el reconocimiento de una universalidad normativa, en orden a una mejor vida. Habermas está interesado desde el comienzo de su reflexión, en recuperar para la teoría social la problemática clásica de la política como parte de la ética<sup>94</sup>. En realidad la crítica –que es propiamente el nombre que toma la mediación entre el hombre y su naturaleza interior (como autorreflexión)– es propiamente la ética en cuanto el criterio es la “buena vida”, es decir, las relaciones sociales sin trabas en la comunicación, sin un dominio represor. Este es el ideal presupuesto contrafactivamente en el lenguaje, es decir, en la misma sustancia social de las instituciones, en la *Sittlichkeit*.

El “dios invertido”, la falsa unidad que se representa como *Sittlichkeit* represora o dominadora, puede ser superado por la reflexión, es decir, por la recuperación de la identidad de la comunicación sin coacciones. Este movimiento causal, que permite la instauración de una verdadera unidad, de una “reconciliación”<sup>95</sup>, es presentado por Habermas desde el modelo de la causalidad del “destino”, desarrollado por el Hegel joven.

“Ella es causalidad del destino y no de la naturaleza, porque domina a través de medios simbólicos del espíritu –solamente por esto puede ser superada por la fuerza de la reflexión.” (El p. 320<sup>96</sup>). La causalidad del destino permite, en primer lugar, diferenciar las soluciones técnicas de las soluciones prácticas permite además, mostrar y rehabilitar la fuerza de la reflexión, que es la que puede resolver los conflictos “prácticos”. Además la causalidad del destino permite entender la relación entre lo individual y lo universal, desde un modelo distinto al de la subsunción del “caso” en la “ley natural”. En última instancia, es esta causalidad la que permite pensar la tarea que deja abierta la hermenéutica: cómo unir sus exigencias de universalidad (teoría) con la particularidad de su objeto (la historia de la vida).

Queremos llamar la atención, finalmente, sobre cómo Habermas logra con esta última reflexión introducir la corrección hermenéutica a la fenomenología en la corrección pragmática al trascendentalismo. Las dos causalidades son el último paso preparatorio a la teoría de la competencia comunicativa, que tiene que ser visto desde los dos intereses (técnico y práctico), los dos procesos (producción y socialización), las dos formas de acción (instrumental y comunicativa), las dos caras de la naturaleza para el hombre (exterior e interior). Las “leyes” del destino no son las mismas que las de la naturaleza. La ley como norma de la acción instrumental (las reglas técnicas) no están en el mismo nivel que las normas de la acción comunicativa. La naturaleza puede ser superada por la técnica, es decir, por el poder. El destino –que se expresa en el castigo y en la mala conciencia– sólo puede ser superado por la autorreflexión, es decir: por el reconocimiento ético del otro, que permite lograr la identidad. Lo que impide la libertad, en este segundo campo, es la esclavitud y el sometimiento de unos hombres a otros, que implica una “escisión” en la totalidad social, que en realidad toma la forma de una “falsa unidad”, o de un “dios invertido”, en la coherencia y el poder de las legitimaciones institucionales del señorío. Los problemas técnicos no son los problemas prácticos, y por eso “la liberación del hambre y de la pena (esfuerzo) no convergen necesariamente con la liberación de la esclavitud y de la sumisión, porque no existe un contexto de desarrollo automático entre el trabajo y la interacción” (Al p. 46).

Sin embargo, entre ambas experiencias hay un suelo común: el mundo de la vida, mediado simbólicamente, objeto de “observación” y sujeto de un “reconocimiento”. Este mundo de la vida es en realidad el *lenguaje* como instrumento de dominio de la naturaleza exterior y como medio de reconocimiento (o represión) de la naturaleza interior. Y de él pasamos ya a ocuparnos explícitamente.

## IV. Teoría de la competencia comunicativa

“Tarea de esta teoría es la reconstrucción del sistema de reglas, según el cual producimos o generamos en general situaciones del discurso posible.”

(VB, p. 102)

La exigencia y el surgimiento de una ciencia de la autorreflexión (en el sentido fuerte que le da Habermas) es el resultado final del análisis del párrafo anterior. Habermas se ocupa en los últimos años del estudio y de la exposición de esta “ciencia”, que es propiamente la “lógica” de su sistema, como ya hemos dicho. Lógica que debe recoger, metodológicamente, los resultados del trascendentalismo transformado y de la fenomenología corregida. Por eso puede hablar Apel de una “hermenéutica trascendental”<sup>97</sup>. La mirada de Habermas se orienta ahora a un análisis detallado del “lenguaje corriente”, piedra de toque de su lógica. Primero estudiaremos las relaciones del *Umgangssprache* con la hermenéutica y con los análisis lingüísticos, para detenernos a mostrar su estructura interna. En segundo lugar, presentaremos la teoría de las ideologías (y del dominio) que Habermas la presenta desde la figura de “la comunicación impedida”. Finalmente presentaremos su teoría de la “verdad como consenso”, clave de bóveda, nos parece, del sistema teórico de Habermas, y que nos permitirá hacer el puente a nuestra reflexión crítica en el próximo capítulo.

### 1) Mundo de la vida y lenguaje corriente

#### a) *Hermenéutica, lingüística y competencia comunicativa*

Ya hemos visto cómo para Habermas tanto el cientismo como el ontologismo son incapaces de relacionar –respetando– las dos dimensiones del mundo de la vida: la acción instrumental y la acción comunicativa. La razón de esta impotencia la ve Habermas en la ausencia de una teoría del lenguaje corriente,

que es la expresión del mundo de la vida, en cuanto éste es siempre interacción mediada simbólicamente: "El contexto de comunicación y la comunidad experimentada de los investigadores se desarrolla sobre el nivel de un presaber articulado en el lenguaje corriente" (EI, p. 178). La hermenéutica es consciente de este "*Vorwissen*", pero por carecer de una teoría del lenguaje corriente cae en el dogmatismo anticientífico de la exaltación ontológica del lenguaje: su exigencia de universalidad es rechazada abiertamente por la racionalidad<sup>98</sup>. Pero el puro tratamiento "científico" del lenguaje debe partir metodológicamente de una abstracción que lo hace inepto para comprender los problemas prácticos (si no es por reducción a simples problemas técnicos). Por eso es interesante ver cómo Habermas se preocupa de mostrar la continuidad y los "saltos" en la comprensión hermenéutica y la competencia comunicativa por un lado, y entre la lingüística y la pragmática universal, por el otro.

Las ciencias hermenéuticas están "tan sumergidas en la interacción mediada por el lenguaje corriente como las ciencias empírico-analíticas lo están en la esfera funcional de la acción instrumental" (EI, p. 221), y en este sentido se sirven del lenguaje corriente. Justamente la estructura del lenguaje corriente permite "comprender en la relación dialógica lo individual a través de categorías universales" (EI, p. 206), problema máximo de la hermenéutica. Pero, la hermenéutica es un "arte, no un método" (TS. p. 172, nota 2) y no se deja formar "como método científico" (UH p. 131), y por eso la pregunta es "si puede darse una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales, que funde una comprensión del sentido metódicamente asegurada" (ibídem). Justamente el problema que Habermas cree resuelto por Freud en la práctica, aunque no en sus formulaciones teóricas cargadas de energeticismo. Se trata de lograr una "ciencia de la interpretación general", que no quede limitada como la hermenéutica "a la precomprensión general", que no quede limitada como la hermenéutica "a la precomprensión de una tradición determinada" (UH. p. 148). Es decir, se trata de reemplazar la "precomprensión" hermenéutica por una "teoría" adecuada a la estructura del lenguaje corriente. Entonces "podrán entrar en lugar de la comprensión hermenéutica del sentido, las descripciones de estructuras

expresadas en el lenguaje de la teoría" (UH. p. 132). La importancia de este punto de vista es que también nos permitirá tener una comprensión del surgimiento de las "reformas" de la comunicación del lenguaje corriente. Frente a la hermenéutica hay que determinar una *ciencia* de la autorreflexión. "La teoría de la competencia comunicativa se extiende a las formas de la intersubjetividad del lenguaje y al surgimiento de sus deformaciones." (UH. p. 150).

Pero la ciencia empírico-analítica es "método pero no es reflexión", podríamos decir. En este sentido Habermas busca también combatir la reducción del problema a la lingüística, que empieza por ser –al menos en la versión "generativa", que es la que parece conocer más Habermas– una teoría de la lengua pura, no de la corriente o natural. Justamente ésta es la preferencia por la hermenéutica: "la hermenéutica se deja formar como un procedimiento recién cuando logra aclarar la estructura del lenguaje corriente en el punto en el cual permite lo que una sintaxis del lenguaje puro prohíbe: hacer participable (en el sentido de una información) lo individual inexpresable, aunque sea en forma indirecta" (El. p. 206). Por eso Habermas estará en contra de una progresiva sepultura de las relaciones con el lenguaje corriente<sup>99</sup>. De aquí que interese distinguir la teoría de la competencia comunicativa (la pragmática universal) de la lingüística y de la pragmática empírica (psicolingüística y sociolingüística). Para esto introduce una distinción entre proposiciones (*Sätze*) expresión elemental (*Ausserung*) y expresión concreta. Las primeras "son las unidades fundamentales de la esfera de objetos de la lingüística... las expresiones elementales lo son de la pragmática universal... las expresiones concretas son sólo objeto de la pragmática empírica" (VB. pp. 106-108). Lo que a Habermas interesa es atender a la dimensión práctica del lenguaje, que no es una simple aplicación de la competencia lingüística<sup>100</sup>. Esto justifica la introducción del concepto de "expresión", "que son proposiciones situadas, esto es, unidades pragmáticas del discurso" (VB. p. 102). La razón de fondo de esta postulación de "unidades pragmáticas del discurso" está "en que las estructuras profundas de la sociedad no son –en su sentido estricto– estructuras lógicas... Una lógica de la aplicación de los contenidos proposicionales debe dirigirse a la relación comunicativa entre sujetos capaces de hablar y de actuar; debe ser más bien una pragmática

universal antes que una lógica" (LS p. 44). No se debe borrar la diferencia entre "la lógica de los sistemas autorregulados y la lógica de la comunicación del lenguaje corriente" (LS p. 45).

