

Un análisis de las implicaciones ideológicas de la ciencia en la obra de Jürgen Habermas

José María Carabante Muntada

Becario de Formación de Personal Investigador del MEC y doctorando del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: INTRODUCCIÓN.— LA ESPECULACIÓN SOBRE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA: UN RECORRIDO SISTEMÁTICO.— LA VERTIENTE HISTÓRICO-CULTURAL DE LA TÉCNICA.— EL ENTRAMADO IDEOLÓGICO DE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA.— EL DIAGNÓSTICO DE LA RAZÓN ESCINDIDA.— JÜRGEN HABERMAS COMO CRÍTICO DEL POSITIVISMO.— EL RESCATE DE LA RAZÓN PRÁCTICA.— LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO AMPLIO DE RACIONALIDAD Y SU VERTIENTE COMUNICATIVA.— LA CATEGORIZACIÓN DEL ACTUAR HUMANO EN TRABAJO E INTERACCIÓN.— ALGUNAS CONCLUSIONES.— BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

Jürgen Habermas no necesita presentación. Precisamente, su trayectoria intelectual y sus importantes aportaciones —que no se limitan a la sociología, sino que trascienden su marco—, justifican, si es que requiere de justificación, el estudio que presentamos. Hemos considerado oportuno limitar nuestras reflexiones a una de sus primeras obras (*Ciencia y técnica como ideología*). Este ensayo constituye el primer embate filosófico de Habermas contra el positivismo —luego, fundamentado y superado con *Conocimiento e Interés*—. Pero, desde la perspectiva más amplia de la Filosofía moral y política, *Ciencia y técnica*

como *ideología* resulta interesante si se la inscribe dentro de los epígonos del marxismo, al ser una actualización de la crítica a los sistemas sociales contemporáneos. Crítica que, siempre que no simplifiquemos, era algo que unía a dos ideologías diametralmente opuestas: conservadurismo y marxismo.

La producción intelectual de Habermas ha ido, sin embargo, por caminos distintos a los abiertos en 1968. Ahora bien, sí que puede establecerse una línea evolutiva coherente de su pensamiento. Desde que inicia su andadura filosófica, arremete contra la separación de teoría y praxis, cuestión ésta que preocupa comprensiblemente a los ideólogos marxistas. Habermas habrá de concluir que la escisión entre ambas tiene un fundamento ideológico en la imposición de la mentalidad tecnocrática. Así, como veremos, su reivindicación de la praxis tiene inicialmente poco que ver con la recuperación de la vertiente ética del hombre: en Habermas se esconde más una intención socio-política que un verdadero interés antropológico¹.

A fin de valorar adecuadamente la aportación de Habermas conviene, antes de meternos de lleno en la exposición de su pensamiento, tener en cuenta cuál fue el panorama político, social y filosófico en el que nació la pregunta por la ciencia y su relación con la filosofía político-moral.

La transición al siglo XX provoca una reflexión generalizada de la cultura europea en torno a un sistema económico y político caracterizado por el auge de la técnica y la industrialización. Son los inicios de una época de decadencia que en las descripciones literarias y artísticas se muestra con toda su cruel realidad. El colapso producido por un modelo político-social que se consideraba ya agotado constituye un motivo de preocupación para la Filosofía y las ciencias sociales.

¹ Esto es evidente si se tienen en cuenta la influencia que en él tuvo la Escuela de Frankfurt. Es cierto, en cualquier caso, que Habermas ha evolucionado hacia posiciones de raíz más antropológica que social. Véase, en este sentido, uno de sus últimos trabajos en el que reflexiona sobre la dimensión moral y ética de los avances biotecnológicos. Cfr. *El fin de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona, Paidós, 2002).

Podríamos remontarnos unos cuantos siglos con el fin de realizar un diagnóstico de lo que ocurre a comienzos de la pasada centuria. Esto sería suficiente para explicar aquel período histórico, si no fuera porque la problemática de la Sociedad burguesa, que espoleó a los intelectuales de aquellos años, sigue siendo uno de los puntos de interés de las investigaciones filosófico-políticas actuales, aunque ahora subsumida en el concepto más amplio de la modernidad.

Conviene prestar atención a uno de los temas más importantes de estas reflexiones. En este sentido, detrás de la pregunta por la estructura y las consecuencias de la técnica se esconde siempre un interrogante más general y de importante contenido antropológico y social; por ello, obliga a responder cuestiones sobre quién es el hombre —y cómo queremos que sea— y sobre cuáles habrían de ser las exigencias socioculturales de un mundo organizado técnicamente.

LA ESPECULACIÓN SOBRE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA: UN RECORRIDO SISTEMÁTICO

Cualquier análisis de la técnica resulta paradójico. Ortega lo advirtió al señalar que “la técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas, se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema”².

A fin de ser explicativos, realizaremos una clasificación de las aportaciones sobre la técnica atendiendo a dos elementos de la crítica: primero, el fin de la misma (antropológico o social); segundo, su intensidad y extensión (moderada o inmoderada). Separadamente añadimos un comentario breve sobre la postura intermedia representada por Habermas.

En un primer grupo (crítica moderada con intención antropológica) se produce un fenómeno curioso: en el mo-

² Cfr. *Meditación sobre la técnica* (Madrid, Revista de Occidente, 2002), p. 17.

mento en el que los avances científico-técnicos permiten un mayor dominio del hombre sobre la naturaleza nace, como contrapunto, esta gran corriente que se ha preocupado de las consecuencias de su aplicación indiscriminada. Se ha de hablar aquí de un “renacimiento del humanismo”³.

Desde finales del siglo XX y a comienzos del siglo actual se ha ampliado de forma considerable la importancia de los efectos de la técnica como consecuencia de los adelantos en las investigaciones desarrolladas por la Embriología y la Ingeniería genética. De hecho, a partir de 1970 se puede hablar de una nueva disciplina que tiene por objeto principal la promoción del debate ético en torno a un campo de actuación humano tan esperanzador como peligroso⁴. En este sentido hay que entender la aportación a la Bioética del propio Habermas con su libro *El fin de la naturaleza humana. Hacia una Eugenesia liberal*.

Casi todos los autores mencionados son unánimes a la hora de valorar positivamente la esencia de la técnica, lo cual significa que la juzgan como un modo de actuar humano, algo propiamente del hombre. H. Arendt, por incluir un ejemplo, resaltó un antiguo concepto, convertido ya en un lugar común de la Filosofía político-social: el *homo faber*. Éste forma una de las categorías de la *vita activa*, como unidad de las condiciones básicas bajo las que el hombre vive en la tierra. El *homo faber* representa la dimensión del hombre trabajador⁵. Por eso, tanto para

³ La literatura filosófica del siglo XX está plagada de títulos alentadores de esta nueva vertiente humanista. Sin ánimo de ser exhaustivos y siendo conscientes del carácter incompleto de la lista, podríamos mencionar al citado Ortega (*Meditación de la técnica*), Heidegger (*¿Qué significa pensar? Carta sobre el humanismo* en su crítica a *El existencialismo es un humanismo* de Sartre). Tras la II Guerra Mundial la preocupación por la ética se acentúa en una serie de autores judíos: H. Arendt (*La condición Humana*), Hans Jonas (*El principio de Responsabilidad*) o L. Strauss y sus reflexiones sobre la Filosofía Política.

⁴ El término “Bioética” fue acuñado por Van Rensselaer Potter en 1970. Para una visión histórica de esta disciplina, cfr. J. D. VILLALAÍN BLANCO, “El origen de la Bioética y su desarrollo”, en G. M. TOMÁS GARRIDO, *Manual de Bioética* (Barcelona, Ariel, 2001), pp. 39-56.

⁵ Cfr. *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 2001), pp. 22-23. Arendt incluye una diferencia anterior que, a mi juicio, es esencial: podría decirse que en el reino animal existe también “técnica”; sin embargo, la similitud entre el hom-

Arendt como para Ortega o Cotta, entre otros, la técnica posee un valor positivo. En palabras de Ortega, la técnica permite el modo de vida propiamente humano⁶. La ciencia y la técnica posibilitan un bienestar generalizado, la satisfacción de necesidades e incluso la producción de lo superfluo⁷.

Junto a lo positivo —la ciencia y la técnica como realidades humanas en sí—, existen también riesgos provocados por su exceso, incompreensión o magnificación. Es decir, la *vita activa*, el *homo faber*, la técnica caracterizan el “mundo humano”⁸, pero no son los únicos. Por eso es arriesgada la confianza ciega del hombre en un progreso técnico ilimitado⁹. La imposición de la mentalidad científico-técnica en ámbitos que no son apropiados de suyo —la Ética, la Política, la Sociedad— conlleva un reduccionismo de amplias y graves consecuencias¹⁰.

Desde la tradición de la Escuela de Frankfurt —que constituye una acentuación de la crítica en clave sociológica— la aversión a la técnica es fruto de un compromiso social, lo que resulta adecuado con sus propias investigaciones, que transcurren por campos tan diversos como la Sociología, la Filosofía propiamente dicha y la Política. No podría ser de otra manera en una Escuela que tiene como característica principal la interdisciplinariedad¹¹.

Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que los frankfurtianos se esfuerzan por subrayar la vertiente ideológica de una forma de dominación, la técnica, que

bre y el animal, Arendt la recoge con la denominación de *animal laborans*, que mediante su “labor” hace frente a la necesidad vital, a la contingencia del mundo físico-natural. El *homo faber*, por el contrario, permite la creación del “mundo humano” gracias a la fabricación de bienes de uso, duraderos, que hacen posible la historia.

