

# *La teoría del conocimiento como teoría de la sociedad*

*En la edición castellana de «Conocimiento e Interés»*

En 1968 escribía J. Habermas «Conocimiento e Interés»<sup>1</sup>, una de las obras que más ha contribuido a su fama internacional.

Se trataba de la primera parte de un vasto proyecto, dividido originalmente en tres, «que debían contener una reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica» (299).

El proyecto original quedó truncado. Según Habermas, «ello puede explicarse por razones objetivas. Actualmente la crítica y la autocrítica del científico están en pleno auge» (299). Desde el interior de la misma corriente de la filosofía analítica, se ha destacado una revisión, que no pasa por alto ni el contexto de aparición, ni el contexto de aplicación de las teorías. La confrontación de la teoría de la ciencia con la historia de la ciencia, ha constituido uno de los momentos de esta crítica. A ello habría que unir la reflexión sobre la fundamentación de

1. Cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main 1968. Una edición de bolsillo fue editada en 1973 en el que se incluían un epílogo como respuesta a las críticas fundamentales. Cr. idem, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt, 1973. Esta última edición ha sido traducida al castellano: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus 1982. Versión de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos, revisada por J. Vidal Beneyto. En adelante los números citados entre paréntesis hacen referencia a las páginas de esta edición castellana.

la ciencia (Escuela de Erlangen), la reflexión hermenéutica, los juegos de lenguaje, y el análisis lingüístico.

La consecuencia fue que Habermas no prosiguió «la reconstrucción de la prehistoria del positivismo». Pero la confrontación con el cientificismo no había concluido. Fue seguida de un esfuerzo de construcción positiva: buscar la alternativa a la racionalidad positiva. A la altura del año 1973 Habermas avistaba la salida por la vía de la acción comunicativa. Pero habría de transcurrir una década de tanteos hasta poder presentar una teoría de la acción comunicativa con cierta coherencia <sup>2</sup>.

«Conocimiento e interés» es, por tanto, un hito importante de la andadura de Habermas y de su lucha encarnizada contra la reducción de la razón a racionalidad cognitivo-instrumental.

En ella se pueden advertir los rastros que conducirían a su autor a la superación del paradigma sujeto-objeto. En sus líneas se atisba lo que, en su última obra «Teoría de la acción comunicativa» <sup>3</sup> constituye un descomunal programa; desarrollar: a) un concepto de racionalidad comunicativa que resista el reduccionismo cognitivo-instrumental; b) una concepción de la sociedad que vincule de forma no retórica el paradigma del mundo de la vida y del sistema; c) una teoría de la modernidad que explique las patologías sociales y ayude a su superación.

De camino hacia la realización de esa tarea ingente se sitúa la obra que comentamos. Es una lástima que, cuando sería bueno tener su última aportación, estemos recibiendo este prolegómeno de la autoreflexión de la ciencia y la teoría de la sociedad... (9). Pero la centralidad que tiene esta obra en el pensamiento de Habermas y su marcha posterior, nos obliga a saludar con alegría su tardía aparición en castellano. Ojalá sirva para acelerar la publicación de sus escritos posteriores y su discusión crítica entre nosotros.

2. Cfr. idem, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (=TKH), Frankfurt 1981 2 vol. Acerca de las dificultades y vacilaciones de Habermas en la elaboración de una teoría de la acción comunicativa, I, 7-8.

3. ibidem, I, 8.

## I.—LA ESTRUCTURA DE LA OBRA

1. *La articulación del libro*

*Conocimiento e interés* ofrece una forma externa articulada en tres grandes partes. La primera señala «la crisis de la crítica del conocimiento» (11) en su evolución desde Kant, a través de Hegel, hasta Marx. La segunda recoge el nacimiento programático del espíritu del positivismo con Comte y Mach (78) y rastrea una primera crítica interna o autorreflexión sobre las ciencias de la naturaleza en Ch. S. Peirce (119). Avanza a través de Dilthey en la forma de conciencia reflexiva de las ciencias del espíritu (168), hasta desembocar en el umbral de la unidad entre conocimiento e interés. Es en la tercera parte, donde se aborda expresamente esta temática: «La crítica como unidad de conocimiento e interés» (193). Habermas ve en Kant y sobre todo en Fichte, que en la raíz del ejercicio de la razón está ínsito el interés emancipador. Esta anticipación en el pensamiento filosófico, se hace ejercicio sistemáticamente aplicado en el psicoanálisis (215). Nietzsche será el pensador estudiado finalmente por Habermas, donde la conexión de conocimiento e interés es vista, pero es disuelta en una metacrítica del conocimiento en general (286). La presente edición contiene, además, un epílogo de 1973, donde Habermas responde a sus críticos y trata de aclarar algunos malentendidos. En sus respuestas se nota la nueva vía comunicativa en la que plantea los problemas.