Justamente es esta lógica del lenguaje corriente lo que busca la teoría de la competencia comunicativa. Habermas se inspira en la nomenclatura de Chomski porque su teoría postulada es también "un sistema de reglas" para generar "situaciones de un discurso posible"<sup>101</sup>. La diferencia radica en el concepto de *situación*<sup>102</sup>, que implica la dimensión "pragmática" del lenguaje es decir, la capacidad natural de comunicarse (en el sentido fuerte de la interacción, ya explicado), presente en el lenguaje corriente. De aquí otra definición: "Recién una teoría de la comunicación del lenguaje corriente, que no «enseña», sino que «aclara» la quasi natural capacidad de la competencia comunicativa, permitirá transformar las experiencias comunicativas en datos" (VB p. 172, en nota). Este problema de "medida" (que es el presupuesto –ingenuo– de la cientificidad de la teoría) lleva a Habermas a postular su teoría. Hay una carencia "de un sistema de operaciones fundamentales de medición, que podamos ordenar –en forma analógica– a la comprensión del sentido, fundada en observaciones de los signos, así como a la expresión lingüística de la persona." (TP p. 18). La analogía entre la observación (*Beobachtung*) y la encuesta (*Befragung*) es el paradigma de esta analogía. Hay que solucionar los problemas de medición propios de las ciencias sociales (que recién entonces tendrán un status propio de ciencia), y "solo los solucionaremos cuando dispongamos de una teoría satisfactoria general del lenguaje y de la comunicación del lenguaje corriente" (TS p. 149). Nos parece que esta forma de entender el problema de las ciencias sociales tiene que ver con la formulación más amplia del problema habermiano de las relaciones entre la ciencia y la política: "la zona crítica de la traducción de las cuestiones prácticas en problemas puestos científicamente y la retraducción de las informaciones científicas y de las respuestas a las cuestiones prácticas" (VP p. 132, cfr. TF pp. 106-107). Tendremos que volver a este problema de "traducción" o de "transformación de las experiencias en datos", porque son –justamente– rasgos típicamente iluministas en la concepción de la ciencia.

## b) *Estructura del lenguaje corriente*

La hermenéutica atiende al lenguaje corriente, pero no puede disponer de una *teoría general* (porque es arte y no método). La lingüística, que es una *teoría general*, hace una “abstracción” de la “naturaleza” del lenguaje, para atender a los lenguajes puros. Sólo una teoría de la competencia comunicativa se sitúa en el nivel justo: ser teoría, y serlo del lenguaje corriente, donde está mediado simbólicamente el mundo de la vida (en su doble dimensión, instrumental y comunicativa, con una clara primacía de esta segunda dimensión). Es el momento de exponer qué entiende Habermas por lenguaje corriente, y en qué sentido en su estructura misma está postulada la teoría de la competencia comunicativa.

Habermas descubre una doble dimensión en la estructura del lenguaje corriente: “En la comunicación por el lenguaje son igualmente originales la dimensión de la *intersubjetividad*, sobre la cual los sujetos hablan entre sí y actúan, y la esfera de *los objetos*, sobre la cual los sujetos se entienden.” (TS p. 186)<sup>103</sup>. Esta distinción, hilo conductor de su análisis del lenguaje, permite distinguir un nivel “comunicativo” y uno “instrumental” en la misma estructura del lenguaje. Otro aspecto importante de la estructura del lenguaje es lo que llama Habermas: “reflexividad”, propia del lenguaje corriente. Es la reflexividad lo que diferencia al “Umgangssprache” de un lenguaje puro, y consiste, por decirlo así, en que él mismo es su metalenguaje. O, en otras palabras: “la gramática de los juegos del lenguaje, en el sentido de una completa praxis vital, regula no sólo la unión de los símbolos, sino también y simultáneamente la interpretación de los símbolos del lenguaje por acciones y expresiones” (El p. 212). Y esta reflexividad le viene al lenguaje corriente por el hecho que al ser mediación del conjunto de la praxis vital regula no sólo las “proposiciones”, sino también –en su conjunto– las acciones y vivencias: “no solamente determina las relaciones internas al lenguaje, sino también el contexto comunicativo de proposiciones, acciones y experiencias” (El p. 217)<sup>104</sup>. Esta “reflexividad”, junto con la “objetividad” permite reforzar la diferencia de la teoría de la competencia comunicativa con la hermenéutica y la lingüística<sup>105</sup>.

Habermas ve, en la estructura del lenguaje corriente, ambos rasgos: la “gramática” y la “interpretación”, lo universal y lo pragmático. Es decir, una solución a la problemática de la mediación entre lo universal y lo particular. “La unión de la hermenéutica al lenguaje corriente, que por su parte está entrelazado con la praxis, aclara el doble carácter de un procedimiento, que ilumina en contextos gramaticales simultáneamente el contenido empírico de las relaciones vitales individuales.” (El, p. 218).

Esta doble estructura permitirá también distinguir entre la función mediadora de “medio de control para la acción regulada y, por otro lado, medio de transmisión para informaciones, y ciertamente del saber empírico, así como para orientaciones valorativas” (TS p. 278). Y distinguir a su vez entre un “mecanismo de aprendizaje” de estas funciones mediadoras<sup>106</sup>.

Otro aspecto importante de la descripción es lo que llama Habermas las “condiciones estructurales” que debe llenar el lenguaje para que sea “normal”. La congruencia de las tres esferas, el carácter público, la diferencia sujeto-objeto y sujeto-sujeto, la diferencia de las categorías de espacio, tiempo y causalidad referidas a los objetos y a los sujetos<sup>107</sup>. Hay una relación entre estas condiciones estructurales y las “clases de actos del lenguaje”, de que habla Habermas en el contexto de sus reflexiones preparatorias de una teoría de la competencia comunicativa<sup>108</sup>. Finalmente, hay una relación entre los “universales pragmáticos” y las condiciones estructurales del lenguaje corriente normal (¡el buen uso del entendimiento...!).

Habermas busca, en última instancia, reconstruir trascendentalmente las condiciones de posibilidad del lenguaje corriente normal. Este camino de reconstrucción es también de autorreflexión, o crítica, y aquí reside lo más propio de su análisis (esta unión de un Kant-Hegel y un Marx-Freud)<sup>109</sup>.

Nuestra intención era solamente, en este párrafo, contentarnos con una descripción de los elementos estructurales del lenguaje corriente, para ver cómo



ni la hermenéutica ni la lingüística pueden analizarlos adecuadamente. Sólo una Pragmática Universal o una Teoría de la Competencia comunicativa nos permite poseer el instrumento metodológico adecuado. Las consecuencias de esta descripción “estructural” se siguen en dos líneas: la ideología y la verdad.

## 2) La comunicación desfigurada y la crítica

### a) *Ideología y señorío*

La presentación de la dimensión antropológica de la acción comunicativa como *Sittlichkeit* mediada por el lenguaje, como proceso de formación de la identidad (y no desde un presupuesto de la identidad), permite a Habermas plantear el importante problema de las interferencias en este proceso de identificación, las violencias que impiden la comunicación, es decir, la interacción libre. Me refiero a la ideología y al señorío. La afirmación fundamental de Habermas es que tanto la ideología como todo tipo de señorío se refieren, en última instancia, a una desfiguración y obstrucción de la comunicación.

La clave para entender el concepto habermiano de ideología es, nos parece, su contraposición con el concepto de autorreflexión. El retorno a sí mismo, la reflexión, desde la universalidad de la *Sittlichkeit*, es lo que puede ser impedido. El “yo” no puede reconocerse reconociendo al “tú”. Y sin embargo, la interacción comunicativa es siempre una realidad (aunque sea como “falsa unidad”). En la mediación simbólica de la interacción, en el lenguaje, se expresa necesariamente también esta comunicación deformada. Justamente es esto lo que una “ontologización” del lenguaje, en el sentido de Gadamer, por ejemplo, no puede tener en cuenta, aun cuando sea lo que precisamente descalifica su exigencia de universalidad: “esta conciencia hermenéutica se muestra como infranqueable en el caso de la comunicación sistemáticamente desfigurada: la incomprensibilidad resulta aquí de una organización defectuosa del discurso mismo” (UH pp. 133-134). Es decir, el lenguaje desfigurado y el lenguaje normal se confunden en la hermenéutica. Sólo una teoría de la competencia comunicativa,

que nos diga cuál es la estructura del lenguaje corriente (la “normalidad”) puede evitar esta peligrosa ambigüedad de la hermenéutica. Pero también el cientismo (en concreto piensa Habermas en la teoría del sistema de Luhmann): “traiciona la tradición, en la cual el concepto de ideología fue desarrollado con intención crítica. Tanto Marx como Freud desarrollaron el concepto de ideología como contraconcepto para una autorreflexión, a través de la cual la falsa conciencia, es decir, los necesarios engaños de un sujeto sobre sus propias (que se hacen extrañas) objetivaciones, puede ser destruido.” (TS, pp. 246-247). El concepto funcionalista de ideología (orientar y justificar la acción) pretende dar a la ideología un rango de elemento indispensable del sistema social, en vez de tomarla como el impedimento para la realización del interés práctico, es decir, de una comunicación libre de coacciones. De aquí que no se pueda tratar de “reemplazar” o “mejorar” las ideologías, sino que se debe procurar su total destrucción<sup>110</sup>.