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 35. La idea de Ortega es que el hombre por naturaleza busca el bienestar porque para él “vivir es vivir bien”. Además, “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”(p. 13).

⁷ *Ibidem.* p. 31, pp. 37 y ss.

⁸ S. COTTA, *El hombre ptolemaico* (Madrid, Rialp, 1977), pp. 57 y ss.

⁹ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 56; S. COTTA, *op. cit.*, p. 58.

¹¹ M. JAY, *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1974), p. 37, p. 59.; A. CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt* (Madrid, Cincel, 1985), p. 35.

acaba por sojuzgar también al hombre. El tipo de racionalidad impuesto se tilda de conservador y peligroso porque puede abocar en un conformismo de la Sociedad de masas e impedir el aprovechamiento de las oportunidades de cambio social.

Pero lo característico de la Teoría Crítica fue la identificación de la técnica con el propio sistema capitalista. En efecto, con el predominio del economicismo, también el “hombre termina siendo un medio para el hombre”. El formalismo trae irreversibles consecuencias sociales, políticas y éticas¹².

H. Marcuse, cuya adscripción a la Escuela de Frankfurt es objeto de polémica¹³, es más extremo en sus críticas y es este extremismo la brújula que guiará las aportaciones de Habermas. Como veremos, el primero apunta la necesidad de un cambio histórico en el proyecto científico-técnico. Ya no se entiende, por tanto, la estructura de la ciencia como única e inamovible, como pretende el positivismo, sino que está calificada de ideológica y superable históricamente¹⁴.

Habermas representa el intermedio entre las dos vertientes señaladas anteriormente. Esto se debe a las diversas influencias que recibe durante los años de su formación, y aún después¹⁵. La peculiaridad y amplitud de sus contribuciones hace que su obra venga así a constituir una síntesis magistral de las preocupaciones antropológicas y sociológicas de la Filosofía contemporánea.

¹² *Crítica de la razón instrumental* (Madrid, Trotta, 2002), pp. 48-49.

¹³ Cfr. J. HABERMAS (ed), *Respuestas a Marcuse* (Barcelona, Anagrama, 1969), pp. 12-14, donde se señala su influencia heideggeriana —lo que tiene mucho que ver con su historicismo— y su carácter académico y revolucionario. El mismo artículo se recoge en *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid, Taurus, 2000), pp. 228-230.

¹⁴ Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional* (Madrid, Ariel, 2001), pp. 193-194.

¹⁵ Así lo reconoce él mismo: “Desde un punto de vista subjetivo, me veía a mí mismo como alguien que recupera despreocupadamente las tradiciones filosóficas y científicas frente a una selección muy estricta, casi dogmática, de textos ‘autorizados’ (...) Yo tenía tendencia a apropiarme de todo: todo cuanto tenía un elemento cognitivo, estructuralista o hermenéutico que le permitiera a uno desvelar las cosas desde dentro”. Cfr. J. HABERMAS, *Ensayos Políticos* (Barcelona, Península, 1997 —3ª—), p. 140.

Desde la perspectiva antropológica, como veremos, Habermas percibe el carácter imprescindible de la técnica, advirtiendo su correspondencia estructural con el hombre. Su balance, pues, de la ciencia no es tan pesimista ni generalizante como el de la Teoría Crítica. De hecho, la idea de que no existe alternativa a la técnica, por carecer de un correlato humano, es la base de su enfrentamiento con Marcuse.

Desde la vertiente sociológica, Habermas admite muchas de las ideas recogidas en *Dialéctica de la Ilustración* y en la *Crítica de la razón instrumental*. El papel ideológico desempeñado por la ciencia y la técnica le sirven de ayuda para ampliar su crítica de la racionalidad funcional a todo el sistema social. En este sentido, la diferencia con respecto a sus antecedentes críticos es que Habermas se centra en la posición del hombre, mientras que, en general, los frankfurtianos giran en torno a las posibles alternativas de trato con la naturaleza¹⁶. El distanciamiento entre Habermas y la Escuela de Frankfurt se inicia cuando el primero advierte la visión desesperanzada a la que estaba abocada la Teoría crítica¹⁷.

Podríamos señalar, para concluir este apartado introductorio, que detrás de las diferentes interpretaciones de la técnica se oculta uno de los problemas más importantes de la Historia de la Filosofía desde la modernidad. Se resume con el enfrentamiento entre positivismo y humanismo que, como es de sobra conocido, no está limitado a las disciplinas filosóficas: atraviesa la Política, la Ética, la Sociología, el Derecho y la Ciencia.

¹⁶ Como ha explicado R. GABÁS, en el seno de la Escuela de Frankfurt existen dos posiciones diferentes de considerar la relación naturaleza-hombre: o bien, la consideración romántica de una naturaleza expoliada (Marcuse, Horkheimer, Adorno o Benjamin) o bien aquella que tiene en cuenta la amenaza que la naturaleza puede constituir para el hombre. Cfr., *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística* (Barcelona, Ariel, 1980), p. 37.

¹⁷ Vid. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, (Madrid, Taurus, 2003), Vol. I, p. 497. Habermas denuncia la imposibilidad de la reflexión con la que concluyen sus reflexiones Horkheimer y Adorno, ya que se basan en el mismo paradigma epistemológico —Filosofía de la conciencia— al que critican sus consecuencias. Para superar las aporías de la primera generación de pensadores críticos, la racionalidad comunicativa puede constituir el núcleo normativo que posibilite una teoría descriptiva y constructiva a la vez.

Los orígenes de la controversia pueden rastrearse, aun con diferentes nombres, hasta el siglo XVII. El dualismo cartesiano obliga a filósofos posteriores a tomar partido, bien decidiéndose por la primacía de la experiencia o acentuando el racionalismo. Fue Kant quien en 1781 aventuró una posible solución en su *Crítica de la razón pura*. No hay que optar entre el sujeto o el objeto del conocimiento, ambos quedan reducidos a materia y forma del conocer.

Sin embargo, Kant estuvo lejos de solucionar el problema. Una vez anunciada la muerte de la metafísica, la sima que separaba ambas concepciones adquirió mayor profundidad y relevancia. En efecto, convertida la Filosofía en Teoría del Conocimiento, se operó una transformación similar en el objeto controvertido: la discrepancia metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, mantenida por el neokantismo¹⁸.

A comienzos del siglo XX, la disputa sigue vive, desbordando, como dijimos, las limitadas fronteras de la Filosofía. En Sociología, explica Margarita Boladeras, se traduce en la aceptación o no de los llamados juicios de valor y la acuñación posterior del concepto de neutralidad axiológica. Éste es, según M. Weber, el criterio determinante de la "cientifidad" de ciertas disciplinas¹⁹.

La labor del Círculo de Viena y la Filosofía analítica reconducen el programa del positivismo en la primera parte del siglo XX. Frente a ellos, en el terreno de las ciencias sociales, sobresale la actitud crítica de los integrantes de la primera Escuela de Frankfurt. De hecho, ésta nace con una intención principalmente metodológica como alternativa al predominio cientifista que había arrumbado la praxis al terreno estéril del decisionismo²⁰. Esta estela

¹⁸ Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo* (Madrid, Edersa, 1973), pp. 93-96.

¹⁹ M. BOLADERAS, *Razón crítica y Sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt* (Barcelona, PPU, 1985), pp. 48-49. V. también, entre otras obras, M. WEBER, *El político y el científico* (Madrid, Alianza Editorial, 1988), p. 215, donde admite la distinción entre hecho y valor y señala la imposibilidad de hacer una defensa científica de las cuestiones prácticas.

²⁰ Vid. M. HORKHEIMER, *Teoría Crítica* (Barcelona, Barral, 1973); M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 48 donde señala el papel de una Filosofía crítica que ocupe el espacio intermedio entre el positivismo y la Ontología.

marcará la ruta de Habermas en los años sesenta, como veremos²¹.

Para exponer la discusión existe un ámbito más adecuado y más fructífero. Se trata de identificar el núcleo del disenso: cuál ha de ser, para estos autores, la finalidad última del pensar filosófico. Pregunta ésta que animó hace casi ya dos siglos las reflexiones de Marx sobre Feuerbach: la opción de quienes se empeñan en interpretar el mundo y la de aquellos que pretenden transformarlo.

LA VERTIENTE HISTÓRICO-CULTURAL DE LA TÉCNICA

Desde la perspectiva histórica, la sociedad de entre siglos, la *Belle Époque*, constituye el último estertor de grandiosidad en el ocaso de una época nacida de las revoluciones. En el terreno artístico se vislumbran síntomas de hastío y decandencia. A comienzos de siglo surgen los grandes movimientos artísticos y literarios, que culminarán más tarde con las vanguardias, acentuando la finalidad subversiva del arte²². El misterioso y profundo R. M. Rilke es una de esas voces poéticas que llaman la atención sobre los riesgos y las pérdidas de la “deshumanización” ocasionada por la técnica. En este sentido, tanto *Elegías de Duino* como *Sonetos a Orfeo* incluyen este tipo de advertencias.

En la postración de la Sociedad burguesa, que deja entrever las dificultades de cambio social, no es extraño que muchos intelectuales encontraran en las elites y los líderes la única salida posible. Esto explicaría la generalización de la crítica a esa organización social tan manipulable como inactiva —la Sociedad de masas—. Es el caso del propio de Mann, de Weber y otros autores no alemanes, como Ortega.