El nervio interno que recorre esta «historia de la argumentación» (307) es la interrelación entre conocimiento e interés (9). Desde aquí, se tendría que justificar la imposibilidad de reducir la teoría del conocimiento a metodología, o dicho drásticamente, de renegar de la reflexión (9). Y se pudiera entender que una crítica radical y consecuente del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad (9, 52, 302).

Habermas es un empedernido defensor de la *reflexión*. Quiere decir esto: es un pensador que defiende el ejercicio íntegro de la razón. Como sus antecesores de la primera genera-

ción de la Escuela de Frankfurt, ha descubierto que tras la victoria de la racionalidad instrumental en el mundo occidental se ha instalado la reducción de la razón. Ya no es necesario someter a discusión racional las normas sociales o los objetivos de la economía y de la administración pública; ya no es necesario pensar que son sujetos situados en un contexto histórico-social los que hacen la ciencia.

Horkheimer y Adorno veían que el olvido de la reflexión o autorreflexión conducía a la sociedad administrada. Habermas habla, últimamente de colonización del mundo de la vida por los subsistemas económico y político<sup>4</sup>. La desaparición del individuo, de la crítica, de la ponión pública auténtica, de la democracia real, ... son las consecuencias del abandono de la reflexión. El análisis de lo que acontece en la historia del pensamiento no nos puede hacer olvidar lo que nos jugamos en la realidad social en general y en la vida cotidiana. Se elige ese indicador porque, ahí, de forma particularmente sofisticada están escondidas las semillas que germinan en el amplio terreno social. Su desvelamiento tiene por ello carácter paradigmático y es ejercicio profundo de crítica, ideología o, como gustaría decir hoy Habermas, de diagnóstico de las patologías de la sociedad moderna.

Queda aquí dicho, que este ejercicio crítico no agota todas las posibilidades, pero frente a rápidos rechazos o minusvaloraciones, que se arropan tras la ininteligibilidad teutónica, conviene situar su lugar social y su objetivo más profundo. La obra de Habermas tiene la preocupación permanente de mediar las relaciones teoría y praxis<sup>5</sup>.

A Habermas la relación teoría-praxis le lleva a indagar cómo evoluciona la sociedad hacia una racionalidad creciente. Esta cuestión, a su vez, implica preguntar cómo se relaciona, en un momento histórico-social dado, el desarrollo de las posibilidades del sujeto cognoscente con la ciencia y la organización so-

4. *ibidem*, II, 489.

5. *idem*, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1974, 9 Para Habermas la relación teoría-praxis recorre y unifica toda su obra.

cial. Esta doble relación recorre, con un énfasis especial «Conocimiento e interés». Se acentúa el primer par: el estadio de desarrollo del sujeto cognoscente y la ciencia actual.

El análisis del contexto social, que configura, explica y nutre dicha relación, no es objeto de atención<sup>6</sup>. Se comprende ahora mejor, por qué repite el autor (9, 11, 307) que este libro aborda la cuestión señalada «en forma de una historia de la argumentación» o de «autorreflexión de la ciencia».

## 2. *Los descubrimientos de Habermas*

Se trata, por tanto, de someter a la ciencia moderna bajo el fuego de la crítica, para ver si responde o no al estadio de desarrollo de la conciencia racional alcanzada.

Nuestro autor descubre que:

a) En el análisis de lo que se entiende por ciencia hay una reducción de la racionalidad a metodología; b) toda la ciencia, sea ciencia natural o del espíritu, está atravesada por un tipo de interés que la guía; c) en la raíz de la razón descubrimos que su ejercicio conduce a la emancipación; d) el psicoanálisis es modelo de ciencia emancipadora. Vamos a comentar brevemente estos hallazgos habermasianos. Aclaremos así la estructura interna de esta obra, al mismo tiempo, que vemos el modo como Habermas persigue su objetivo de análisis crítico de la sociedad o de teoría como momento de una praxis.

### a) *De la Teoría del conocimiento a la metodología*

Kant tuvo el inolvidable mérito de señalar el papel activo del sujeto en el conocimiento. La objetividad pasa por la subjetividad. No hay copias de la realidad efectuadas por un mecanismo neutro. En Kant la pregunta por el conocimiento y su capacidad se hace indagación de las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible. Después de la crítica

6. Como el mismo autor indica (9), habría que acudir para este tratamiento a "*Technik und Wissenschaft als Ideologie*", Frankfurt, 1968.

kantiana ya no se puede abordar el conocimiento (científico) de forma objetiva (13).

Pero Kant corre el peligro de querer nadar y guardar la ropa, de analizar las posibilidades del conocimiento antes de conocer. Hegel ya vió la circularidad de la pretensión. Por eso propone la experiencia de la reflexión (16). Hay que seguir el dinamismo del propio conocimiento. Desvelar su proceso de formación. Se nos muestra así la misma experiencia de la reflexión. Es una reconstrucción de la conciencia crítica que al final nos descubre no un punto fijo de asentamiento, sino el verdadero conocimiento, el saber absoluto (27).