Pero ¿qué es propiamente una ideología, y cuál es su función y su logro exitoso? Habermas insiste en que el concepto de ideología, en sentido estricto, no puede ser preburgués. Porque básicamente consiste en dos cosas: ser una instancia crítica frente al dogmatismo de las imágenes del mundo previas a la época crítica, y ser también legitimadora del sistema dominante (es decir, mantener esta función, que antes la tenía la “imagen dogmática del mundo”). Exigir cientificidad (frente a lo dogmático), pero impedir el análisis y la exposición ante la opinión pública de las relaciones de poder dominantes, éste es el logro de las ideologías (TW p. 72). En otro contexto (no preocupado por la distinción entre sociedades tradicionales y sociedades modernas) dice Habermas: “La validez de estas imágenes del mundo se fortifica en una estructura de la comunicación que excluya la formación discursiva del querer, en cuanto ella impide la transformación de las expresiones no-lingüísticas al medio del lenguaje, así como un paso flexible de la acción comunicativa al discurso.” (VB p. 120). Las ideologías tienen una doble función: interpretar las necesidades sociales y justificar el sistema vigente de las instituciones, asegurándolo contrafácticamente contra desengaños posibles. “La validez de las ideologías está asegurada a través de una

sistemática limitación de la comunicación formativa del querer” (TS p. 279). La ideología logra, entonces, una despolitización de las discusiones y un “arrancar” a los miembros de un grupo social del sistema de relaciones comunicativas<sup>111</sup>. Lo decisivo de una ideología no es que sea mágica o religiosa, o filosófica, sino que *impida la comunicación libre*, que se contraponga a la autorreflexión, y que logre esto *justificando* el sistema de poder vigente. Con otra expresión dice Habermas que lo que logran las ideologías es una “pasiva adaptación” del sujeto al sistema de poder vigente, adaptación que contrasta hoy día con la activa adaptación del dominio técnico a la naturaleza<sup>112</sup>.

La ideología tiene que ver con el señorío, una de las “condiciones culturales de nuestra existencia (junto al trabajo y al lenguaje)” (El p. 347). Y el fenómeno del señorío es, para Habermas “solamente un caso especial del ejercicio normativo del poder” (TS p. 254)<sup>113</sup>. El fenómeno del señorío tiene que ver con “la apariencia objetiva de una no-violencia y de una concordancia en la comprensión pseudocomunicativa” (UH p. 157). Es la *falsa unidad*, de la que habla Schelling, y a la que Habermas concede una gran importancia en la formación del concepto de “materialismo histórico”<sup>114</sup>. Lo importante, tanto para Schelling como para Marx y para Habermas (en contra del concepto de “autoridad” en la hermenéutica de Gadamer), es que “con el origen histórico del señorío es indicada también y fundamentalmente la posibilidad de su superación” (DI p. 188). El logro de las ideologías y de las imágenes legitimadoras del mundo reside en que logran cristalizar en *fórmulas monológicas* de expresión de los valores, sustraídas, por lo mismo, a la discusión pública. Pero también en su expresión lingüística radica la posibilidad de superarla: “Marx y Freud conceptualizan la legitimación de las normas valederas en relación con las necesidades interpretadas, pero reprimidas, no expuestas a la opinión pública. Precisamente porque están interpretadas las necesidades, así como su represión, y están puestas en la estructura simbólica de los individuos socializados, pueden ser cambiadas las que están rígidamente formuladas en forma monológica, a través de procesos de «iluminación».” (TS p. 247).

En última instancia el fenómeno del señorío se refiere a la “represión” de la naturaleza interior, de lo cual ya hemos hablado. Pero en este contexto tiene un fuerte acento de “instituciones”. Son las instituciones sociales las que ejercen esta violencia, no por ser instituciones sociales, sino por estar sustraídas a la discusión, por no permitir una apropiación libre, por imponerse como legitimaciones de la violencia. Es indudable la influencia de Freud en los análisis de Habermas, incluso su expresa invocación a la teoría de la formación de las “ilusiones” como falsa conciencia y también como utopías<sup>115</sup>. En este sentido, este potencial “fantasioso” puede convertirse en crítica de la legitimación de la violencia.

Habermas, en contra de Marcuse, no cree que el señorío esté implícito en la racionalidad de la ciencia moderna. Y en este sentido cree poder recuperar el concepto de Max Weber de “racionalidad” para caracterizar la sociedad moderna. La “razón técnica” que critica Marcuse (con fuertes acentos heideggerianos) le parece a Habermas un concepto que transfiere al campo de las relaciones del hombre con la naturaleza las relaciones del hombre con el otro hombre (lo que él llamaría la esfera de la acción comunicativa). En este sentido, sólo el esquema de las dos esferas –autónomas aunque relacionadas– que él propone es válido para entender el fenómeno del señorío, que se refiere siempre a una comunicación desfigurada o no-libre<sup>116</sup>. Por eso, la “solución” no es postular otra ciencia u otra racionalidad técnica (sería imposible concebir algo mejor), sino insistir en la necesidad de una crítica, de un proceso de *Aufklärung*, de una autorreflexión.

## **b) La crítica y el interés emancipatorio**

Ya hemos insinuado cómo Habermas distingue entre dos intereses dentro del campo de la interacción comunicativa: el práctico y el emancipatorio. Dijimos ahí que esto podría tener que ver con dos esferas distintas: la de la constitución de la interacción social y la de la validez de las normas que la rigen. Ahora retomamos la reflexión mostrando cómo, en efecto, la condición cultural del *Herrschaft* –como distinta del trabajo y del lenguaje– exige postular un tercer interés, el emancipatorio. Sin embargo, podríamos decir que este nuevo interés

no es sino el “práctico”, en cuanto presente en un estado de la evolución del género humano que se caracteriza por la violencia exterior sobre lo interior<sup>117</sup>. Es decir, una sociedad donde el señorío sirve para legitimar una violencia sobre los individuos y los grupos sociales. Coherente con su manera de presentar el señorío como comunicación desfigurada e impedida, entiende Habermas la “emancipación” como una crítica, como autorreflexión (logrando la identidad en el proceso de reconocimiento del otro), como *Aufklärung*. Los dos modelos que Habermas tiene son la doctrina de las ideologías, de corte marxista, y el psicoanálisis o hermenéutica profunda, tal como lo practicó Freud. Pero, en realidad, es su propia teoría de una ciencia social crítica la que se pone como tarea “examinar cuándo las expresiones teóricas captan regularidades legales invariantes de la acción social en general, y cuándo son relaciones de dependencias ideológicamente congeladas, pero en principio cambiables” (EIA, p. 158). La transformación de la hermenéutica en una crítica de las ideologías (manteniendo su independencia con respecto a las ciencias empírico-analíticas) es el resultado de la construcción teórica de Habermas.

La crítica es, así, la autorreflexión que “libera al sujeto de las dependencias de los poderes hipostasiados. Autorreflexión que está determinada por un interés emancipatorio del conocimiento” (EIA p. 159). Emancipatorio, justamente, de las expresiones congeladas del poder violento. La crítica es un “partido por la razón” contra la “autoridad”, en el sentido ontologizado<sup>118</sup>. Y un partido por la comunicación libre contra sus impedimentos. Por eso, es privilegiado el *modelo freudiano*: “el modelo estructural, que Freud ha introducido como marco categorial para la Metapsicología, puede ser llevado a una Teoría de las desviaciones de la competencia comunicativa” (UH p. 149). La metapsicología trata, dice Habermas “un contexto fundamental: el que se da entre la deformación del lenguaje y la patología de la conducta. En este sentido presupone una teoría del lenguaje corriente” (El p. 311)<sup>119</sup>. Naturalmente el otro modelo es la crítica en *sentido marxista*, sobre todo en cuanto significa haber puesto la crítica en un contexto objetivo de crisis. Pero ya sabemos que Marx es criticado por Habermas, en cuanto el proceso de autorreflexión, de crítica a las ideologías, es desarrollado únicamente desde el modelo del trabajo productivo<sup>120</sup>.

Por otro lado, sólo la crítica nos permitirá evitar el escollo de la ideología de la “tradición cultural”, así como la contraideología de la tecnocracia: “la comunicación del lenguaje corriente podría en la misma medida dejar de transmitir simplemente tradiciones culturales o contraideologías tecnocráticas, más bien podrían ser apeladas las normas fundamentales del discurso racional, para el principio de organización de un proceso de formación del querer que justifique, es decir: que interprete racionalmente las necesidades” (TS p. 281). Y también nos permitirá no caer ni en la filosofía del origen ni en los mitos<sup>121</sup>, y salvar, justamente del mito, a la misma filosofía como crítica.

El fundamento último de este interés emancipador y de la correspondiente necesidad de una ciencia crítica que devuelva al discurso político los problemas prácticos reside en la distinción repetida por Habermas entre problemas “técnicos” y problemas “prácticos”. En otro contexto, pero con el mismo sentido, a la distinción entre “disponer” y “actuar” (*Verfügen und Handeln*): “el pensamiento abstracto traiciona su impotencia de diferenciar entre disponer y actuar” (KL p. 79)<sup>122</sup>. En última instancia lo que está en juego es la unidad entre el saber y el querer. Podemos estar haciendo la historia con conciencia, pero sin “voluntad”. Es decir, puede no haber correspondencia entre nuestro saber y nuestro querer, entre el conocimiento y el interés<sup>123</sup>. La única forma es acudir a la autorreflexión, como crítica a las ideologías que justifican el sistema de señorío, y como recuperación, para el diálogo constructivo y reconstructivo de la identidad social perdida, de los problemas prácticos, que –para Habermas–decididamente no “pueden ser reemplazados por el saber técnico” (FF p. 357). Aquí radica la postulación de un iluminismo democrático y la necesidad de volver al concepto de razón, tal como lo formuló el idealismo alemán<sup>124</sup>.

### 3) El diálogo y la teoría consensual de la verdad

El punto culminante del análisis de Habermas nos parece que es su teoría de la verdad<sup>125</sup>. Lógicamente, es aquí donde se justificarán finalmente sus afirmaciones. Esta teoría nos parece determinada, en términos generales,

por su distinción de las dos esferas del mundo de la vida, la instrumental y la comunicativa, por la correspondiente distinción de los intereses que guían el conocimiento, y –sobre todo– por su teoría del señorío como comunicación desfigurada y la necesidad de mantener la distinción de las preguntas técnicas y las prácticas, en orden a plantear correctamente las preguntas emancipatorias o racionales en sentido fuerte.