²¹ J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, cit., p. 27.

²² Es cierto que no todo en la esfera del arte se contrapuso a los avances técnicos. El movimiento futurista, por ejemplo, centra sus manifestaciones en el elogio de la máquina y de un futuro mecanicista. Pero, en general, surrealismo, dadaísmo y los ‘ismos’ suponen una quiebra con las formas de arte conformistas predominantes.

Tras la I Guerra Mundial la Sociedad sufre un tremendo desengaño, en el mismo momento en que la civilización se adentraba inevitablemente en el invierno descrito por O. Splenger. Tuvo que estallar otra guerra para que del descreimiento pudiera surgir algo de esperanza. Los “felices años veinte” pusieron de manifiesto el desequilibrio de una Sociedad técnicamente avanzada con un exiguo nivel de madurez política, desequilibrio que se mantuvo durante el siglo XX. Este es uno de los puntos principales que gravitan en la obra de Habermas, por otra parte. Se consiguió adocenar dos de los logros principales de las revoluciones liberales: la fortaleza de una sólida sociedad civil se diluyó en las organizaciones de masas; junto a ello, en fin, la democracia acabó convirtiéndose en un juego formal que, con la inmadurez y el desengaño social, constituyó un rico aliciente para el populismo.

De todo lo anterior a la reviviscencia de las preocupaciones éticas hay una evidente relación de causa y efecto²³. Las incontables víctimas de los regímenes totalitarios estimularon la meditación generalizada de los límites de la humanidad en el mismo momento en que éstos se habían franqueado. La proclamación de los derechos humanos reconocidos universalmente es una muestra excelente, a pesar de todas las críticas, para comprobar el frenético interés que despertaron las cuestiones éticas. En este sentido, Habermas desempeña también un papel destacado, como uno de los pensadores más influyentes a la hora de repensar los problemas éticos y prácticos.

Esto nos lleva a elaborar algo así como una “historia filosófica de la modernidad”. Con el fin de entender el origen, el auge y la caída de los ideales burgueses, hemos creído oportuno remitirnos sumariamente al análisis de la Ilustración, con especial referencia a la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. ¿Cómo es posible que de aquel período de luz pudieran surgir al cabo de los años tantas sombras?, se preguntan.

²³ Cfr., J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, cit., p. 18, donde advierte, en su reflexión sobre el papel de la filosofía, que “después de 1945 ya no es posible conservar la inocencia de una autocomprensión neutralista”.

Su definición de la Ilustración permite dilucidar magníficamente sus derivaciones posteriores. Para ellos la Ilustración es aquel movimiento que pretende liberar de todas las dominaciones al hombre, desenmascarando las esclavitudes y sustituyendo el mito por la razón, pero que acaba siendo ella misma totalitaria²⁴ al imponer un único modelo de racionalidad (razón calculante), tachando todo lo que no concuerde de irracional.

En efecto, esa dinámica antitética se muestra en la creación del propio mito ilustrado, cuando precisamente lo mítico fue el objetivo de sus acerbas críticas. Horkheimer y Adorno coinciden en señalar que los orígenes del propio positivismo, de la razón funcional, se encuentran en la concepción unilateral de la razón que privilegian los ilustrados²⁵, con diversas manifestaciones en el campo económico —imposición del capitalismo—, político —ver el paso del liberalismo al fascismo— y social —instauration de la Sociedad de masas—. Pero estas consecuencias, que conducen al “horror” de los campos de concentración²⁶, sólo es posible superarlas si se recupera el sentido primigenio que surgió en el XVIII: “Es la Ilustración misma, dueña de sí, en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que romperá los límites de la Ilustración”²⁷.

No podemos ponderar la virtualidad del último aserto, pero lo cierto es que el debate sobre la Ilustración vertebró las discusiones más importantes de la Filosofía contemporánea, en una querrela actual entre modernos y posmodernos²⁸. A esta polémica, como no podía ser de otra manera, también ha contribuido Habermas²⁹.

²⁴ M. HORKHEIMER & T. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 1994), p. 62.

²⁵ *Ibidem.* pp. 130-136.

²⁶ *Ibidem.* p. 247.

²⁷ *Ibidem.* p. 250.

²⁸ D. INNERARITY, *Dialéctica de la Modernidad* (Madrid, Rialp, 1990), p. 13.

²⁹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989), *passim.*; también, en el mismo sentido, la conferencia que pronunció con motivo de la recepción del Premio Adorno de la Ciudad de Frankfurt, “La modernidad: un proyecto inacabado”, recogida en J. HABERMAS, *Ensayos políticos* (Barcelona, Península, 1997 —3ª ed.—), pp. 265-283.

Puede sostenerse que la antítesis de la Ilustración no se percibe sólo en sus secuelas. El hecho de que en sus propios orígenes se encuentren las contribuciones de una religión, que constituye su bestia negra, demuestra claramente su espíritu de contradicción. Como señala H. G. Gadamer “el cristianismo ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, que ni siquiera hubo de detenerse ante el propio cristianismo por haber realizado la radical destrucción de lo mítico, es decir, de la visión del mundo dominada por los dioses mundanos”³⁰. Acertadamente, Horkheimer considera que la subjetivización de la razón, de esa racionalidad “que se acomoda a todo”³¹—, fue precedida por el ataque a la religión, porque “en última instancia, a lo que dieron la estocada definitiva no fue a la Iglesia sino a la metafísica y al mismo concepto objetivo de razón”³².

De mayor importancia es el análisis de los efectos de la Ilustración sobre la humanidad. Innerarity, en clara alusión al concepto elaborado por los frankfurtianos, describe esto como un fenómeno propio de la “dialéctica de la modernidad”. Se refiere al efecto implícito que deriva de la unilateralidad de la Filosofía moderna, desde las meditaciones cartesianas: un antropocentrismo a través del papel operativo del sujeto de conocimiento que, pasado el tiempo, “se transforma en una liberación que produce el vértigo del desarraigo infinito”³³. De ahí a la muerte del sujeto, de la que hablan los posmodernos, hay sólo un paso. Mediante la descontextualización del saber, esto es, la separación de sujeto y mundo sobre el paradigma de la Filosofía de la conciencia, y la descontextualización de la praxis, el hombre como ser aislado, asocial, se llega a la *privatización de la moral y la mecanización de la política*³⁴, estrechamente vinculada al auge de la técnica y al cientificismo.

³⁰ H. G. GADAMER, *Mito y razón* (Barcelona, Paidós, 1997), p. 15. En el mismo sentido, el propio D. INNERARITY, *op. cit.*, pp. 14-15.

³¹ M. HORKHEIMER, *Crítica a la razón instrumental*, cit., p. 62.

³² *Ibidem.*, p. 56.

³³ D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 38.

³⁴ *Ibidem.* p. 135.

En conclusión, podemos ver que poco a poco se conjuga y ordena este *totum revolutum* en que en ocasiones se convierte la modernidad: lo racional identificado con la ciencia y con la técnica; de ahí lo racional que penetra, gracias a la Ilustración, en unas ciencias sociales incipientes; todo ello culmina al final en la consideración de la Política como mera técnica y en la imposibilidad del conocimiento ético.

Pero el desencantamiento del mundo puede llevarnos, como advirtió en su día Leo Strauss, a un nihilismo auto-destructivo. ¿Es posible una mirada esperanzadora? A mi juicio, esto constituye tanto el vínculo como la separación de una escuela de pensadores tan importante como la que va desde Horkheimer a Habermas. Frente a la mirada pesimista, a la desesperanza o irrealidad a la que sucumbe el primero, la segunda generación de los teóricos críticos, encabezada por Habermas, no sólo diagnóstica: trata además de aportar un revulsivo para los problemas sociales, un camino que conduzca a un mundo más humano, a un nuevo “encantamiento”.

EL ENTRAMADO IDEOLÓGICO DE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA

Descrito este contexto histórico-cultural, el análisis que emprende el gran pensador alemán para desentrañar el contenido ideológico de la ciencia y la técnica le permite extender el objeto de sus investigaciones a fin de llegar al origen y surgimiento de la modernidad y de los sistemas sociales actuales. En este sentido aporta una visión clara y novedosa, superando las explicaciones sociológicas unilaterales realizadas con anterioridad.

Detectar el entramado ideológico, oculto e inserto en el sistema económico poscapitalista, basado en el conocimiento científico-técnico, será el hilo conductor de las reflexiones de *Ciencia y técnica como ideología*. En la conferencia que sirve de título al libro, dictada en 1968, Habermas describe dos formas de entender la evolución social —la formal de Weber, la material de Marcuse—, estable-

ciendo un primer esbozo de lo que constituirá su propia teoría de crisis en el capitalismo tardío, teoría que concluyó en 1973 con la publicación de un ensayo con ese título.

La teoría sociológica contemporánea aún no ha pagado la deuda contraída con Weber a comienzos del siglo XX. Entre sus contribuciones hay que destacar aquellas que tratan de arrojar luz sobre el desarrollo de la Sociedad moderna. La evolución fue entendida por él como la generalización de una forma de pensar y actuar: la imposición de la racionalidad funcional.

La tradición de la Sociología comprensiva fundamenta la disciplina sobre la interpretación de las acciones sociales, caracterizadas tanto por su sentido subjetivo como por constituir formas de actuación orientadas en función de los demás sujetos. De los tipos de acción clasificados por Weber, la determinante de la transición moderna es la acción racional con arreglo a fines. De acuerdo con Weber, Habermas explica la racionalización moderna desde la concepción formalista del desarrollo social.