Para Habermas esta radicalización de la crítica del conocimiento no conduce al saber absoluto sino a un pretendido saber puro que no percibe la dependencia de su posición (30). Al final el intento hegeliano relativiza la crítica del conocimiento y conduce al malentendido de que la filosofía es la auténtica ciencia. Pero las ciencias siguen su camino independientemente de esta filosofía (32). El positivismo se eleva a pesar de Hegel.

Marx aceptó la función activa del sujeto cognoscente. Pero vió que las formas «a priori» del entendimiento y la sensibilidad se desarrollaban bajo las condiciones sociales. El proceso de reproducción social de la especie señala las posibilidades del sujeto cognoscente. En Kant el sujeto cognoscente aparece puro, sin suelo social. En Marx el sujeto cognoscente es producto de la sociedad y más en concreto, del modo de producción social (65). No se puede, por consiguiente, aclarar el conocimiento, sin explicar la sociedad. La teoría del conocimiento conduce a la teoría de la sociedad. Una crítica radicalizada del conocimiento sólo puede efectuarse como reconstrucción de la evolución histórico-social, es decir, como reconstrucción de la historia de la especie humana (73).

Pero Marx no llegó a sacar esta consecuencia. Bajo el trabajo o práctica social subsumió el trabajo, o acción técnico-instrumental, con la interacción o acción comunicativa. Por esta vía contribuyó a liquidar la teoría del conocimiento y la reflexión. Apoyó un cientifismo materialista que identificaba

conocimiento con ciencia natural (74). Favoreció así el positivismo y la fe de la ciencia en sí misma, en su validez exclusiva.

Hegel y Marx han contribuido, a pesar suyo, según Habermas, a que el conocimiento se recortara y la ciencia se elevara con pretensiones cada vez más absolutas. Pero no elaboraron una metodología de las ciencias. Esta es la tarea del positivismo.

Desde Comte hasta Mach, ve Habermas la creciente consolidación de una reflexión unilateral sobre la ciencia: la constitución de un método científico. Este acaba de obtener sus formas objetivistas más sofisticadas en la filosofía analítica del lenguaje y el racionalismo crítico.

Llegamos a un punto donde la ciencia ha perdido la conciencia del sujeto y sus dependencias histórico-sociales. El objetivismo impide ver el proceso social donde se inserta el científico y la ciencia. La realidad científica se limita a captar lo que queda prendido en sus redes metodológicas. Más allá no hay realidad. La autosuficiencia positivista afina los métodos hasta el encaje, pero es grosera hasta el desprecio con la reflexión.

#### b) *La ciencia y los intereses del conocimiento*

Habermas rastrea en la tradición científica aquellos autores donde la crítica a la reducción positivista siga viva. Se trata de recuperar la fuerza de la reflexión desde el interior de las mismas tradiciones.

El planteamiento de Ch. S. Peirce reflexiona sobre los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza. Rehabilita una autorreflexión que es consciente de la lógica de la investigación o del procedimiento con cuya ayuda obtenemos teorías científicas (97). Científica es aquella información que obtiene un consenso no-coactivo y permanente. Implica, por tanto, un contexto metódico que posibilite la revisión de los enunciados, y el reconocimiento intersubjetivo sin coacción. El objetivo de la ciencia para Peirce es solucionar los problemas que tienen una función vital y cognitiva a la vez. La ciencia sirve al hombre como sustituto de la orientación instintiva

del conocimiento (143). El éxito positivo mide la funcionalidad del conocimiento científico.

Habermas advierte que la lucidez de Peirce ha puesto de manifiesto el interés rector del conocimiento científico-natural: *el interés orientado a la manipulación técnica posible* (143). Más aún, ha descubierto la esfera de la actividad instrumental como contexto de su constitución (145). Pero su reflexión crítica se ha detenido en el terreno de la intersubjetividad. No ha profundizado qué significa que la comunidad científica esté siempre referida a un consenso sin coacciones. No descubre la acción comunicativa, tras la argumentación intersubjetiva. Permanece en un uso/concepción monológico del lenguaje (146).

Dilthey intenta probar que las ciencias del espíritu tienen una posición metodológica especial (148). El sujeto de las ciencias del espíritu tiene una experiencia no restringida al ámbito instrumental. Su vivencia le abre a la realidad como desde dentro.

Dilthey capta aquí una diferencia esencial con la actitud «externa», de observador, del sujeto de las ciencias naturales. Es la que funda la diferencia de procedimientos: *Erklären* (explicación causal) frente a *Verstehen* (comprensión desde el interior de un contexto objetivamente dado).