### a) *Discurso y acción*

Además de la importante descripción de la estructura del lenguaje corriente (cfr. IV, 1], b]), que permite interpretar en el marco de una teoría de la competencia comunicativa los dos niveles del mundo de la vida, el instrumental (el nivel de los objetos) y la comunicación (el nivel de la relación intersubjetiva), es de fundamental importancia una nueva distinción que introduce Habermas, esta vez dentro mismo de la comunicación, pero que nos permitirá traducir a los términos del discurso las dos esferas de la comunicación: su constitución y su validez (la interacción y el dominio o señorío). “Podemos, por lo tanto, distinguir dos formas de la comunicación o del discurso (Rede): la acción comunicativa, por un lado, el discurso, por el otro. En la primera se presupone la validez de los contextos de sentido *ingenuamente*, para intercambiar informaciones (experiencias relacionadas con la acción); en la segunda, se tematizan exigencias problematizadas de la validez, pero no se intercambia ninguna información. En los discursos buscamos un acuerdo problematizado, que estaba presente en la comunicación, y reproducirlo por una fundación (*durch Begründung*): en este sentido hablo de ahora en adelante de (discursiva) comprensión.” (VB p. 115)<sup>126</sup>. Ahora se nos aclara por qué no basta poner al lenguaje como nivel precomprensivo, y por qué Habermas critica en la hermenéutica un dogmatismo (la tradición cultural, el lenguaje sin más). La clave reside, nos parece, en la distinción entre lo “ingenuo” y lo “fundado”. El logro de las ideologías es, podemos ahora decir, hacernos creer que es fundado lo que en realidad es ingenuo o hacernos tomar como única fundación posible una instancia monológica, que no corresponde al nivel del discurso fundador, que está siempre incluido en la interacción comunicativa, y por lo tanto, es dialógico, como veremos al tratar de la verdad.

No basta distinguir entre problemas técnicos y problemas prácticos, sino que dentro de éstos tenemos que distinguir entre “la obediencia a mandatos concretos y entre el seguir normas reconocidas intersubjetivamente” (LS p. 143). Es decir, entre la irracionalidad o la racionalidad con que se aceptan (o se imponen) las legitimaciones del poder que regulan la interacción.

Pero, aunque la distinción está dentro del ámbito comunicativo, también abarca el ámbito instrumental, en cuanto podemos distinguir también en esta esfera entre una acción de lucha contra la naturaleza exterior (el trabajo), y un *discurso* teórico (la ciencia empírico-analítica), que funda el control racional del éxito logrado con la técnica. En este sentido veremos la importancia que tiene la conclusión que saca Habermas: hemos de distinguir entre verdad y objetividad (porque hay un discurso práctico y uno teórico)<sup>127</sup>.

El discurso exige una doble virtualización (poner entre paréntesis): por un lado la virtualización de las coacciones de la acción y por otro de las exigencias de validez. Esto nos debe llevar a motivar el discurso sólo en la comprensión y el acuerdo, y a no presuponer la verdad o la rectitud de lo que discutimos<sup>128</sup>. Esta especie de “discurso del método” del discurso dialógico nos ocupará más adelante en su ingenuidad general. Por el momento llamemos la atención sobre que el discurso es definido desde condiciones previamente establecidas. Habermas cree poder justificar estas “condiciones” desde un análisis de las *expectativas contrafácticas*, que debemos suponer siempre que estamos frente a alguien no como objeto, sino como sujeto (es decir, al establecer una interacción): estas expectativas son la de la *intencionalidad*, “los sujetos actuantes siguen intencionalmente todas las normas que obedecen”, y la de la *legitimidad*, “sólo siguen las normas que les parecen justificadas” (VB pp. 118-119). En última instancia, la suposición es de que todos los sujetos que interactúan son capaces de “dar razón, justificar, su conducta” (VB p. 118)<sup>129</sup>. Esto se traduce en que todos los sujetos son capaces de participar en un discurso, donde se busca dar razón de la ingenuidad de la conducta. A partir de aquí presentará Habermas su concepto de verdad<sup>130</sup>.



Pero hay otro aspecto importante del discurso: los participantes no sólo pueden dar razones, sino que *quieren*: “Un discurso está más bien (en contraposición a la disputa) bajo la exigencia de la *búsqueda cooperativa de la verdad*, es decir, de la comunicación principalmente no limitada y sin coacciones, que sólo busca el objetivo de la comprensión, donde comprensión es un concepto normativo, que tiene que ser determinado contrafácticamente.” (TS p. 201). ¡Al “*bon sens*” cartesiano debemos agregar la “*bonne volonté*” del iluminismo! Y esto es lo que hace del discurso no una “institución”, sino una “*contrainstitución*” (ibídem). Es decir, algo “arrancado” al sistema. Pero esto no quiere decir que no debemos postular una “*institucionalización del discurso práctico*” que, frente a la descalificación positivista de la “*verdad de las cosas prácticas*”, tenga el derecho de plantear los problemas y ser reconocido socialmente<sup>131</sup>.

En esta concepción del “discurso” se funda la “*ética comunicativa*”, donde la validez de las normas está en proporción a su fundabilidad en el discurso libre de coacciones<sup>132</sup>. Sólo una suposición *democrática* puede fundar racionalmente las normas de conducta: “no podemos aclarar la validez de las normas, mientras no recurramos a un acuerdo racionalmente fundado, o, por lo menos, al convencimiento de que un consenso sobre la aceptación de una norma recomendada puede ser logrado con fundamentos” (LS p. 144). Los miembros de esta “discusión” han de ser, en cada caso, los afectados, y la única coacción aceptable es la “del mejor argumento” (LS p. 148).

## **b) Verdad y objetividad**

Antes de exponer la teoría del consenso, queremos señalar una importante distinción que se empeña en introducir Habermas, para mostrar la diferencia entre las exigencias de validez de las ciencias empírico-analíticas y de las ciencias de la conducta humana. Y de esta forma, puede mantener abierto su doble frente: el anticientismo y el antiontologismo, o, en otras palabras, insistir en la necesidad de distinguir racionalmente (y hasta el final) los problemas técnicos y los problemas prácticos.

“Las condiciones de la objetividad de la experiencia, que pueden ser aclaradas en una teoría de la constitución de los objetos, no son idénticas con las condiciones de la argumentación, que pueden ser aclaradas en una teoría de la verdad, desarrollada en una lógica del discurso. Pero, están en relación con las estructuras de la intersubjetividad del lenguaje.” (EIN p. 389). El texto nos enseña sobre el sentido de la distinción: no es lo mismo el análisis sobre la constitución de los objetos que el análisis sobre las condiciones de la argumentación. El primero se refiere al nivel lingüístico de los objetos, el segundo, al de las relaciones interpersonales. La importancia de esta distinción radica en que se rechaza fuertemente la identificación de verdad con objetividad, que impediría contar con “verdad” para los problemas prácticos, cuyo contexto de constitución no es la “experiencia”, sino la “autorreflexión”. Además nos permite diferenciar el nivel de la experiencia (relación inmediata con el contexto de la acción) y el nivel de la argumentación o del discurso, donde hacemos una virtualización de todas las coacciones de la acción. O bien podemos diferenciar los efectos de una u otra dimensión: “la objetividad de una experiencia significa que cualquiera puede contar con el éxito (o el fracaso) de determinadas acciones; la verdad de una afirmación en un discurso significa que cualquiera puede ser movido con fundamentos a reconocer como justificada la validez de la afirmación” (EIN p. 389). El trascendentalismo transformado tiene que ver con la objetividad de la experiencia, en cuanto ligada a los intereses que guían el conocimiento (por consiguiente doble: técnica y práctica). La fenomenología corregida permite acceder a la verdad de la argumentación en cuanto autorreflexión y crítica de la conciencia ingenua con que actuamos (o hacemos ciencia). La pregunta que nos queda es si la objetividad debe transformarse en verdad, o, si se quiere: qué rango ocupa la verdad así definida en el contexto de la argumentación del discurso, en las relaciones entre mundo de la experiencia y acción comunicativa<sup>133</sup>.

### **c) *Teoría de la verdad como consenso***

No sólo el frente de la “objetividad” como concepto reductor de la verdad, sino también el de la “certeza”, donde Habermas ve implicado el problema de la

invariancia, pueden ser resueltos con la teoría del consenso. En el primer caso, Habermas ataca no sólo la reducción cientista de la verdad a la objetividad, sino también las posturas metafísicas (premodernas) con su teoría del *Abbild*. En el segundo caso, es el cientismo del tipo de la teoría del sistema (Luhmann) y las concepciones metafísicas modernas.