La racionalización conlleva el progresivo “desencantamiento del mundo”. “Todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión”³⁵, porque “se ha excluido lo mágico del mundo”³⁶. El esquema formal del cientificismo trasciende, sin embargo, los límites del mundo físico-natural y se extiende a esferas que no resisten la comparación con la física, resaltándose así la inadecuación del reduccionismo positivista.

Weber profetizó la inevitable tendencia a la manipulación ideológica³⁷ y esta línea es la seguida por Habermas. La formalización de los ámbitos sociales —sometidos a “criterios de decisión racional”— corre pareja a la industrialización del trabajo social. En principio, Habermas no nos dice nada nuevo: arremete contra la penetración de la acción instrumental, como hiciera Horkheimer, en esferas

³⁵ Cfr. *El político y el científico*, cit., p. 200.

³⁶ Idem.

³⁷ *Ibidem.*, p. 221. “La ciencia proporciona conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión social, sirve para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres”.

alejadas de la lógica científica: formas de existencia, tráfico social, comunicación³⁸. Pero resalta, y esto sí que es novedoso, la “otra cara de la creciente ‘racionalidad’ de la acción social”: aquella que se produce por la institucionalización de la acción instrumental y que, junto al desmoronamiento de las legitimaciones tradicionales y la secularización, determinan la pérdida de los criterios orientadores de la acción, es decir, de la praxis³⁹.

Las aportaciones weberianas se efectúan desde la perspectiva formal y han de completarse con el esclarecimiento del significado material de la modernización que efectúa Marcuse⁴⁰. Antes de adentrarnos en el ensayo *El hombre unidimensional*, conviene señalar algo acerca de las relaciones existentes entre Ciencia y Política. Es quizá un logro de Marcuse el haber visto la interdependencia entre la forma de pensar científico-técnica y las construcciones político-sociales. Lo cierto, sin embargo, es que no fue el primero que estudió las influencias de la Metodología científica nacida con la modernidad en el pensamiento filosófico-social⁴¹. La ciencia moderna surgió con la física y con Francis Bacon, quien relacionó el saber con el poder (*scientiam propter potentiam*), estableciendo la experimentación como indisociable del conocimiento. Pero esa novísima Metodología no pudo quedar circunscrita en las limitadas fronteras de una sola ciencia; por el contrario, trascendió los límites disciplinarios y extendió sus propios procedimientos a las incipientes ciencias sociales. Un ejemplo característico de ello es la obra de Hobbes, quien, además de su Antropología mecanicista, elaboró la primera teoría contractualista moderna⁴². De hecho, la corriente contractualista es deudora del modo de pensar científico: sólo po-

³⁸ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid, Tecnos, 2002), p. 53.

³⁹ *Ibidem.*, p. 54.

⁴⁰ Cfr. *Ciencia y técnica como ideología, cit.*, p. 54.

⁴¹ A nuestro parecer, resultan importantes para la Historia de la Filosofía Política las consideraciones que a este respecto hace Habermas en *Teoría y praxis* (Madrid, Tecnos, 2002), *passim*.

⁴² A diferencia del “pactismo clásico”, el contractualismo moderno es una hipótesis teórica. Los pactos medievales, reales, constituyen casos de limitación del poder del monarca, no elucubraciones teóricas sobre el origen del poder.

demos conocer lo que nosotros mismos creamos y experimentamos: el Estado, fruto del pacto entre hombres libres, es susceptible así de conocimiento científico. Lo mismo sucede con las consideraciones filosóficas de Vico: el saber histórico es posible porque es el propio hombre quien crea la Historia. No puede dudarse de las implicaciones que esto tiene en el diagnóstico habermasiano relativo a la pérdida de la praxis. La realidad político-social ya no es la esfera que, a juicio de Aristóteles, otorgaba un saber contingente: la praxis deviene técnica⁴³.

Marcuse levanta acta de las gravísimas consecuencias del positivismo social. Advierte los antecedentes ideológicos que se encubren en la unidimensionalidad de la razón analítica y recusa su pretendido carácter neutral. Las ciencias, constituidas en un momento histórico determinado, resultan de un “a priori” ideológico. La forma de dominio cognitivo-instrumental permite una reconducción de la estructura dispositiva hacia lo político-social. Habermas recoge estas mismas consideraciones, al señalar que “la ciencia y la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad de disponer, una racionalidad de dominio”⁴⁴.

Emparejar la estructura del pensamiento científico-técnico con un proyecto político de clase nos obliga a reinterpretar algunos postulados marxistas. Finalmente, puede afirmarse que no ha ocurrido lo que Marx esperaba: el desarrollo de las fuerzas productivas no ha llegado a constituirse en instancia crítica, sino que, por el contrario, ha acabado configurando “la forma de organización *técnicamente necesaria* de una Sociedad racionalizada”⁴⁵ y capitalista. Ciertamente, Marcuse se refiere a la dialéctica in-

⁴³ Lo dudoso, a nuestro entender, es si éste constituye el primer caso de “tecnificación de la praxis”. Pueden encontrarse antecedentes en la sofística griega con Protágoras o cualquier sofista caracterizado en los diálogos políticos de Platón, aspectos éstos que son olvidados en la obra de Habermas. También la idea de la razón de Estado y los escritos de Maquiavelo manifiestan la reducción de la Política a medios de consecución y mantenimiento del poder (fin).

⁴⁴ *Ciencia y técnica como ideología*, cit. p. 58. Por otra parte, como vimos, también Weber alude a la posible dominación sobre los hombres como consecuencia de la introducción de la racionalidad moderna a los ámbitos sociales. Vid. *supra*.

⁴⁵ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, cit., pp. 56-57.

manente de la Historia para reiterar el fenómeno descrito por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Los avances técnicos son concebidos como nuevas ocasiones de liberación pero conducen inexorablemente a un paradójico encadenamiento del hombre, a una dominación del hombre sobre el hombre. En efecto, en su dinámica el progreso trastoca el objeto sobre el que ejercer el poder y observa al hombre desde el prisma del “interés técnico” hasta concluir con un hombre sojuzgado o reificado, en palabras de Lukács⁴⁶.

La importancia del ensayo de Marcuse estriba, como ha apuntado Habermas, en la conversión del “contenido político de la razón técnica en punto de partida analítico para una Teoría de la Sociedad del capitalismo tardío”⁴⁷. Marcuse tiene el propósito de demostrar que la racionalidad científica es una forma específica de control social y de dominación⁴⁸.

La Sociedad a la que arriba la modernidad con su tecnificación —racionalización— se encuentra caracterizada por su unidimensionalidad. Esta característica es simplemente el resultado de transponer el positivismo metodológico a la realidad social. Pero la racionalidad en sentido weberiano, aplicada a lo social, se torna una racionalidad dentro de lo irracional⁴⁹.

El materialismo histórico de Marx ponía de manifiesto la contradicción entre el destino del sistema capitalista en una sociedad tecnificada y su condena irremisible, ya que la propia técnica era el motivo de su destrucción. En los escritos de Marx se resalta la dialéctica del capitalismo: éste encuentra en la ciencia y la técnica la más pertinente de sus legitimaciones, pero, al mismo tiempo, ciencia y técnica son factores determinantes de su desaparición. Marcuse, por el contrario, no ha encontrado el nexo de

⁴⁶ “Reificación” tiene en Lukács el sentido de objetivización del hombre, que se convierte en un mero elemento del sistema productivo capitalista, Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo. Vol. II. La crisis* (Madrid, Alianza, 1985), p. 269.

⁴⁷ *Ciencia y técnica como ideología*, cit., p. 59.

⁴⁸ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, cit., p. 185.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 39 y 23.

unión entre el destino del capitalismo y la teoría marxista de la evolución social. Si, como pronosticó Marx, el propio desarrollo de la técnica puede encaminar a la humanidad hacia la “pacificación de la existencia”, a través de una progresiva facilidad en la satisfacción masiva de las necesidades, y adelantar la llegada del “reino de la libertad”, la pregunta es cómo conciliar la necesidad perentoria del cambio social, o el fin de la unidimensionalidad, con la remoción de la base técnica sobre la que reposa la organización social. Esta es una contradicción que no resuelve la obra de Marcuse.

Nos parece exagerada la identificación marcusiana de las sociedades industriales con el totalitarismo⁵⁰. A su juicio, la organización socio-económica capitalista impone una única manera de pensar —designada con el ya clásico concepto de unidimensionalidad—. A través de las compensaciones se consigue la obliteración del cambio social. La manipulada integración afecta a la estructura de clases que, sólo aparentemente, tienden a la igualación. Con la dinámica de lo necesario y lo racional se eliminan y superan los antagonismos. Pero el efecto más preocupante es la eliminación del factor subjetivo de los cambios sociales: la reconciliación de “protesta” y “sistema” en la unidimensionalidad social constituye la disolución de la clase revolucionaria —el proletariado— y el abismo entre teoría y praxis determina la paralización de la crítica⁵¹.