Dilthey varió en su concepción del *Verstehen*. Desde una formulación psicológica (empatía) avanzó hacia una comprensión hermenéutica de los símbolos objetivos. Captó que la empresa hermenéutica se orienta a la comprensión recíproca entre individuos y grupos con tradiciones. Por eso, se mueven en el ámbito de la acción comunicativa, tendiendo a eliminar los peligros de una ruptura de la comunicación. Procede moviéndose en círculo o, mejor, en espiral, desde el todo anticipado a las partes y de las partes al todo (177).

El interés que dirige este conocimiento es el llamado por Habermas «práctico» (183). «No está orientado a aprehender una realidad objetivizada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión» (183).

Pero nuestro autor encuentra una interrupción en la reflexión autocrítica diltheyana: no la prosiguió hasta explicar



la imbricación de los procedimientos empírico-analíticos y de la hermenéutica (191). Sin embargo este aspecto es capital para las ciencias sociales. Será Freud, quien, según Habermas, aporte una solución a esta cuestión.

c) *La raíz emancipadora de la razón*

A través de Peirce y Dilthey, Habermas ha obtenido un dato, avanzado intuitivamente y tras consideraciones histórico-sociales por Horkheimer y Adorno<sup>7</sup>; la racionalidad de las ciencias naturales, como del espíritu, está guiada por intereses cognitivos enraizados en los contextos vitales de la actividad comunicativa e instrumental.

No hay ciencia como puro resultado de la pura razón. La razón se pone en movimiento para solucionar las necesidades vitales. El hombre para subsistir tiene que enfrentarse con la naturaleza. Estas acciones se inscriben en el ámbito instrumental y persiguen el control y manipulación de la naturaleza. Pero junto al trabajo como necesidad inalienable, el hombre precisa solventar las necesidades de la convivencia. La interacción que forja la sociedad con sus normas, instituciones, etc. pretende ofrecer un mundo al hombre y la orientación en el comportamiento, que no posee. Por eso, el ámbito de esta acción comunicativa es la interacción simbólica, y el interés «práctico» que le guía, persigue el acuerdo.

Los intereses van ligados al conocimiento. Las ciencias no son sino exploraciones institucionalizadas de la realidad, vista desde el punto de mira del interés respectivo. Los intereses rectores del conocimiento, surgen en el contexto vital. Son «las orientaciones básicas inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana» (199).

Pero el interés técnico y el práctico no son los únicos. Habermas advierte que Kant y Fichte señalaron, con matices diver-

7. Cfr. ADORNO-HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, 1971 36s.; HORKHEIMER, *Notizen 1950-1969*, Frankfurt, 1974, 51.

sos, la existencia de un interés más radical que los anteriores. Aquél en donde los anteriores encuentran su razón de ser.

Fichte fue quien lo formuló más claramente: «el interés más elevado y la razón de todo otro interés es el interés por nosotros mismos» (208). Porque lo que todo hombre busca realmente es ser él mismo. No perder su ser, sino mantenerlo y realizarlo. Es decir, el interés más profundo de nuestro ser hombre es ser uno mismo: pensar por sí mismo, poder decidir de sí mismo, ... ser, en una palabra, adulto, mayor de edad, emancipado.

El hombre consigue tal mayoría de edad cuando ejercita la razón, es consciente de su yo y se posee a sí mismo. Fichte llama a este acto de la razón misma *autorreflexión* (209).

La autorreflexión es, por tanto, el ejercicio de la razón, guiado por el interés emancipador. Tal acto produce la libertad. Donde hay libertad y liberación está la razón guiada por el interés emancipador.

La autorreflexión conjunta la razón teórica con la práctica. Muestra la unidad de la razón y el uso interesado de la razón (211). Rechaza una concepción contemplativa o puramente especulativa del conocimiento. Señala en la raíz de la razón su orientación vital. Los otros dos intereses rectores del conocimiento adquieren aquí su orientación última, al mismo tiempo, que señalan la dependencia del interés emancipador: depende del interés en la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés en la posible manipulación técnica (213).

Llegados aquí, captamos mejor las limitaciones de la reflexión de Peirce y Dilthey: no llevaron la reflexión hasta su raíz. Se detuvieron en el camino. No analizaron las ciencias como un momento de la autorreflexión. No descubrieron del todo ni el peligro del objetivismo, ni si la metodología de sus ciencias no reconstruye experiencias más profundas en la historia de la especie humana.

Nos percatamos del cáncer que supone la reducción de la reflexión sobre el conocimiento a metodología: niega la autorreflexión. Oculta y obstaculiza la fuerza emancipadora de la autorreflexión.

d) *El psicoanálisis como modelo de ciencia emancipadora*

Para Habermas el psicoanálisis es la disciplina que se mueve en el ámbito de la autorreflexión (215).

Se orienta, por tanto, bajo la dirección del interés emancipador a la realización del hombre como ser adulto y libre.