Lo principal en la teoría del consenso es que la verdad es únicamente la “proposición, cuya exigencia de validez debe ser reconocida por cualquier hombre racional” (TS, p. 222) o, en otra expresión, “la condición para la verdad de las proposiciones es la potencial aprobación de todos los otros” (VB p. 124). Naturalmente que cualquiera de nosotros sabe que un consenso puede ser falso. De aquí que el problema sea, realmente, distinguir entre un concepto “falso” y otro “verdadero” de consenso. El criterio es el reconocimiento de la experiencia de validez. Pero la condición de este reconocimiento es la “racionalidad” o, como dice Habermas “la competencia de juicio”. Y entonces nos preguntamos: ¿cuál es la competencia de juicio? En el caso de las ciencias empírico-analíticas es la *observación*, con todas sus condiciones; en el caso de la acción comunicativa es la *veracidad* de los participantes en el discurso. Esta veracidad es la *responsabilidad* del sujeto, “a la cual podemos recurrir como sabiendo que puede dar razones de sus afirmaciones” (VB p. 129). Aquí radica la racionalidad de un sujeto que habla. Es claro que la veracidad está en otro nivel que la verdad de las expresiones<sup>134</sup>. Pero la veracidad de las afirmaciones se refiere, en última instancia, a la *rectitud de las acciones*, donde está el criterio, en la medida en que seamos capaces de distinguir entre ser y deber<sup>135</sup>. Pero en realidad, el criterio decisivo es la participación activa en el contexto de la interacción comunicativa, pues sólo así podremos traer a colación “una comprensión discursiva” (VB p. 134). Pero, en realidad caemos en un círculo vicioso, pues volvemos al punto de partida: un discurso no puede ser –finalmente– criterio de verdad del discurso<sup>136</sup>. Sólo las teorías ontológicas parecen poder romper este círculo. Pero Habermas encuentra que en realidad hay una instancia inmanente al discurso, pero que en realidad lo trasciende, que nos puede dar la clave para un criterio independiente de verdad: la suposición contrafáctica de una situación ideal del habla: “la situación ideal

del habla se caracteriza por que cualquier consenso que se alcance bajo sus condiciones, *per se* puede valer como consenso verdadero” (VB p. 136). ¿Cuáles son estas condiciones?, ¿cuál es la dimensión contrafáctica?: “Ideal, llamamos... a una situación del habla, en la cual la comunicación no solamente no es molestada por efectos exteriores contingentes, sino que tampoco por las coacciones que surgen de la estructura de la misma comunicación.” (VB, p. 137)<sup>137</sup>. Esta situación ideal del habla es supuesta contrafácticamente en cada discurso, para distinguir el falso del verdadero consenso. Lo que nos interesa es discutir aquí qué significa *contrafáctico* (o ideal). Habermas trata, repetidas veces, de mostrarnos que no se trata ni “de un concepto como puro principio regulativo, en sentido de Kant..., ni como un concepto existente, en el sentido de Hegel” (VB pp. 140-141). En realidad, aquí se nos manifiesta la unidad del sistema habermiano: lo contrafáctico es una idea reguladora de un trascendentalismo transformado, y un concepto esencial de una fenomenología corregida. Lo primero, porque la situación ideal del habla es también “constitutiva” de las condiciones de un discurso posible. Lo segundo, porque es una apariencia constitutiva, que es una “pre-aparición” de una forma de vida<sup>138</sup>. Como “anticipación es también real” (VB p. 140).<sup>139</sup>

Lo interesante es que estas condiciones de una situación ideal del habla son, en realidad, “las condiciones de una forma ideal de vida” (VB p. 139), es decir, la norma ética fundamental (¡Verdad, Justicia, Libertad!). Por eso hemos hablado ya de una contrafactividad ética, en contraposición a una factividad de la técnica. Éste es en realidad el problema fundamental de Habermas: realizar esta contrafactividad es siempre una manera de volverla a presuponer. Por eso, podemos confiar, hacer la historia con conciencia y voluntad, pero no lograr una identidad y una resurrección de la naturaleza que sea total. El destino de lo Absoluto es haberse confiado a la historia. El dios invertido, la humanidad, es la única forma y posibilidad de lograr una dialéctica del amor, en el dios original<sup>140</sup>. El consenso tiene que ser cada vez requerido. Sólo una forma social que institucionalice el consenso, y que se origine en el consenso, y que, por otro lado, lo defienda racionalmente, puede salvar a la humanidad. Habermas postula, con total claridad, un neo-iluminismo democrático, del cual pasamos ya a ocuparnos críticamente.

## V. La nueva astucia del espíritu: el neoiluminismo democrático

“Nuestro problema se deja formular como la cuestión de las relaciones entre la técnica y la democracia: cómo puede el poder de la disponibilidad técnica ser incorporado al consenso de los ciudadanos que actúan y se comunican.”

(TF p. 114)

Nos proponemos en este párrafo final y crítico resumir los grandes temas de Habermas, tratando de mostrar sus hilos conductores, y cómo, finalmente, estos hilos conductores se tejen en un nuevo pensamiento circular, fiel a la tradición del pensamiento iluminista, pero asumiendo la problemática “nueva” que plantean el alto desarrollo de la ciencia y de la técnica, por un lado, y la progresiva estatización de las decisiones por el otro. Es decir, los problemas propios de la sociedad caracterizada como capitalismo tardío (¿o maduro?).

Habermas nos interesó, porque su pregunta es –en alguna medida– la nuestra. Cómo relacionar las preguntas técnicas con las prácticas, la ciencia con la política, incluso –si se quiere hacer abstracciones– la técnica con la democracia. Nuestro interés creció, cuando pudimos comprobar que Habermas es una nueva versión de la racionalidad europea, que confirma lo que creemos su nota fundamental: ser *un pensamiento circular*, que da desde el centro respuesta a sus preguntas.

Es claro que Habermas intenta superar los límites de una *crítica del conocimiento*, esbozando una *teoría social*. Es claro también, que el punto de partida de la teoría crítica social es la *pragmática universal*, “que debe ser fundada y desarrollada en una teoría de la *competencia comunicativa*” (VB p. 141). La teoría crítica social es una alternativa a las teorías de la ciencia empírico-analítica (donde en última instancia se enmascara el cientismo). La competencia comunicativa es una alternativa a la hermenéutica y a la lingüística simultáneamente (donde se refugian el *ontologismo* culturalista y la abstracción *formalista*). Una crítica radical

del conocimiento, en un *trascendentalismo transformado*, debe desembocar en el concepto de *razón interesada*. Una teoría general de la interpretación, en una *fenomenología corregida*, debe desembocar en el concepto de *lenguaje competente*. Razón interesada y lenguaje competente son los fundamentos conceptuales del sistema habermiano. Pero también entre ellos se establece una mediación, que cierra –una vez más– el círculo de la reflexión: el *iluminismo democrático*. La razón (síntesis del conocimiento y del interés) y el lenguaje (síntesis de la teoría y la praxis) forman los dos primeros círculos, que llamamos –respectivamente– instrumental y comunicativo. La síntesis de ambos, en una especie de círculo de los círculos, es lo que llamamos círculo político o lógico<sup>141</sup>.

La crítica a la circularidad y centralidad de la razón, reeditada por Habermas, sólo es posible desde un meta-centro, con respecto al lenguaje de la razón europea, que pueda mostrar sus limitaciones. Nosotros nos colocamos intencionalmente en este meta-centro, ubicado en el caótico sur de la geometafísica, donde el ser se dice y se oculta. Sin metáforas: sólo el Tercer Mundo puede indicar (en la medida de su “ser-ahí”, y antes de cualquier predicación) la injusticia de un pensamiento circular y centrista. Nuestra crítica corre el riesgo de ser incorporada a una nueva edición de la esfera. Pero en ningún caso lo podrá ser nuestro lenguaje: por eso hablamos. Quizás tenga razón Habermas, el problema es, en última instancia, un problema de *diálogo*. Pero ¿en qué idioma y por qué?

## 1) El círculo instrumental: La razón como síntesis del conocimiento y del interés

“Quizás por eso no está totalmente obsoleto el lenguaje del idealismo alemán, según el cual «razón» incluye ambos momentos: querer y conciencia. Razón significa al mismo tiempo la voluntad de la razón. En la autorreflexión logra fundirse el conocimiento, por el conocimiento mismo, como el interés en la madurez.”

(EIA pp. 163-164)

La base del círculo instrumental es descubrir que el conocimiento está siempre guiado por intereses. Estos intereses son primariamente dos: el técnico y el práctico, lo cual nos permite fundar quasitrascendentalmente dos esferas científicas distintas: los objetos que corresponden a las ciencias empírico-analíticas, y los que corresponden a las ciencias histórico-hermenéuticas. Sin embargo: "... la categoría del interés del conocimiento es confirmada por el interés innato en la razón" (El p. 244). Este interés innato en la razón, el emancipatorio, es el que nos interesa. En un sentido, es claro que el concepto de razón interesada doblemente, en lo técnico y en lo práctico, le permite a Habermas distinguir el "status" de las ciencias de la naturaleza, por un lado, y de las ciencias del espíritu, por el otro (sin más crítica a la distinción diltheyana). Pero también es cierto que el concepto de razón interesada se opone al de "razón desinteresada" o "pura". Kant es consciente de este problema, y por eso postula, una "filosofía en sentido mundano", es decir, interesada, contraponiéndola a una en "sentido escolar", es decir, desinteresada. Por esta misma conciencia tiene problemas Kant, cuando pretende poner a la razón pura, práctica, un interés<sup>142</sup>. Pero esta oposición, lo interesado y desinteresado, nos parece fundamental para señalar el "espíritu" de la filosofía moderna, en contraposición a la clásica, o los diferentes puntos de partida: el "negocio" y el "ocio". Pero el problema reside, nos parece, en que la razón interesada es *una razón instrumental*<sup>143</sup>. Y que una razón instrumental es una razón técnica, en cuanto opuesta a una razón científica (en el sentido clásico de la teoría o de la *episteme*). La razón interesada, clave de la primera síntesis buscada por Habermas, es una razón técnica, no en el sentido de opuesta a práctica (como serán los dos intereses), sino como opuesta a científica (en el sentido clásico). Esto nos lleva a afirmar que los dos intereses descritos por Habermas son, en realidad, intereses técnicos: *un interés técnico-técnico* y un *interés técnico-práctico*. Conocemos para instrumentalizar la naturaleza exterior (la ciencia empírico-analítica) y para instrumentalizar la naturaleza interior (ciencia histórico-hermenéutica). El interés de la razón no es sino el interés de una técnica *racional* (mayor instrumentalización posible) y en una comunicación *racional* (la misma formalidad). Es decir, la vieja idea iluminista de encontrar sólo lo que la misma razón pone. El pensamiento es claramente circular: la razón está

al comienzo y la razón está al final. La “emancipación” es el interés de la razón en sí misma. La razón está, desde el vamos, sólo comprometida consigo misma. La razón busca la racionalidad. Y la racionalidad no es sino el encuentro de la razón consigo misma. Llamamos a este círculo instrumental, porque la formalidad de la racionalidad es la técnica. La técnica es, en algún sentido, la síntesis del conocimiento y el interés.