A todo ello se suman las coacciones indispensables para que la valoración del sistema se salde positivamente. Por ello, el control social diluye las diferencias entre esfera pública y privada, expandiéndose por ambas. Pero ese control es más poderoso que las ideologías de antaño, porque encuentra en la propia tecnología un importante aliado. La técnica permite la satisfacción de las necesidades humanas, pero éstas necesidades, que “intereses particu-

⁵⁰ “La racionalidad y el mal son inseparables”, es la condena, no argumentada por otro lado, del autor. Cfr. *Ibidem.*, p. 95.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 23 y p. 62. A este respecto, véase nuestro trabajo: “La desobediencia civil en la obra de Jürgen Habermas”, Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho (pendiente de publicación).

lares imponen al individuo para su represión”⁵², son creadas *ex professo* por el propio sistema. Marcuse califica su satisfacción de represiva, en el sentido de que, como en un círculo vicioso, la tecnología las inventa y las satisface mecánicamente, creando una libertad aparente, una “euforia en la infelicidad”. El resultado es desolador: una humanidad doblemente sojuzgada, por las necesidades reales y por las aparentes. Esto confirma que la “la razón tecnológica es razón política”⁵³.

A modo de conclusión, cabría resaltar que la unidimensionalidad, como cualidad propia de los sistemas sociales contemporáneos, afecta a todos los órdenes, anulando cualquier posibilidad de transformación. Se manifiesta del mismo modo en las corrientes artísticas y filosóficas. Marcuse termina identificando unidimensionalidad con positivismo y positivismo con capitalismo. Muchas de las intuiciones marcusianas serán utilizadas por Habermas, bien como motivos de crítica o como reafirmación de sus propias especulaciones, sobre todo en los análisis sobre el capitalismo tardío y la teoría de sus posibles crisis de legitimación.

EL DIAGNÓSTICO DE LA RAZÓN ESCINDIDA

La sociedad que describe Marcuse es, por tanto, resultado de una elección consciente entre diferentes alternativas históricas⁵⁴: proyecto contingente, cambiable, de dominación, dirigido por un interés de clase; a fin de cuentas, un proyecto de naturaleza política indiscutiblemente burgués⁵⁵.

⁵² Ibídem., p. 35.

⁵³ Ibídem., p. 27.

⁵⁴ Este es uno de los puntos principales de controversia entre marxismo y liberalismo, tal y como lo entiende la llamada Escuela austriaca. De hecho, la distinción entre unos y otros estriba, a juicio de Hayek, en la concepción de una razón omnipotente o limitada. Para los racionalistas constructivistas, la Sociedad y las instituciones son fruto de una elección racional; para los liberales, poseen un origen espontáneo. Cfr., F. A. HAYEK, *Camino de servidumbre* (Madrid, Alianza, 1990), pp. 41 y s.

⁵⁵ H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 26.

Sin embargo, en *One-Dimensional Man* faltan las explicaciones y los argumentos. Al no adscribirse a lo generalmente admitido —la apropiación ideológica de la ciencia y de la técnica es posible, pero son formalmente neutrales— la carga de la prueba le incumbe exclusivamente a él. Su diagnóstico es novedoso, sin duda, al subrayar que el tipo de racionalidad científico-técnica impuesta por el sistema conforma un reducto ideologizado *ab initio*. Como contrapunto, el objeto de la razón crítica —la aceleración del cambio social— se ve ciertamente dificultado por el rasero de la unidimensionalidad.

Advertido esto, no hay más remedio que remontarnos filosóficamente al origen de este “proyecto de dominación”, con el fin de superarlo. Su nacimiento coincide con el de la ciencia moderna⁵⁶. El *a priori* tecnológico es, al tiempo, un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza conforme a la racionalidad del disponer puede implicar —y lo hace de hecho— la progresiva transformación del hombre de acuerdo con la misma racionalidad dominadora⁵⁷.

La aceptación teórica del trasvase marcusiano entre lo científico-técnico y lo político-social puede ser denominada como una “filosofía de los vasos comunicantes” y requiere la adopción de algunas premisas básicas del pensamiento marxista. Si la técnica se ha constituido como la forma universal de producción en las Sociedades industrializadas y los medios de producción determinan la base sobre la que descansan las instituciones sociales, encargadas de justificar ideológicamente la dominación estructural, entonces la relación técnica como base —ideología en cuanto superestructura es patente. La razón teórica entra, pues, al servicio de la razón práctica⁵⁸, porque la racionalidad tecnológica es un universo de medios y éstos se quedan vacíos si no se proveen fines⁵⁹. Esto evidencia que el proce-

⁵⁶ Ibídem., p. 180.

⁵⁷ Ibídem., p. 181.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Ibídem., p. 195.

so de racionalidad tecnológica es estrictamente considerado un proceso político.

Si aceptamos la “filosofía de los vasos comunicantes”, el cambio social implica también la transformación de la técnica y viceversa. “La transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política, pero el cambio político se convertirá en cambio social sólo en el grado en que altere la dirección del progreso técnico, esto es, en que desarrolle una nueva tecnología, porque la tecnología establecida se ha convertido en un instrumento de la política destructiva”⁶⁰ Pero para ello se necesita un sujeto histórico nuevo que sostenga, organice y perpetúe un nuevo tipo de Sociedad, donde lo racional y lo humano sean compatibles⁶¹. En definitiva, este cambio “en la dirección del progreso, que pueda cortar este lazo fatal, afectará también a la misma estructura de la ciencia: el proyecto científico”⁶². Lo que uno puede preguntarse es si el cambio propuesto por Marcuse no es una proposición hipócrita: ¿quién asegura el verdadero carácter humano? ¿No habría de ser también el suyo un proyecto histórico de clase?

JÜRGEN HABERMAS COMO CRÍTICO DEL POSITIVISMO

Habermas enlaza su crítica de Marcuse con la realizada a la visión restringida de racionalidad. Sin lugar a dudas, esta última constituye la espina dorsal de toda su obra, que culmina con la elaboración de la racionalidad comunicativa, en donde ensaya las posibilidades de una racionalidad ampliada de carácter dialógico.

La oscilación entre dos tipos de racionalidad —la analítico-positivista y la dialéctica— enfrenta a los primeros teóricos críticos con los representantes del positivismo. Al percatarse de la falta de fundamento normativo de la Teoría Crítica, Habermas propone la sustitución del paradigma de la Filosofía del Sujeto por el de la intersubjetivi-

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 256.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 281.

⁶² *Ibidem.*, p. 194.

dad⁶³. Gracias a esto ha conseguido ofrecer una sociología esperanzada, alejándose de la búsqueda de lo trascendental a la que estaba abocado Horkheimer⁶⁴. En la encrucijada de la modernidad, en la que se enfrenta la razón negativa con la analítica, las propuestas de Habermas constituyen una síntesis o explicación racional de la modernización sin la imperiosa exigencia de tener que tomar partido, al menos teóricamente⁶⁵. Quizá sea esta la contribución más novedosa e importante de sus planteamientos.

La historia de la “razón escindida”, tal y como la denomina Habermas en términos hegelianos, comienza con el racionalismo. En su vertiente filosófica, el cientificismo se construye sobre un concepto unívoco y parcial de la razón y de la ciencia. Sin embargo, aún como antítesis a la Teoría tradicional, el positivismo comparte con ella la actitud contemplativa y el objetivo de desentrañar la estructura permanente y cognoscible de lo real. Pero no comparte el sentido práctico que buscaba la primera⁶⁶: se anula la prescripción de conductas, se eliminan las consecuencias que para la praxis pudieran derivarse de la observación científica; la ciencia “ya no forma”, simplemente describe⁶⁷.

Con el objetivismo, los hechos naturales aparecen como objetos puros del pensamiento científico, con una existencia aislada, sin que exista ninguna instancia relevante que una sujeto y objeto, descartando cualquier sistema de referencia precientífico: al profesional de la ciencia lo que le interesa es la objetividad de los estados de cosas⁶⁸. En esta misma línea, el positivismo generaliza la actitud y el tratamiento científico a otros campos del saber que no

⁶³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I, cit., p. 497.

⁶⁴ Vid. F. VALLESPÍN (ed), *Historia de la Teoría Política*. Vol. VI (Madrid, Alianza, 1995), p. 239.

⁶⁵ Políticamente, Habermas se ha ido alejando de los círculos marxistas que frecuentaba en sus años de estudiante. Sus posturas han ido, con el paso del tiempo, moderándose, aunque siempre ha sido una voz prudente.

⁶⁶ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, cit., p. 163.

⁶⁷ “Lo que antaño debía constituir la eficacia práctica de la teoría queda ahora sujeto a prescripción metodológica. La concepción de la teoría como proceso educativo se torna apócrifa” Idem.

⁶⁸ Ibídem., p. 168.

comparten la misma naturaleza que los hechos físicos. Se privilegia el método científico-natural como único criterio admitido de cientifidad y conocimiento. Fuera de la ciencia no existe ya saber⁶⁹. No en vano, las demás disciplinas adoptan a lo largo del siglo XIX y XX la Metodología de las ciencias naturales. Pero este exclusivismo científico fue superado a finales del siglo XIX. En su virtud, como apunta Habermas, las ciencias histórico-hermenéuticas y con ellas las ciencias sociales, no logran resistir ya la comparación con los hechos del mundo físico-natural sin perder la esencia propia de los hechos históricos, que constituyen su objeto propio: una Historia meramente descriptiva de acontecimientos pretéritos no es historia. “El historicismo se ha tornado en el positivismo de las ciencias del espíritu”⁷⁰.