El psicoanálisis, en cuanto «ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión» (215), supone la implicación de los otros dos intereses y sus respectivos tipos de conocimiento: Una hermenéutica con explicación causal.

Claro que, ahora, la hermenéutica recibe un sesgo nuevo: va más allá de lo subjetivamente mentado, y del sentido de lo objetivado por el espíritu (Dilthey). Se encara con ese «territorio extranjero interior» (Freud), a través del análisis sistemático de las ilusiones del autor sobre sí mismo. Es hermenéutica de lo profundo.

Al mismo tiempo, el psicoanálisis requiere recogida de información, reglas técnicas, hipótesis sobre las funciones del psiquismo, ... elementos que pertenecen a las ciencias de la naturaleza. Freud mismo, según Habermas, no fue consciente de los presupuestos de la disciplina que desarrollaba. Como fisiólogo que era, trató de subsumir el psicoanálisis en una concepción científica (215, 245). Consideró posible la sustitución un día de la terapéutica psicoanalítica por la farmacología. Esta concepción tecnológica del análisis olvida el marco autorreflexivo en el que se sitúa el psicoanálisis.

Y este aspecto autorreflexivo es fundamental para el psicoanálisis. La práctica psicoanalítica lo prueba: con meras comunicaciones de informaciones el paciente no sana. Las resistencias, bloqueos y amnesias persisten. Sólo cuando el enfermo quiere sanar y, tras asumir la responsabilidad de su enfermedad, hace suyo el conocimiento del análisis, puede alcanzar su curación. Se advierte así que la técnica analítica exige como presupuestos: 1) el interés de la curación del enfermo; 2) y su autorreflexión, clarificación consciente del paciente acerca de su situación. El analista, por su parte, guiado por el interés de colaborar a la emancipación del enfermo, analiza e interpre-

ta los datos, que le proporciona el paciente. Se conjugan así en esta disciplina el interés técnico con el práctico al servicio del interés emancipador.

Habermas es consciente que este tipo de ciencias autorreflexivas o emancipadoras, tienen un *elemento ético* en si mismas (235), expresión de la conjunción entre razón técnica y práctica que se da en la autorreflexión. Conlleva la integración histórica completa (del individuo) en el caso del psicoanálisis. Es, por tanto, una labor *reconstructiva* (320, 258...). Y son, *hipotéticas*: pueden fallar. La verificación o falsación de la terapéutica psicoanalítica se alcanza en la autoaplicación exitosa del analizado. Dicho de otra manera, cuando el paciente se reconozca en la interpretación del analista y se restaure así una verdadera intersubjetividad en la comunicación (259-260).

El psicoanálisis proporciona el ejemplo para atacar el reduccionismo positivista. Aquí se ve claramente que la pretensión positivista es desmesurada y aniquila la posibilidad de aquellas disciplinas más claramente orientadas a la emancipación humana. No sólo la conversión del psicoanálisis en tecnología, sino de la sociología en ingeniería social, serían las consecuencias de adoptar la visión positivista. Sin embargo, desde la reivindicación de la reflexión y autorreflexión, tiene fundamento no sólo el psicoanálisis, sino la teoría crítica de la sociedad (335). Esta sería la versión del análisis social guiado por el interés emancipador. Sería una ciencia critico-hermenéutica empeñada en la edificación de una sociedad humana y racional<sup>8</sup>. En ella, al igual que en el psico-análisis, se conjuga el Erklären con el Verstehen conducidos por el interés emancipador (269).

\* \* \*

Al final de este recorrido se ve que la reducción metodoló-

8. Se advierte así la tarea de fundamentación de la teoría crítica de la sociedad que persigue en el fondo J. Habermas, Sin duda, el que más se ha esforzado por sacar las consecuencias del análisis habermasiano para la reivindicación de la teoría crítica de la sociedad como "ciencia autorreflexiva" sea su amigo K. O. Apel.

gica del cientifismo elimina la reflexión y con ella la posibilidad de una actividad teórica humanizante, emancipadora. Aceptar la metodología como sustituto de la reflexión en la ciencia origina un saber al servicio de lo dado, o peor, de unos intereses de control y dominio sin orientación emancipadora. No es extraño que para los defensores de la demarcación científica a través de la metodología, psicoanálisis y teoría crítica sean pseudo-saberes incontrolados.

Pero la recuperación de la reflexión crítica (282) pone de manifiesto la amputación de la razón a manos de cientifismo. Explica el desvarío de un crecimiento científico que produce la irracionalidad y barbarie (Horkheimer/Adorno). Y señala el camino de la humanización: sin el ejercicio de la reflexión y autorreflexión no cabe esperar una sociedad humana. La emancipación exige la reflexión libre y sin recortes ni cortapisas. Avistamos en el análisis habermasiano la estrecha e inseparable vinculación entre razón teórica y práctica, ciencia y ética, teoría y praxis. Descosillar esta relación equivale a construir sin planos, ni dirección, al albur de los intereses de los grupos o clases dominantes, la razón instrumental y subjetiva es el fin, con su secuela social de injusticias, de una racionalidad unilateral, despojada del interés emancipador y, por tanto, de ética (235).