## 2) El círculo comunicativo: el lenguaje como síntesis de la teoría y la praxis

“El lenguaje funciona en la forma de un transformador.”  
(LS p. 21)

El círculo instrumental es el resultado de una reconstrucción. La “ciencia” es el poder de generar realidad conforme a la medida de la propia racionalidad. Pero la circularidad del pensar técnico, de la razón moderna, puede explicar el sentido instrumental o dominador de la naturaleza (pero no puede explicarnos su doble realización, el interés técnico y el práctico). Porque la razón es un concepto quasitrascendental, que puede mostrarse como instancia instrumental-técnica a priori, pero, por ser “quasi”, no puede determinar categorialmente las esferas de sus objetos. El dato de la síntesis no es simplemente “materia”, en el sentido de lo puramente determinable. Tiene ya su determinación inmanente, su propia reflexividad. Es el lenguaje corriente, expresión simbólica del mundo de la vida<sup>144</sup>. Ya sabemos que el lenguaje corriente se estructura como “mundo de objetos” y como “relaciones interpersonales”. Sin duda que esta estructuración implica ya una síntesis (sin razón no habría ni objetos ni relaciones interpersonales, ni lenguaje mismo). Pero la síntesis no es constructiva sino *autorreflexiva*. Es el mismo lenguaje el que se pone a sí mismo –según su propia esencia– como contenido proposicional y como metalenguaje de sí mismo. El lenguaje es social, y en este sentido, es el todo social el que se presenta como *la virtualidad categorial de la razón*, la técnica-técnica y la técnica-práctica. En este sentido el lenguaje actúa como “transformador”.



El lenguaje tiene así el rol de determinante “objetivo” de la racionalidad impidiendo los reduccionismos racionalistas (idealistas o materialistas). Pero, en cuanto la razón está presente—como dimensión ideal, contrafáctica—en el lenguaje mismo, es éste el que queda diferenciado en “ingenuo” y “maduro”. El lenguaje es ya síntesis de teoría y praxis, en cuanto en su estructura está la dimensión de la “información sobre objetos” y de las “relaciones interpersonales”. Pero tiene que llegar a ser síntesis *racional* (o madura), en cuanto debemos distinguir lo ingenuo y lo reflexivo. También aquí se produce un círculo: el discurso (como racionalidad del lenguaje) está ya presente en la ingenuidad natural del lenguaje corriente, pero debe ser desarrollado en la madurez racional. La razón (el primer círculo) debe respetar la diferenciación estructural del lenguaje (objetos y relaciones personales), pero el lenguaje debe “ceder” su facticidad ingenua a la “idealidad” racional. El que esta idealidad esté “ya puesta con el lenguaje” no cambia la situación. Si la razón—síntesis de conocimiento e interés— se deja describir como técnica, creemos que el lenguaje—síntesis de teoría y praxis— se deja, a su vez, describir como *democracia*. La sociedad es naturalmente democrática, porque el lenguaje tiene una estructura ingenuamente democrática. Lo importante es que lo sea *racionalmente democrática*. Se trata de encontrar una “técnica de la democracia”. Y esto es lo propio del neoiluminismo democrático propuesto por Habermas.

### 3) El círculo político-lógico: la *Aufklärung* como síntesis de la técnica y democracia

“En un proceso de iluminación solamente hay participantes.”

(TP p. 45)

Aparentemente la reflexión de Habermas es esencialmente crítica. Incluso él reivindica su intención de esbozar una teoría crítica de la sociedad. El peso de esa intención radica, nos parece, en el esfuerzo por mostrar los límites de un cientismo —como único modelo de racionalidad posible—, los límites de un

ontologismo –como único modelo de fidelidad al mundo de la vida–. Esto se expresa en la presencia de un tercer interés de la razón, que en realidad es la actividad mediadora de los otros dos entre sí y con el mundo de la vida, y de un tercer elemento en el lenguaje, que también es mediador con respecto a la doble estructura de los contenidos objetivos y de las relaciones intersubjetivas. Se trata de la reflexión como crítica, y de la madurez como “forma de vida” presente en la situación ideal del discurso. “Con el lenguaje es puesta para nosotros la madurez.” (EIA p. 163). El concepto fundamental en el análisis de Habermas termina siendo el iluminista de “madurez” o su contrapartida subjetiva, el interés emancipatorio o la autorreflexión. Aquí sí el círculo se cierra: la madurez es la racionalidad del mundo de la vida (su autorreflexión consumada), el interés emancipatorio es la verdad de la racionalidad instrumental (su autoobjetivación consumada). Para no desvirtuar una intención que creemos clara y profunda de Habermas, hemos de decir que esta mediación no debe entenderse idealísticamente, desde un presupuesto de identidad absoluta de razón y lenguaje, de subjetividad y objetividad, de interés en la emancipación y emancipación efectiva. La idea de la contrafacticidad, donde vemos insinuada toda la dimensión ética de la reflexión de Habermas (cfr. III, 3]), es fundamental para entender cómo la madurez es simultáneamente hecho y tarea, o cómo el interés de la emancipación es –al mismo tiempo– lógico y ético. Para Habermas no sólo no existe un “yo” trascendental puro, sino que tampoco existe una “*Sittlichkeit*” absoluta. Es Schelling con su doctrina de la inmersión del Absoluto en la historia construyendo un “dios invertido”, y no un “dios aparente”, lo que puede dar razón última de esta finitud de los círculos. Pero se trata de un Schelling más racionalista y menos romántico. Por eso hay una defensa apasionada en Habermas, de los ideales del iluminismo: la madurez por la razón, la razón por sus propias leyes, estas leyes por la “contrafacticidad” del lenguaje. “*Parteilichkeit für die Vernunft*,” llama Habermas al rico párrafo final de LS. Éste podría ser el epigrama de su obra, pero la razón como interés emancipatorio, como búsqueda de la madurez, como “definitiva mayoría de edad del género humano”<sup>145</sup>. Es decir, como *razón iluminista*.

A este nuevo círculo de los círculos, en cuanto sintetiza la razón-técnica con el lenguaje-democrático le llamamos lógico-político, para insistir en una doble

mediación: lógica, como respuesta a la distinción de ciencias de la naturaleza (empírico-analíticas) y del espíritu (histórico-hermenéuticas), y político, en cuanto respuesta a la contraposición producciónismo económico y decisionismo cultural. Pero, en realidad, debe entenderse lo lógico como político y lo político como lógico<sup>146</sup>. Éste es el intento de Habermas, y en esto se notan, sobre todo, las huellas de la *Aufklärung*.

La *Aufklärung* es la mediación entre la *técnica*, como el hecho natural de la respuesta racional frente a la violencia de la naturaleza exterior (trabajo), y la *democracia*, como respuesta racional a violencia de la naturaleza interior (interacción libre). Pero, separadamente, la técnica puede degenerar en el cientismo, políticamente decisionista, al olvidar su incorporación en el mundo de la vida por el lenguaje. La democracia (culturalista) puede degenerar en un irracionalismo, políticamente dogmático. Ya sabemos que para Habermas la única posibilidad de salvar estos escollos es una ciencia que sea resultado de la autorreflexión de la ciencia empírica, y como teoría general de la interpretación, se convierta en crítica de las ideologías y de las ilusiones. Esta ciencia es la teoría de la competencia comunicativa, cuyo fundamento está en la doble estructura del lenguaje y en el doble interés de la razón que esta estructura lingüística funda. La teoría de la competencia comunicativa se traduce, políticamente, en la democracia iluminada o ilustrada. "Democracia es la forma institucionalmente asegurada de una comunicación *universal y pública*, que se ocupa con las cuestiones prácticas." (TF p. 117)<sup>147</sup>. El lugar de realización de esta mediación es lo que llama Habermas los "procesos del iluminismo". Estos procesos parecen cabalgar entre la teoría y la estrategia. Es justamente el nivel de la praxis, en cuanto es una teoría relacionada a la acción o una estrategia iluminada por la teoría. La figura de estos "procesos" es el "*diálogo*", que tiene que ser entre los "afectados" o "participantes". Este diálogo tiene como presupuesto la situación de paz y de reconocimiento mutuo, y simultáneamente es él el encargado de producir la paz y el reconocimiento. Esto lo hace, a nuestros ojos, sospechoso, primero, porque nos parece contradictorio fácticamente (no como idea lógica). Segundo, porque es incapaz de dar respuesta a la violencia presente en la

facticidad humana y que se traduce en lo ilusorio de un diálogo consensual en el desequilibrio político actual<sup>148</sup>. Tercero, y fundamentalmente, porque vemos una descripción marcadamente “técnica” de la estructura del lenguaje, y una instrumentalización del “mundo de la vida” para los fines de la razón iluminista.