Uno de los aciertos de Habermas, como veremos, es haber descubierto la contextualización del saber científico, político y crítico con su teoría del interés cognoscitivo. El interés para nada pervierte las exigencias de imparcialidad. Antes bien, facilita la justificación epistemológica de aquellas parcelas de conocimiento con fines y metodologías diferentes a las empírico-analíticas. El interés técnico guía el conocimiento de las ciencias nomológicas⁷¹; esto reitera la concepción de la modernidad explicada en términos de racionalización, es decir, la imposición de una mentalidad científico-instrumental, fruto del predominio positivista porque “una autocomprensión positivista en las ciencias nomológicas tiende más bien a sustituir la acción ilustrada por el control técnico”⁷². Las consecuencias de una racionalidad parcial son más amplias; entre otras cosas, desprestigia la racionalidad de la praxis, como vimos que ocurría en Weber. “La dimensión en la cual los sujetos

⁶⁹ J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, cit., p. 30. Habermas caracteriza al pensamiento positivista por su identificación del conocimiento con la ciencia. En *Conocimiento e Interés* se propone reconstruir la prehistoria del positivismo y lo caracteriza como “el renegar de la reflexión”, p. 9.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 162.

⁷¹ *Ibidem.*, p. 170. Para una exposición detallada del concepto de interés y la crítica exhaustiva del positivismo en Habermas remito al capítulo III.

⁷² *Ibidem.*, p. 179.

pueden llegar al entendimiento racional y mutuo sobre objetivos y fines, es así entregada a la oscuridad de la mera decisión entre el sistema de ordenaciones cosificadas de valor y el poder irracional de la creencia”⁷³.

El debate en torno al positivismo es uno de los capítulos más importantes de la Historia de la Filosofía y quizá también uno de los más duraderos, pues aún hoy día se notan sus últimos coletazos. Entre las diferentes soluciones aportadas, Habermas estudia la que ensayó E. Husserl en el marco de sus reflexiones sobre la crisis de las ciencias europeas⁷⁴. Husserl elabora una teoría pura como intento de solventar las dificultades ocasionadas por el vacío sobre el que se fundan las construcciones positivistas; es necesario, advierte, admitir la existencia de un mundo precientífico y de una subjetividad que otorgue sentido a la realidad, eliminando, aparentemente, el objetivismo; aunque no incide en lo que Habermas considera más importante: la pérdida irremisible de la praxis⁷⁵. En efecto, la propia denominación de la teoría husserliana —Teoría pura— se mantiene en la línea habitual de descrédito del nexo que permite la imbricación entre teoría y praxis: el concepto de *interés* como guía del conocimiento. Únicamente admitiendo la existencia de los intereses puede hacerse frente a la conciencia restringida de la corriente positivista y fundamentar así una crítica que destruya su radical objetivismo⁷⁶.

EL RESCATE DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Nos equivocariáramos si simplemente concibiéramos el rescate de la razón práctica en Habermas desde la pers-

⁷³ *Ibidem.*, p. 180.

⁷⁴ Como señalaba Husserl una de las causas de la crisis de las ciencias proviene de la pérdida de lo real. Citado por D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, *cit.*, p. 50.

⁷⁵ *Ciencia y técnica como ideología*, *cit.*, pp. 164-166. Es preciso señalar que el reconocimiento de Husserl de un mundo de la vida (*Lebenswelt*) anterior al saber científico es utilizado por Habermas, aunque con diferente sentido.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 180.

pectiva ética. La unión de la teoría con la praxis tiene en su obra inicial un sentido eminentemente social, lo que puede explicarse si se tienen en cuenta las influencias marxistas que recibe⁷⁷. Esta óptica sociológica ha sido observada, ente otros, por Kolakowski, resaltando que Habermas “se interesa por la vuelta a la idea de praxis como distinta de la técnica, esto es, recuperando el concepto de razón consciente de sus funciones prácticas, no sometida a fines impuestos ‘desde fuera’, sino abarcando de algún modo fines sociales en virtud de su propia racionalidad. Con ello busca una facultad intelectual que pueda sintetizar la razón práctica y teórica, capaz de identificar el sentido de los objetos y que no quiera ni pueda ser neutral con respecto a los fines”⁷⁸. Ello significa que el interés de la praxis como racionalidad puede comprenderse mejor dentro de los análisis más amplios derivados de una Teoría de la Sociedad, una vez realizadas ya las críticas y los diagnósticos de las Sociedades del capitalismo tardío. En efecto, la dilucidación de las posibilidades de construcción de una Sociedad posmoderna —reflexiva y emancipada— será el móvil propulsor de todas sus investigaciones⁷⁹. De ahí su inapelable oposición al positivismo y a sus consecuencias sociales. Es ésta también una de las maneras de encuadrar a Habermas dentro de una tradición alemana —alemana en sus inicios, pero que después se extiende globalmente—, que reivindica la existencia de un espacio político en términos de praxis clásica⁸⁰. Sin duda en esta línea habrá que entender también la obra que alcanza la

⁷⁷ En Marx el concepto de “praxis” posee un sentido antropológico y social más que ético, como se entendía tradicionalmente. El hombre es en esencia actividad creadora, pero reduce su transformación al medio “trabajo”. Vid. H. CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tse-Tung* (Madrid, Tecnos, 1965), p. 48. Habermas es consciente de que la crítica para tener tal carácter ha de tener un fin eminentemente social, cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, cit., pp. 29-31.

⁷⁸ Cfr. *Las principales corrientes del marxismo*, vol. III: *La crisis*, cit., p. 375.

⁷⁹ Ver sobre ello, *Conocimiento e interés* (Madrid, Taurus, 1982). En el prólogo, señala Habermas la necesidad de la Teoría del conocimiento como paso previo a la Teoría de la sociedad. Cfr. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, cit., pp. 44-45.

⁸⁰ Vid. J. HABERMAS, *Teoría y praxis*, cit.; también, H. ARENDT, *La condición humana*, cit., *passim*.

cumbre de la producción habermasiana: la *Teoría de la acción comunicativa* y la fundamentación de las cuestiones prácticas sobre la base contingente del diálogo. Sin ánimos de ser exhaustivos, podríamos señalar que son innegables los paralelismos y las comparaciones con la Teoría política clásica, tal como aparece formulada por Aristóteles: el hombre es un animal político en la medida en que es capaz de lenguaje y de acción (*praxis* y *lexis*). Lo cierto, sin embargo, es que este es el único camino posible, a juicio de Habermas, para la construcción de una Sociedad realmente humana. Sólo de esta manera es posible entender la importancia que la teoría y la praxis tienen como categorías fundamentales de su Teoría de la Sociedad.

Finalmente, la teoría de la racionalidad comunicativa posibilita no sólo el restablecimiento de la quiebra característica de la modernidad, sino la construcción de una racionalidad común a lo teórico y lo práctico, basada en la búsqueda cooperativa de la verdad especulativa y práctica, porque el fin de ambas es el mismo: “una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento (o del rechazo) de pretensiones de validez susceptibles de corroboración discursiva”⁸¹.

En los primeros ensayos sobre la conjunción de teoría y praxis la obra habermasiana se encuentra repleta de referencias hegelianas: “La unidad de la razón teórica y práctica es, pues, el problema clave de las modernas interpretaciones del mundo, que han perdido su condición en cuanto imágenes del mundo”⁸², ya que, en etapas anteriores de la evolución social, las cosmovisiones mediaban entre teoría y praxis. La actitud de la Filosofía contemporánea debería estar dedicada a superar esta escisión con la fuerza unificante de la autorreflexión: “La misión sublime de la Filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo,

⁸¹ J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, cit., p. 180. Para la exposición detallada de la racionalidad comunicativa remito al capítulo VIII.

⁸² J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1981), p. 20

contra la autonomización ideológica”⁸³ pues en la autorreflexión se engendra la unidad de la razón teórica y la razón práctica⁸⁴. Y es que a la labor filosófica le incumbe en concreto la tarea de disolver la ‘doble irracionalidad’⁸⁵ contemporánea que, de un lado, se deriva de la concepción científica del positivismo y, de otro, del entendimiento tecnocrático de la política.

Los reduccionismo antropológicos y las visiones mecanicistas de la Sociedad se remontan a autores del XVIII y condicionan los inicios de la Sociología positivista por obra de H. Saint-Simon y A. Comte. Pero también Marx ha influido en el devenir de las Sociedades actuales⁸⁶. Sin embargo, Habermas se muestra en ocasiones demasiado ambiguo a la hora de reconocer la herencia negativa del marxismo⁸⁷.

En el ensayo de 1967, intitulado “Trabajo e Interacción” Habermas adelanta algunos perfiles, aunque incompletos, de esos dos ámbitos de la vida humana a los que Marx prestó atención. Pero a la vez pone de manifiesto la descompensación evolutiva del desarrollo del trabajo (avances científico-técnicos), que lleva a la implantación de una Sociedad tecnológica, y el sinuoso camino recorrido por la interacción. De hecho, una organización político-social, con una exclusiva base técnica, manipula en su propio beneficio las relaciones entre los individuos y la sociedades de masas. Habermas parece achacar a Marx que, aunque reproduzca las categorías hegelianas con los nombres de “fuerzas de producción” y “relaciones de producción”, reduzca la producción de la vida social a trabajo, lo que con-

⁸³ Ibídem., p. 53.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, cit., p. 33.

⁸⁶ En este sentido, la Teoría Crítica de Horkheimer niega la influencia del marxismo en las decepcionantes sociedades actuales. A su juicio, la masificación e industrialización es uno de los efectos directos de los regímenes liberales. La misma procedencia liberal tendrían el fascismo y nacionalsocialismo: el burgués, viene a decir en *Dialéctica de la Ilustración*, es ya un fascista en ciernes.