Habermas ya veía en este momento el ligamen entre un tipo de racionalidad y un tipo de acción (282). Toda teoría de la ciencia, por más sofisticada que aparezca, acaba tomando forma concreta en el contexto objetivo. Conocimiento, interés y acción se presuponen y corresponden. La lógica de la investigación no se puede aislar de la teoría de la sociedad y aún de la historia de la especie (286).

Con ayuda de sus críticos (309, 325) Habermas ha seguido avanzando por la vía abierta en «Conocimiento e Interés». En «el Epílogo» de 1973 era consciente que: a) no había distinguido suficientemente entre objetividad y verdad (310); b) ni diferenciado en la reflexión y autorreflexión, la crítica de la re-

construcción (333); c) y que se precisaba revisar el concepto de trascendental (309).

Motivado por su amigo K. O. Apel (318) se ha orientado hacia la pragmática universal y la teoría de la acción comunicativa, donde tesis que antes le parecían concurrentes, cree poder hacerlas compatibles.

## II. MAS ALLA DE CONOCIMIENTO E INTERES

Sin ánimo de ofrecer una síntesis de la andadura habermasiana «post-conocimiento e interés», sino de ubicarla en la obra, la perspectiva actual del autor, me parece importante señalar las líneas proseguidas y las que parecen abandonadas.

### 1. *Una tesis que se afianza*

El conocimiento no se puede analizar desvinculado de la sociedad. Este error capital del neo-empirismo que ya denunció Horkheimer como ideología, lo sigue fustigando Habermas. Es consciente que amanece una era post-empirista<sup>9</sup>. Desde dentro de la tradición positivista, la teoría de la ciencia es cada vez más consciente del carácter situado socialmente de las teorías científicas. Consiguientemente, no se puede considerar el conocimiento científico al margen del ámbito social. La ciencia es un producto social, aunque tenga una cierta autonomía, y actúe a su vez la configuración de la sociedad.

Ciencia y Sociedad se pertenecen. Por esta vía, típica de la tradición dialéctica, se pueden comprender las funciones sociales de una ciencia que se equipara «tout court» con la razón. Es el denominado masivamente positivismo por la Escuela de Frankfurt. Habermas trata de desentrañar esta vinculación entre positivismo o tipo de conocimiento predominante en un momento histórico y la sociedad que produce y lo mantiene. En «Conocimiento e Interés» esta preocupación adopta un

9. Habermas, TKH, I, 161.

sesgo, más teórico: descubrir las implicaciones entre la reducción científicista a metodología y el olvido de la reflexión, es decir, de la crítica y de la visión reconstructiva, histórico-genética, de dicho conocimiento. Pero, al fondo, se halla la preocupación por desvelar estas relaciones entre conocimiento y sociedad y liberar las potencialidades emancipadoras de la razón ejercitada sin recortes.

Habermas no ha cejado en este empeño por recuperar una racionalidad plena <sup>10</sup>. Su orientación hacia la pragmática universal y la teoría de la acción comunicativa, hay que entenderlas como tránsitos para acceder mejor y más rápidamente a la cumbre de la razón. Una razón enraizada en la vida social. Una reflexión que se ha forjado en la confrontación con la supervivencia y la necesidad de vivir socialmente.

La tesis, ganada en el paso de Kant a Marx, de la primera a la segunda ilustración, de que no puede haber auténtica teoría del conocimiento sin teoría de la sociedad, se afianza. Más aún, se ve alargada en Habermas hacia una teoría de la evolución social como vamos a explicitar más adelante. La reflexión crítica descubre lo incompleto de un tratamiento que olvide situar el conocimiento en el proceso social. De ahí, que no sea posible una teoría del conocimiento lúcida, ajena a la construcción social de la realidad (Berger/Luckmann). Pero la reflexión crítica no basta, nos recuerda Habermas (333). Hay que completarla con la reflexión reconstructiva: con la visión que ubica el conocimiento no sólo en la cercanía histórico-social que nos rodea, sino en la historia toda que la ha hecho posible. Por desmesurada e hipotética que parezca esta tarea, es el imprescindible marco de una teoría del conocimiento.

Más allá de «Conocimiento e Interés», pero siguiendo la lógica de su análisis, Habermas descubre que no hay verdadera teoría del conocimiento fuera de una teoría de la sociedad y que esta postula el marco de una teoría de la evolución social.