El concepto que sigue sin ser criticado en el análisis de Habermas, y que vicia sus mejores intenciones, es precisamente el de ciencia, o el de cientificidad de la ciencia. Y, por consiguiente, el de “verdad”. No es suficiente distinguir entre problemas “técnicos” y “prácticos”, cuando esa misma distinción está presidida por una intención “técnica” (o manifiestamente práctica). Lo que Habermas propone nos parece demasiado semejante a la búsqueda de un lugar político, en la democracia de tipo europeo, para los científicos, y particularmente, para los científicos “sociales”. Es un problema interno y doméstico, y no tiene por qué ser revestido con el “aparato” de una reflexión “científica”. A no ser, y es nuestra reflexión final, que se pretenda mostrar como modelo universal –una vez más– el diálogo de los iluminados, la verdad de los que tienen el poder, el consenso de los que tienen tiempo y posibilidades de sentarse a conversar. Es cierto, como afirma Habermas, que el problema es político (como síntesis de lo económico-técnico y lo cultural-comunicativo), pero lo que nos preocupa es la traducción cientificista y culturalista de la política. La competencia es un término técnico, económico y en última instancia empírico-analítico. La comunicación es un término –en Habermas– cultural, ontológico y en última instancia histórico-hermenéutico. La *politicidad de la ciencia* no es lo mismo que la pseudo cientificidad de la política. O del diálogo. Porque quién cree en el diálogo como instancia emancipatoria sino quienes pueden manejarlo como instrumento de poder. ¿Por qué es necesario distinguir entre una competencia “intuitiva” (bárbara, diríamos) que como el *bon sens cartesiano* es lo mejor repartido del mundo y una competencia “científica” que como el Método es lo menos habitual y lo reservado para los elegidos o iluminados? “Odi profanum vulgus et arceo.” O, parodiando a Pascal: hay razones del pueblo que no las puede entender la razón de los iluminados.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. *Das Absolute und die Geschichte*, Diss. Bonn. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962, cit. SO. *Theorie und Praxis*, 3º, 1963, cit. TP (y también separadamente). *Erkenntnis und Interesse*, 1968, cit. EI (EIN, el Nachwort de 1973). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968 (citado separadamente). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973, cit. LS. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* 1972 (citado separadamente). *Philosophisch-politische Profile*, 1973 (cit. PhP). "Wahrheitstheorien," en *Wirklichkeit und Reflexion (Festschrift für W. Schulz)* pp. 60 ss. (cit. WT). "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur controverse zwischen Popper und Adorno," en *Zeugnisse, (Festschrift für Adorno)* pp. 473-501. *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1970 (3ª).

<sup>2</sup> "Centro" lo utilizamos en el doble sentido, geográfico y epistemológico, que la lucha de liberación de los pueblos de la "periferia" va revelando cada vez con más claridad. Cfr. el número especial sobre Filosofía Latinoamericana de la revista *Nuevo Mundo*, T. 3, enero-junio 1913, n. 1. Más adelante explicitaremos lo que entendemos por pensamiento "circular".

<sup>3</sup> Creemos suficiente mencionar la importancia que tienen la escuela analítica (y afines), la escuela crítica de Frankfurt y la hermenéutica de inspiración heideggeriana. Se pueden mencionar a Popper, Adorno y Gadamer como figuras especialmente significativas.

<sup>4</sup> Hablar de una "geometafísica" es ya polemizar desde el "vamos". Lo que queremos significar es la necesidad de pensar el ser no sólo atendiendo a los "tiempos" ejes, sino también a los "espacios" ejes. Una crítica de la filosofía occidental necesita también de-struir los centros de gravitación. Cfr. E. Dussel: *Para una destrucción de la historia de la ética*, UNL, Santa Fe, 1970, aunque el análisis nos parece insuficiente y todavía espacialmente europeo. En cambio, nos parece más adecuado y cercano el intento de Mario Casalla, *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Bs. As., Siglo XXI, 1973.

<sup>5</sup> Wittgenstein y Chomski, Popper y Lorenzen testimonian este "renacer".

<sup>6</sup> Habermas le dedica un capítulo entero en EI (número 5). Es importante la edición alemana de Apel, y su introducción, Frankfurt, 1967.

<sup>7</sup> El pragmatismo como un rasgo "occidental" tiene que ver con el desarrollo de la técnica como modo propio de la ciencia occidental. Al respecto, desde el espacio europeo, los análisis de Heidegger siguen siendo fundamentales.

<sup>8</sup> Esta crítica al "dogmatismo" soviético es casi programática en la escuela de Frankfurt. Recuérdese, por ejemplo, el excelente libro de Marcuse. *El marxismo soviético*, del cual hay traducción castellana.

<sup>9</sup> La valoración de los escritos juveniles tanto de Hegel como de Marx es decisiva para entender este neohegelianismo y neomarxismo.

<sup>10</sup> En Habermas es fundamental la polémica con Gadamer. Cfr. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, con colaboraciones de otros autores Frankfurt, 1973.

<sup>11</sup> Cfr. sobre todo el prólogo a *Theorie und Praxis* en la edición de 1971 donde Habermas hace una mirada retrospectiva de sus propias meditaciones sobre el problema: TP, pp. 947.

<sup>12</sup> Cfr. "Erkenntnis und Interesse, Antrittsvorlesung" (cit EIA), en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, pp. 146-168. El texto es de 1965.

<sup>13</sup> Justamente el hilo conductor para Habermas es, "la diferenciación aristotélica entre técnica y praxis" (TP p. 10).

<sup>14</sup> El antidogmatismo, como rasgo europeo, tiene que ver con el papel preponderante que tiene la crítica en la filosofía occidental, desde los sofistas hasta Kant, por nombrar dos momentos cumbres.

<sup>15</sup> A lo largo del trabajo pondremos siempre la expresión alemana, *Aufklärung*.

<sup>16</sup> Cfr. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" y "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann" (citados, respectivamente, VB y TS), ambos en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 101-141 y 142-289.

<sup>17</sup> Tanto en las corrientes de inspiración analítica" como en las de inspiración "ontológica".

<sup>18</sup> Este "tabú" nos parece algo digno de ser estudiado. Su expresión más clara es la ambigüedad de una dependencia muy grande de la crítica heideggeriana de la filosofía occidental, y su silenciación en el momento de citarlo o —a veces— nombrarlo. Creemos que tiene que ver con la presunta complicación de Heidegger con el régimen nazista, que es propiamente lo "reprimido" en la Alemania contemporánea. Cfr. el excelente trabajo de Pöggeler: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg-München, 1972.

<sup>19</sup> Sobre la modernidad recomendamos los trabajos de J. C. Scanonne "Hacia una dialéctica de la liberación - Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", *Stromata*, 27 (1971), 23-60 y "La liberación latinoamericana - Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata* 28 (1972) 107-150 donde se intenta avanzar sobre Heidegger y Levinas con moderado logro.

<sup>20</sup> Cfr. en Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* Frankfurt, 1967.

<sup>21</sup> Cfr. EIN, pp. 412 ss.

<sup>22</sup> Cfr. la importancia que le da Habermas al análisis de Husserl en "Krisis der europäischen Wissenschaften", en EIA pp. 146-153.

<sup>23</sup> Cfr. *Theorie und Praxis*, sobre todo el prólogo ya citado.

<sup>24</sup> Traducimos *Selbstverständnis* por autoevidencia, para conservar la contraposición con la *Selbstreflexión*, buscada por Habermas. Cfr. el trabajo: "Wozu noch Philosophie?", en Ph. P., sobre todo en el apartado tres (PP. 30-36), donde se discute este "cientismo" sobre todo en relación a Popper y Lorenzen.

<sup>25</sup> Cfr. TS, PP. 177-179. Hay una clara relación entre el Hegel-joven y el Wittgenstein tardío, en la interpretación de Habermas.

<sup>26</sup> En alguna medida también lo propone Apel, cfr. EIN p. 371.

<sup>27</sup> Más adelante volveremos sobre esta importante distinción entre "Nachkonstruktion" y "Selbstreflexion", cfr. TP, pp. 26-31, TS, p. 173, LS, p. 23, *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (citado UH) p. 126.

<sup>28</sup> Es interesante al respecto la réplica de Habermas a los "ataques" sobre esto, cfr. TP p. 21.

<sup>29</sup> Por esto, para Habermas, mantiene Hegel en su *Fenomenología* una ambigüedad fundamental, cfr. El p. 33 ss.

<sup>30</sup> "Marx reduce el suceso de la reflexión al plano de la acción instrumental", El p.60.

<sup>31</sup> Más adelante tratamos de mostrar la relación entre ética y crítica.

<sup>32</sup> Cfr. TP p. 11.

<sup>33</sup> Nos parece ver una dependencia de Heidegger en la interpretación antropológica de Kant. Cfr. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*.

<sup>34</sup> Cfr. TP p. 16.

<sup>35</sup> "Por técnica entendemos la disposición, científicamente racionalizada de disponer sobre los procesos objetivados", "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt", en *Technik u. Wissenschaft als Ideologie*, p. 113, (citado como TF).

<sup>36</sup> Este es uno de los puntos donde sería interesante comparar esta concepción con la de Heidegger, por ejemplo, en *Die Zeitalter des Weltbildes*.

<sup>37</sup> Cfr. Paul Lorenzen: *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968.

<sup>38</sup> "Nos conformamos con las reglas de la profísica, por un lado, y de la pragmática universal, por el otro, en la forma de un operar simbólico. Estas operaciones son igualmente la infraestructura de las macroactividades de nuestra praxis vital cotidiana" TS p. 208.

<sup>39</sup> Cfr. *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (en el libro del mismo nombre, pp. 48-103) sobre todo pp. 79-84 (citado TW) y en LS pp. 50-66 y especialmente pp. 78 s.

<sup>40</sup> Cfr. TW pp. 57-60.

<sup>41</sup> Cfr. "Arbeit und Interaktion" (en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, pp. 9-47, citado como AI), "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus-Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes", en *Theorie und Praxis*, pp. 172-227, citado DI, y EI, sobre todo pp. 14-87.

<sup>42</sup> Cfr. el importante texto de TW p. 62, también *Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts*, citado FF, p. 337, donde se propone una distinción entre "medios técnicos" y "reglas técnicas", estas últimas, a su vez, subdivididas en "tecnologías y estrategias".

<sup>43</sup> Cfr. EI p. 49.

<sup>44</sup> Cfr. EI pp. 57-58.

<sup>45</sup> Cfr. AI y la importante sugerencia en DI pp. 219-223.

<sup>46</sup> Habermas afirma que Hegel abandona ya esta idea en la *Fenomenología* de 1807, y mucho más en la *Lógica* y la *Enciclopedia*.

<sup>47</sup> Cfr. todavía sobre el trabajo, TS p. 219, p. 277. Sobre la crítica a Marx cfr. EI p. 71. La dialéctica del trabajo, sobre todo en relación con Lukacs, cfr. pp. 439-445. Sobre Hegel cfr. "Zu Hegels Politischen Schriften", en TP pp. 148-171, citado HP, sobre todo pp. 163 s. Finalmente cfr. también LS 19-20.