⁸⁷ Del mismo modo el acierto de Habermas ha sido aplicar la Teoría crítica también al marxismo, no proponiendo ni una “restauración” ni un “renacimiento”, sino una reconstrucción. Vid. *La reconstrucción del materialismo histórico*, cit., p. 9.

dujo finalmente al predominio de la acción instrumental como la forma de constitución propiamente humana⁸⁸. No en vano fue el derrumbe de las previsiones marxistas, es decir, la comprobación de que, por su propia suerte, el desarrollo inmanente de la historia no conduce al reino de la libertad, lo que ha puesto en contradicción el progreso continuado de las posibilidades técnicas con los débiles avances práctico-comunicativos, en definitiva, con el trabajo y la interacción: “*La emancipación con respecto al hambre y la miseria no converge de forma necesaria con la emancipación respecto a la servidumbre y la humillación*, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción”⁸⁹.

Habermas se siente deudor de las intuiciones marxistas, como ejemplifica el empleo continuado que hace de algunas categorías acuñadas por Marx. Ahora bien, frente a la dualidad de fuerzas productivas y relaciones de producción, Habermas utiliza la tríada que el Hegel de Jena concibe en el proceso dialéctico de formación del yo: trabajo, lenguaje e interacción. Y es que para Habermas el desarrollo de la personalidad humana ha de formarse armónicamente en el medio cognitivo-instrumental, ético-moral y lingüístico⁹⁰.

Marx distinguía dos aspectos en la realidad: uno de carácter pasivo, la interacción que se consolida formando el marco institucional de las Sociedades; y otro, el activo, que se desarrolla en la progresiva adquisición de competencias instrumentales conformando subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Al mismo tiempo, el desarrollo histórico se mueve, a juicio de Marx, por la voluntad y por la consciencia. Aquí radica, según entiendo, el núcleo de la ambigüedad en el enjuiciamiento habermasiano sobre el marxismo. Porque en ocasiones advierte de que la realiza-

⁸⁸ Para Marx el hombre se autoconstituye por el trabajo, esto es, gracias a la acción instrumental. La antropología marxista es, pues, también reduccionista.

⁸⁹ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, cit., p. 51. Para explicar esta evolución asimétrica Habermas introduce el concepto de “progreso dialéctico” Vid. *Infra*.

⁹⁰ Cfr. *Reconstrucción del materialismo histórico*, cit., pp. 57-233.

ción de la Historia debe entenderse desde la óptica de la praxis sociopolítica⁹¹, sin caer en veleidades tecnocráticas. Pero en otros lugares de la misma obra acusa a Marx de equiparar la praxis, que debería surgir de la opinión pública política, con la capacidad de disposición técnica acompañada por el éxito⁹². Esta última consideración puede constituir una imputación de responsabilidad al marxismo en el predominio de la mentalidad científico-técnica positivista, imputación que no es exclusiva de Habermas⁹³ y que coincide, a mi juicio, con la primera posición adoptada por éste en su ensayo “Trabajo e Interacción”⁹⁴.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO AMPLIO DE RACIONALIDAD Y SU VERTIENTE COMUNICATIVA

Comencemos señalando que Habermas no está de acuerdo ni con la racionalización funcional de Weber, ni con la estricta concepción ideológica de la ciencia y la técnica propuesta por Marcuse. Con intención de explicar de manera global la modernidad —inmersa en la ‘doble racionalidad’, la positivista y la tecnocrática⁹⁵—, Habermas reformula y completa el concepto de racionalidad y acuña inicialmente dos categorías que pueden considerarse el germen de otras categorías, que vertebrarán su obra futuro⁹⁶. Nos referimos a una primera elaboración, aunque sea a título indicativo, de *Mundo de la vida social* (*Soziale Lebenswelt*), o *El mundo social humano y Sistema*. Como

⁹¹ Ibídem., p. 104.

⁹² Ibídem., p. 124.

⁹³ Vid. H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 97 y ss. A juicio de Arendt, Marx redujo todas las actividades de la condición humana a las propias del *animal laborans*, pero confundió esta última categoría con la del *homo faber*, igualando así labor y trabajo (p. 114).

⁹⁴ Raúl Gabás critica que Habermas centre su crítica en el concepto marxista de trabajo, porque éste no tiene el sentido tradicional de dominación sobre la naturaleza; más bien, como ocurre con Marcuse, “trabajo” significa simbiosis cognoscitiva con el mundo físico-natural. Cfr. J. Habermas: *Dominio técnico y comunidad lingüística*, *cit.*, p. 148. Aun cuando esto fuera cierto, no deja de ser arbitraria esta interpretación antropológica.

⁹⁵ J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, *cit.*, p. 33.

⁹⁶ Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, *cit.*, p. 68.

Habermas no adopta la visión escindida y parcial de una evolución social predeterminada por un único factor, al configurar estas dos categorías puede concebir el nacimiento de la modernidad en función de dos ámbitos: de un lado, la racionalización de la actividad productiva, en el marco de lo cognitivo-instrumental (ámbito del sistema, trabajo, acción instrumental); de otro lado, la racionalización de las estructuras normativas (interacción, racionalidad comunicativa, mundo de la vida).

Frente a la determinación histórica de la ciencia y la técnica, Habermas advierte de que, con estos presupuestos, sólo es posible imaginar un único camino que conduzca a la emancipación humana: ésta dependerá de un cambio estructural en la ciencia. Con ello se pondría fin al círculo funcional de opresión —legitimación, rompiendo la diabólica dinámica de un encadenamiento humano en aparente libertad: “no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas”⁹⁷.

Pero Habermas señala la existencia de algunos inconvenientes insalvables. El proyecto debería corresponder a la especie humana en su conjunto, a fin de evitar que sucumba a unas críticas similares y salvar de la acusación de hipocresía a las soluciones de Marcuse⁹⁸. Para cerciorarse de las posibilidades de este empeño titánico, Habermas emprende un estudio antropológico de la técnica. Tomando como punto de partida las contribuciones de A. Huelen, considera que los esquemas de la mentalidad técnica tienen una relación directa con la satisfacción de las necesidades humanas y, a través de una reconstrucción de su Historia, se percata de que ésta puede entenderse como una sucesiva objetivación instrumental de funciones específicamente humanas radicadas en el organismo; de esta manera, una mirada retrospectiva a los logros científico-técnicos humanos demuestra que, gracias a ellos, el ser humano va relevando sus propias funciones, descargándose así de las necesidades.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 59.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 61.

En este mismo sentido es decisiva también la influencia del Hegel de las *Lecciones de Jena*. El “yo” humano se encuentra sometido a un proceso de formación. Como indicaba Marx, la satisfacción de las necesidades mediante el trabajo, guiado por la acción instrumental, propicia la creación de instrumentos técnicos que ligan lo universal (el propio instrumento, donde queda sedimentada la experiencia) con lo particular (la necesidad individual y concreta)⁹⁹. La elaboración, unos años más tarde, de la teoría de los intereses tiene un vínculo especulativo muy estrecho con este tema. Los intereses constituyen en la obra habermasiana un intento de adentrarse en el estudio de la estructura científico-técnica y también del conocimiento humano en general. A su juicio, la ciencia empírico-analítica determina la apertura de lo real “bajo el interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados”¹⁰⁰.

Llegados a este punto son sumamente importantes dos observaciones. La primera se refiere al estatuto epistemológico que Habermas otorga a los intereses —asunto que, por otra parte, ha sido uno de los objetos de sus críticos—. Con la atribución de cualidades cuasi-transcendentales, Habermas acaba adscribiéndoles un estatuto necesario, lo que estaría en contradicción con la propuesta de Marcuse que entiende la ciencia y la técnica con carácter histórico y contingente¹⁰¹. En segundo lugar, el reconocimiento explícito de otros intereses u otras perspectivas de acercamiento a la realidad (interés práctico, interés emancipativo), matiza el alcance de una crítica total a cualquier posición científica. A la par permite moderar el predominio de las ciencias empírico-analíticas, teniendo en cuenta la existencia de otro tipo de campos igualmente científicos.

Por todo ello Habermas rechaza en principio los planteamientos de Marcuse. Al haber ahondado en el intrínse-

⁹⁹ *Ibidem.*, pp. 28-29.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 170.

¹⁰¹ *Ibidem.*, pp. 174-176.

co emparejamiento que se descubre entre estructura científica y constitución humana, no puede menos que señalar que “si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlado por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del *trabajo*, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo”¹⁰². Por consiguiente, un cambio revolucionario en la ciencia y la técnica conllevaría una transformación también del hombre. Quizá sea este nuevo sujeto histórico el que, en la mente de Marcuse, sostendría una construida Sociedad racional y libre en una era postecnológica¹⁰³.

Como se puede observar, Habermas se mantiene dentro de una línea de moderación y en un marco socio-antropológico, lo que le aleja un poco de la tradición frankfurtiana. Frente a un Marcuse, quien como Horkheimer y Adorno¹⁰⁴, vilipendia sin excepciones a la ciencia y a la técnica en sí mismas, así como sus contribuciones, también como Horkheimer y Adorno, Habermas acepta y califica su estructura de necesaria¹⁰⁵: “se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica: lo mismo en el caso del progreso científico-técnico, tampoco para la función de la ciencia es posible encontrar un sustituto que fuera ‘más humano’ ”¹⁰⁶.

Sin embargo, es posible hacer, en base a sus otras obras, una interpretación más moderada de Marcuse, señala el propio Habermas. En realidad, el primero parece

¹⁰² Ibídem., p. 62.