10. Ibidem.

## 2. Una búsqueda que cambia de ubicación

La gran tarea para Habermas, es recuperar la razón<sup>11</sup>. La racionalidad recorre la construcción de la sociedad. Tras una concepción adecuada de razón está una sociedad humana y justa. Y en la crítica de la unilateralidad de la razón actual, está el diagnóstico de las patologías de la modernidad.

Esta búsqueda de la racionalidad humana le ha llevado a Habermas a revisar la crítica de la razón instrumental de la primera generación frankfurtiana. No podía ser objetiva cuando terminaba atenazando a la misma razón.

En su ya largo caminar por encontrar una salida a las aporías de Horkheimer y Adorno, Habermas ha emprendido diversas expediciones y rastreos. Ha intentado hacer una filosofía de la historia de carácter práctico<sup>12</sup>. Posteriormente ha tratado de recuperar la reflexión y autorreflexión por la vía de los intereses rectores del conocimiento (Conocimiento e Interés). Y desde los primeros años de la década de los setenta, intentó el acceso a la racionalidad humana por la vía del análisis de las condiciones universales de la comunicación (pragmática universal)<sup>13</sup>. Esta vía se le ha manifestado fecunda.

Supuesto que el lenguaje y la comunicación lingüística sea algo específico del hombre y de su racionalidad, Habermas ha indagado esta praxis comunicativa humana como expresión de la razón. Apoyado en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle y los juegos de lenguaje de Wittgenstein, Habermas pregunta por los presupuestos que fundan la comunicación.

Encuentra que todo acto comunicativo presenta la pretensión de ser verdadero en su contenido, acepta la veracidad del hablante, la rectitud y adecuación de las cuestiones plantea-

11. *Ibidem*.

12. *Theorie und Praxis*. Neue Ausgabe, Frankfurt, 1976.

13. Cfr. *Toward a Theory of Communicative Competence*, Inquiry, vol. 13, n.º 3 y 4 (1970). También en: H. P. DRETTZEL (ed.) *Recent Sociology*, 2 London, (1970);

— *Wahrheitstheorien. Wirklichkeit und Reflexion*, Pfulligen, 1973, 211 s.

— *Was heisst Universalpragmatik?*, en: K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, 174s.



das y, claro está, la inteligibilidad lingüística de lo que se expresa. Al analizar con más detenimiento lo que, a su vez, implica las pretensiones de verdad y rectitud entre los interlocutores, Habermas descubre el discurso. Es decir, la pretensión de verdad o rectitud de lo que se dice, se apoya en el presupuesto de que, si fuera necesario, el hablante pudiera justificar con argumentos dicha verdad o rectitud de lo manifestado. Pero, lo que radicalmente está presupuesto en un diálogo discursivo o de buenas razones, es una situación ideal de diálogo o comunicación: una situación donde no existieran coacción de ningún tipo y se diera una perfecta simetría entre los interlocutores. Esta circunstancia social no existe. Estamos ante una realidad donde domina una distorsión comunicativa. Tal comunidad ideal de diálogo sólo puede anticiparse. Presupone una sociedad libre, no distorsionada. Pero, si el análisis está bien hecho, hemos descubierto que tras todo acto comunicativo está pugnando, como condición de posibilidad, una vida no enajenada.

La razón específicamente humana se inscribe en el ámbito de la acción comunicativa. El positivismo se mueve sólo en el estrecho marco de la acción técnico-instrumental. Pretender reducir todas las acciones sociales y humanas a esta lógica conduce a la locura. Olvidar que la orientación fundamental procede de esta racionalidad, que apunta en su dinamismo comunicativo (y evolutivo) a unas estructuras justas, conduce a una sociedad patológica.

Los atisbos de «Conocimiento e Interés» han desembocado en este impresionante descubrimiento, que muestra, cómo la sociedad justa y libre inhabita en la razón comunicativa. Estamos ante el comienzo de una teoría crítica de la sociedad. Nos hallamos ante la raíz de la razón (comunicativa) que es teoría y práctica a la vez.

### 3. *¿Dos vías abandonadas?*

El acceso a la racionalidad humana por los senderos del análisis universal-pragmático y la teoría de la evolución social le ha llevado a Habermas al abandono de la vía de los intere-

ses del conocimiento y del psicoanálisis como modelo de ciencia crítico-emancipadora.

En el epílogo a «Conocimiento e Interés» (1973) ya había anunciado Habermas la necesidad de replantear el concepto de transcendental (309). En una serie de escritos de la mitad de los años setenta hasta su última gran obra, «Theorie des Kommunikativen Handelns» (1981)<sup>14</sup> Habermas va desechando, a pesar de las críticas de su amigo K. O. Apel<sup>15</sup>, el planteamiento transcendental y avanzado hacia lo que denomina una «ciencia reconstructiva». Se trata, en el fondo, de no perder el carácter empírico e hipotético, característico de las ciencias naturales y conjuntarlo con la reflexión filosófico-especulativa. El denominado método transcendental no salvaguarda, según Habermas, el carácter empírico e hipotético. De ahí que no quiera proseguir la vía de los intereses del conocimiento. Se inscriben en un tipo de reflexión transcendental. La pragmática universal salvaría mejor este escollo sin dejar de remitirse a elementos controlables empíricamente.