<sup>48</sup> Con el que termina el *Nachwort a Erkenntnis und Interesse*, discutiendo una objeción de Theunissen.

<sup>49</sup> Cfr. LS p. 19.

<sup>50</sup> Para la naturaleza interior, substrato orgánico del hombre, cfr. LS p. 20.

<sup>51</sup> Cfr. EI p. 37.



<sup>52</sup> Cfr. El p. 45 y los textos sobre Schelling, DI, Bloch (en PhP pp. 147-167) y Adorno (en PhP. pp. 176-199).

<sup>53</sup> Cfr. sus trabajos contra Marcuse, TW, y Adorno (cfr. nota 52).

<sup>54</sup> Cfr. EIA p. 163.

<sup>55</sup> "Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung", en PhP pp. 184-189, especialmente pp. 193-194 a 197.

<sup>56</sup> Cfr. DI.

<sup>57</sup> Casi diríamos "escisión", en el sentido de la *Entzweiung* del joven Hegel, cfr. HP.

<sup>58</sup> Cfr. Werner Marx: "Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling u. Habermas", en *Philosophisches Jahrbuch*, 81/1 (1974), 50-76.

<sup>59</sup> Usamos silogismo en el sentido hegeliano. Cfr. el trabajo de van der Meule, *Hegel die gebrochene Mitte*, Hamburg, 1958.

<sup>60</sup> La analogía es con el primer silogismo hegeliano, el "enciclopédico", cfr. Enzy. n.575 y 576.

<sup>61</sup> Cfr. TS 235 s., AI, y EI pp. 330-332.

<sup>62</sup> Cfr. El p. 33.

<sup>63</sup> Cfr. más arriba, párr. II, 1), a).

<sup>64</sup> Cfr. EIA p. 163.

<sup>65</sup> Cfr. TP p. 267 y pp. 303-304.

<sup>66</sup> Cfr. la crítica a Kant, p. 12 de EI, la crítica a A. Huxley y su postulación de una relación inmediata entre ciencia y mundo de la vida, TF pp. 104-108, y el trabajo *Wozu noch Philosophie*, sobre todo pp. 23 s.

<sup>67</sup> Cfr. "Hegels Kritik der Französischen Revolution", en TP pp. 128-147, sobre todo p. 144 (cit. HK).

<sup>68</sup> Cfr. EIA p. 147.

<sup>69</sup> Cfr. El p. 221.

<sup>70</sup> Nos parece que el juicio está influido por la tesis, harto discutible, de K. Löwith de que con Hegel "termina" la tradición cristiana, cfr. Löwith: "Hegels Aufhebung der christlichen Religion", en *Hegel Studien Beiheft*, 1 (1964), 193-236, y su libro *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941.

<sup>71</sup> Cfr. El p. 178.

<sup>72</sup> Cfr. El p. 233.

<sup>73</sup> "Pues Marx sigue la crítica de Hegel a Kant, sin la suposición fundamental de la filosofía de la identidad, que impide a Hegel una inequívoca realización de la crítica del conocimiento" El p. 35.

<sup>74</sup> Cfr. la importante comparación en El pp. 332-344.

<sup>75</sup> cfr. Al pp. 9-47, El pp. 77-81, HK pp. 133-140, HP pp. 154-164.

<sup>76</sup> Cfr. TS p. 181.

<sup>77</sup> Cfr. TS pp. 142-290.

<sup>78</sup> *Gegenüber o Gegenspieler.*

<sup>79</sup> *Gegenstand.*

<sup>80</sup> Cfr. LS p. 13.

<sup>81</sup> Cfr. sobre todo el trabajo sobre Gadamer, UH, y el capítulo sobre Freud en *Erkenntnis und Interesse*.

<sup>82</sup> Cfr. El p. 226.

<sup>83</sup> Cfr. TP pp. 19-20.

<sup>84</sup> Cfr. El p. 308.

<sup>85</sup> Cfr. "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik" el TP pp. 228-289.

<sup>86</sup> Cft. el primer capítulo de LS: "Ein sozialwissenschaftlicher Begriff der Krise" pp. 9-49.

<sup>87</sup> Cfr. PhP p. 213.

<sup>88</sup> Cfr. más adelante párr. IV, 2).

<sup>89</sup> Cfr. la crítica al texto de la *Vorrede* a la filosofía del derecho de Hegel, que hace Habermas en HK.

<sup>90</sup> Aparte del artículo ya citado, DI, llamamos la atención sobre que la tesis doctoral (primer título citado en la nota 1) es, justamente, sobre Schelling. cfr. W. Marx, op. cit.

<sup>91</sup> Cfr. DI pp. 196-200.

<sup>92</sup> Esta es justamente la crítica de Habermas a la ambigüedad de la postura de Hegel frente a la revolución francesa, cfr. HK.

<sup>93</sup> Volveremos sobre esto al hablar de la situación ideal del habla.

<sup>94</sup> Cfr. "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozial-philosophie, y Naturrecht und Revolution", en TP pp. 48-88 y 89-121, respectivamente.

<sup>95</sup> Es el lenguaje del joven Hegel, Cfr. AI p. 17.

<sup>96</sup> Cfr. EI p. 330.

<sup>97</sup> Cfr. EIN p. 371.

<sup>98</sup> Cfr. el trabajo contra Gadamer, UH.

<sup>99</sup> Cfr. EIN p. 375.

<sup>100</sup> Cfr. VB p. 101, y la referencia a Chomski.

<sup>101</sup> Cfr. VB p. 102.

<sup>102</sup> Este concepto es fundamental en Gadamer, cfr. *Wahrheit und Methode*.

<sup>103</sup> Cfr. TS p. 192 y VB p. 105.

<sup>104</sup> Cfr. EI pp. 206-213 y p. 237.

<sup>105</sup> Cfr. UH pp. 125-126.

<sup>106</sup> Es el problema del discurso teórico y práctico, cfr. TS p. 279.

<sup>107</sup> Cfr. UH pp. 139-142.

<sup>108</sup> Cfr. VB pp. 113-114.

<sup>109</sup> Cfr. LS p. 152.

<sup>110</sup> Cfr. TS p. 247.

<sup>111</sup> Cfr. TW pp. 81-82 y TS p. 265.

<sup>112</sup> Cfr. TW pp. 91-96.

<sup>113</sup> En contra de la noción de Marx Weber del señorío como “el ejercicio legítimo del poder”, noción ganada en contraposición a la de “autoridad” como “violencia legitimada”, cfr. UH p. 157.

<sup>114</sup> Cfr. DI pp. 187-193.

<sup>115</sup> Cfr. EI pp. 339-347 y TS pp. 255-263.

<sup>116</sup> Cfr. TW pp. 49-53.

<sup>117</sup> Cfr. el concepto de materialismo, tal como lo interpreta Habermas desde Schelling en DI.

<sup>118</sup> Cfr. UH pp. 156-157.

<sup>119</sup> Cfr. EI p. 320 ss.

<sup>120</sup> Cfr. *Zwischen Philosophie und Wissenschaft*, ya citado.

<sup>121</sup> Cfr. PhP pp. 29-30.

<sup>122</sup> Cfr. TF 112-113 y *Naturrecht und Revolution*, p. 119.

<sup>123</sup> Cfr. Ph.W. p. 279 y FF pp. 336-352.

<sup>124</sup> Cfr. EIA pp. 163-164.

<sup>125</sup> Cfr. el importante trabajo sobre las teorías de la Verdad, ya citado.

<sup>126</sup> Cfr. TP p. 25 y WT p. 214.

<sup>127</sup> Cfr. TS p. 228.

<sup>128</sup> Cfr. VB p. 117.

<sup>129</sup> Cfr. TS pp. 188-195.

<sup>130</sup> “...el concepto de verdad de la teoría del consenso, siguiendo al cual la verdad se mezcla en la fundación discursiva de las exigencias de validez” TS p. 239.

<sup>131</sup> Cfr. LS pp. 29-30.

<sup>132</sup> Cfr. LS p. 125.

<sup>133</sup> Cfr. WT pp. 231-234.

<sup>134</sup> Cfr. VB pp. 113-114 y 131, la distinción entre *Sein und Schein* y *Wesen und Erscheinung*.

<sup>135</sup> Cfr. ibídem.

<sup>136</sup> Cfr. a lógica del razonamiento, resumida en VB pp. 134-135.

<sup>137</sup> Cfr. TS p. 214 y WT pp. 252-260.

<sup>138</sup> Cfr. VB p. 141 y UH p. 155.

<sup>139</sup> Cfr. PhP pp. 211-212.

<sup>140</sup> Cfr. el trabajo sobre Schelling, DI, sobre todo p. 193.

<sup>141</sup> Pensamos desde una analogía con el pensar silogístico (circular) de Hegel. Lo que creemos caracteriza un pensamiento circular es una doble presuposición: 1) que el comienzo y el fin es lo mismo, 2) que se da —fácticamente— centro y una periferia.

<sup>142</sup> Cft. al respecto los excelentes análisis de Habermas, EI pp. 244-252.

<sup>143</sup> Cfr. sobre todo *Dialektik der Aufklärung y Kritik der instrumentalistischen Vernunft*. De ambos hay traducción castellana. Cfr. G. Kortian: *Le probleme de l'Aufklärung et de l'intérêt de la Raison. Les Etudes philosophiques*, (1973) pp. 291-315.

<sup>144</sup> Cfr. EI pp. 216-217.

<sup>145</sup> Cfr. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, texto de 1784.

<sup>146</sup> Las relaciones de la "lógica" con la "política" son la clave, nos parece, para interpretar a Hegel, como trataremos de mostrarlo en un trabajo ahora en preparación.

<sup>147</sup> Cfr. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962 (5ª 1971).

<sup>148</sup> Recomendamos la lectura de la obra de Agustín De la Riega: *Conocimiento, Violencia y Culpa*, Bs. As., Paidós, 1973.