No está claro el estatuto del tipo de ciencia reconstructiva, por más que Habermas haga referencia a los intentos de Chomsky, Piaget, Mead. Sin embargo, frente a Apel, reitera lo innecesario de la transcendentalización<sup>16</sup>. Se puede alcanzar la fundamentación de una ética y una teoría crítica de la sociedad sobre la unidad de razón práctica y teórica descubierta en la raíz de la acción comunicativa.

Quizá hoy se pueda decir con R. Bubner<sup>17</sup> que los tres intereses rectores del conocimiento han sido sustituidos por las tres clases de acción: acción técnico-instrumental, acción social y acción comunicativa. El análisis de la acción ha suplantado al análisis de los intereses, la acción comunicativa ha recogido el puesto del interés emancipador.

14. Cfr. sobre todo, *Was heisst Universalpragmatik?*

15. Cfr. K. O. APEL, *Sprachpragmatik und Philosophie*, o. c., 129 s., 167.

16. HABERMAS, *Diskurs-Ethik*. Notizen zu einem Begründungs program. (Manuscrito en vías de publicación) (1982).

17. R. RUBNER, *Rationalität als Lebensform*, en: idem, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt, 1982, 307s.

Se comprende ahora también, la menor insistencia en el psicoanálisis como modelo de ciencia crítica. Desde la acción social y comunicativa, vía pragmática universal, se llega a la sociedad libre y justa como presupuesto anticipado en todo acto de habla. Llegamos sin los rodeos de Freud, al fundamento de la teoría crítica de la sociedad.

La vía de los intereses transcendentales del conocimiento como clave de la distinción de diversos tipos de ciencia social (ingenieril y crítica) es mantenida por Apel<sup>18</sup>. Se ve así lo ligado que está el planteamiento transcendental y los caminos de fundamentación de una teoría crítica de la sociedad.

El giro hacia la acción comunicativa ha supuesto en la obra de Habermas el abandono (pasajero?) de dos planteamientos que ocupan un lugar central en «Conocimiento e Interés»: el análisis de los intereses del conocimiento y el paradigma del psicoanálisis como ciencia crítico-emancipadora. Pero las pretensiones de fondo persisten. La búsqueda de la racionalidad humana y sus implicaciones para la construcción de la sociedad «buena», siguen siendo el aliento profundo de la teoría de la acción comunicativa.

### III. LA OPCION POR UNA TRADICION

«Conocimiento e Interés» se inserta en una extraordinaria tarea de defensa de la razón. No de cualquier razón, sino de ese concepto enfático que recorre la tradición occidental y abraza las dimensiones teóricas y prácticas (éticas).

Habermas es cada vez más consciente del carácter no totalmente argumentativo y cognostivista de esta concepción. Por ser la razón humana teórico-práctica, no se puede, sin reducirla, incrustarla en moldes puramente lógicos. Hay más que lógica. La razón humana se inserta en la vida. Este hallazgo repetido tras el análisis de los intereses del conocimiento en

18. K. O. APEL, *Types of Social Sciences in the Light of Human Interests of Knowledge*, *Social Research*, vol. 44,3 (1977) 425-471.

esta obra que recensamos, conduce consecuentemente a no pretender un saber absoluto. Nos apoyamos sobre lo irreductible a lógica. Existen dimensiones vitales, del mundo de la vida (Schütz, Freud) que son inaccesibles. No podemos radiografiar cognitivamente la razón. Sólo cabe, por paradójico que resulte este modo de hablar, afirmar la opción por la razón. Una opción que no cesa de explorar su propia racionalidad, pero que no puede esconder jamás el momento de la voluntad, de la esperanza (Kant) que ansía (Horkheimer) alcanzar la vida buena (Aristóteles) y lo totalmente otro que late tras ella.

Habermas no se ha desdicho, a pesar de las correcciones, del hálito que inspira «Conocimiento e Interés». Su pugna por rescatar la razón de las garras positivistas, sigue activa. Una enorme tarea que prosigue, sin iluminismos, la tradición ilustrada, que confía, sin ingenuidades ni progresismos lineales, en la razón humana como orientación hacia la sociedad libre y justa que establezca la vida buena aristotélica. Viejos sueños que recorren el caminar humano y se enfrentan, tras las horrendas decepciones que jalonan la historia humana, al escepticismo o al funcionalismo dominante. Pero la lógica de la esperanza (Adorno) sigue horadando el futuro a la búsqueda de su realización. Habermas es un sofisticado representante de su fuerza, su necesidad y su vigencia.

JOSE MARIA MARDONES