¹⁰³ Cfr. *El hombre unidimensional*, cit., p. 281.

¹⁰⁴ Cfr. *Crítica de la razón instrumental y Dialéctica de la Ilustración*, cits.

¹⁰⁵ También Raúl Gabás señala esa diferencia entre Marcuse, Horkheimer y el propio Habermas. Éste no se dirige contra la racionalidad instrumental, sino que critica el uso desmedido de la misma. Cfr. *J. Habermas: Dominio técnico y comunicación lingüística*, cit., p. 40.

¹⁰⁶ Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, cit., p. 63.

apuntar a un cambio de actitud frente a la naturaleza, cambio más realista que el antes descrito¹⁰⁷. Pues “la reconciliación” con una naturaleza expoliada es una de las constantes en la obra de los frankfurtianos, que continúan, en este sentido, la corriente idealista y romántica¹⁰⁸. Se requeriría, por tanto, una “comunicación fraternal” con la realidad físico-natural en lugar de una siniestra explotación. Pero, como sostiene Habermas, esto sólo es posible si se logra primero modificar la comunicación entre los hombres —recuperación de la interacción—, también sometida a la coacción social derivada de su cosificación¹⁰⁹. Con todo, la naturaleza exterior, de la que los hombre se apropiaban gracias a los procesos de aprendizaje, puede ser reconocida como un interlocutor posible para el ser humano a través del descubrimiento de su subjetividad, constituyéndose frente a ella como sujetos¹¹⁰.

En definitiva, en lugar de elaborar una ciencia y técnica sustitutivas de las existentes, Habermas prefiere enlazar las propuestas de Marcuse con la urgencia de encontrar una estructura alternativa a la acción instrumental. Este hallazgo le permitirá reconocer los derechos cognoscitivos de otro tipo de saberes diferentes a los científicos o, mejor dicho, a los que el positivismo considera científicos. De este modo relaciona lenguaje y acción, determinantes de expectativas recíprocas de comportamiento entre los ciudadanos. Finalmente considera que éste es un camino fructífero para la recuperación de la praxis, lo que le lleva a mostrarse de acuerdo con una de las prognosis fundamentales de Marcuse: el problema de las Sociedades contemporáneas no es esencialmente la tecnificación de las estructuras y ámbitos sociales; es un problema de vacía-

¹⁰⁷ Ibídem, p. 62.

¹⁰⁸ R. GABÁS, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, cit., p. 37. También para aproximarse a las semejanzas en la concepción de la naturaleza puede consultarse las obras poéticas de Novalis (especialmente *Discípulos en Saís*, donde afirma que sólo es posible comprender a la naturaleza si se la concibe como ser humano) o de Johann Ch. F. Hölderlin.

¹⁰⁹ Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, cit., p. 62.

¹¹⁰ Ibídem., p. 63.

miento de la praxis, una cuestión que por afectar a los fines, se revela como esencialmente política¹¹¹.

LA CATEGORIZACIÓN DEL ACTUAR HUMANO EN TRABAJO E INTERACCIÓN

Siguiendo las dualidades tradicionales de la Sociología contemporánea, Habermas introduce una categorización novedosa. Con el objeto de concretar las categorías utilizables, se remonta a las explicaciones iniciales sobre trabajo e interacción, entendidas como factores explicativos de la evolución social. Pero la distinción de categorías no va a fundarse directamente sobre ellas, sino que lo hará sobre diversos modos de racionalidad latentes en el actuar humano. Habermas explica su propósito señalando que “he tratado ya de fundamentar (se refiere a su ensayo *Conocimiento e Interés*) que los conceptos holísticos como actividad productiva y praxis requieren su descomposición en los conceptos fundamentales de acción comunicativa y racional-teleológica, al objeto de evitar que mezclemos los dos procesos de racionalización que determinan la evolución social: la racionalización de la acción no repercute tan sólo sobre las fuerzas productivas, sino también, de forma independiente, sobre estructuras normativas”¹¹². En efecto, con la reducción en acciones de esos conceptos más amplios se evitan las confusiones y aclara los ámbitos precisos de evolución de cada tipo de racionalidad. Como afirma Margarita Boladeras, “la realidad a la que Marx aludía con los conceptos de trabajo y relaciones de producción queda ahora desplegada por Habermas en tres tipos de acción: instrumental, estratégica y comunicativa, con reglas específicas y diferenciadas”¹¹³.

Para calibrar la importancia que en la obra de Habermas posee la categoría de la interacción¹¹⁴ hay que tener en

¹¹¹ Ibídem, pp. 64-65.

¹¹² Cfr. *La reconstrucción del materialismo histórico*, cit., p. 32.

¹¹³ Cfr. *Comunicación, ética y política* (Madrid, Tecnos, 1996), p. 23.

¹¹⁴ Hemos considerado oportuno, a fin de facilitar la exposición, no incluir ningún comentario sobre la categoría “trabajo”, ya que es suficientemente conocida y hemos hecho alguna alusión a lo largo del artículo. Nos limitamos a lo que

cuenta que ésta constituye la intuición fundamental, que le conducirá después a la elaboración definitiva de la Teoría de la acción comunicativa. En realidad, la racionalidad y comprensibilidad de la “interacción” había sido un campo abandonado por la Filosofía contemporánea y, como indica Gabás, el mérito de Habermas estriba en conseguir “la radicación de la racionalidad en la intersubjetividad”¹¹⁵; aunque este mismo autor reprochará que la propia distinción entre ámbito del trabajo y ámbito de la interacción puede acabar disolviendo el primero en la última¹¹⁶.

La acción comunicativa es la racionalidad esquemática en la que Habermas descompone la interacción. Se define como la interacción simbólicamente mediada. Se basa en normas orientadoras de la acción, adoptadas intersubjetivamente y que definen expectativas recíprocas de comportamiento. Su validez sólo se asegura por el reconocimiento general, lo que requiere la comprensión previa de las mismas por los agentes, así como su internalización. El incumplimiento de estas normas determina la imposición de sanciones y castigos¹¹⁷. Al formar las normas sociales, su adquisición atiende a las estructuras de la personalidad; ello significa que dependen funcionalmente del desarrollo de la persona humana, lo que, con la ayuda de las teorías del desarrollo moral, permitirá a Habermas profundizar en los cambios lógico-evolutivos experimentados en este ámbito.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Sin sacar conclusiones precipitadas, conviene advertir antes que estamos haciendo un estudio de una etapa preliminar al Habermas que después queda consagrado con su *Teoría de la Acción Comunicativa*. Primeramente, podría-

es una de las contribuciones más importantes de Habermas: la especial relevancia que concede a la interacción humana.

¹¹⁵ Cfr. R. GABÁS, *op. cit.*, p. 27.

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 246. En realidad, este reproche es el mismo que se puede hacer de Marx, pero a la inversa.

¹¹⁷ Cfr. *Ciencia y técnica como ideología, cit.*, pp. 68-69. *Reconstrucción del materialismo histórico, cit.*, pp. 32-35.

mos señalar que Habermas no es estrictamente un continuador de la Escuela de Frankfurt: ya hemos visto cómo él se declara a sí mismo un superador.

¿Qué es lo que separa a Habermas de la tradición encabezada por Horkheimer? Sobre todo, una formación más amplia. En este sentido, cabe preguntarse si es Habermas, como se autocalifica, “el último marxista”. En ocasiones parece separarse del marxismo acrítico y ortodoxo. Así, en comparación con Marcuse, por ejemplo, las posturas de Habermas son matizadas, rozando lo políticamente correcto. Pero, a nuestro juicio, eso no le separa de algunos postulados preconizados por Marx. En conclusión, el marxismo de Habermas es el único marxismo que, si no se quiere ser acusado de cierto anacronismo, es posible hoy día: un marxismo que se decanta por la socialdemocracia. Esto se evidencia en la apelación a la praxis. Este término, fuera de la Filosofía Moral, es un concepto estrictamente marxista¹¹⁸ y esconde siempre intenciones reformadoras de la sociedad. ¿Es la solución de Habermas la manera más satisfactoria de solventar las diferencias entre teoría y práctica? Al menos es un intento. Resulta, sin embargo, exagerado ensayar un nuevo tipo de racionalidad. Aquí podríamos aludir a la crítica de Rüdiger Bubner. Éste entiende que las categorías de trabajo e interacción modernizan la distinción clásica entre *poiesis* y *praxis*¹¹⁹, pero critica la disolución de estos dos tipos de acción humana en un modelo único de racionalidad, ya que esta postura entronca directamente con el idealismo¹²⁰. En efecto, uno puede terminar preguntándose por qué Habermas, al tiempo que recupera la distinción entre técnica y práctica, no reivindica la armonía clásica de la racionalidad. Con su concepto omniabarcador de racionalidad, la racionalidad comunica-

¹¹⁸ Estamos de acuerdo con McCarthy: Habermas intenta realizar científicamente la crítica al capitalismo tardío, no de enjuiciarlo ética o moralmente. Por eso sus contribuciones oscilan entre la Filosofía propiamente dicha y la Sociología empírica: como Marx, filósofo, economista y crítico de la sociedad. Cfr. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas (Madrid, Tecnos, 1998), p. 414.

¹¹⁹ RÜDIGER BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea* (Madrid, Cátedra, 1981), p. 235.

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 236.

tiva, se disuelve el trabajo en la interacción. Pero también se tiende a teorizar cada vez más abstractamente¹²¹. Habermas echa por tierra la teoría clásica de la praxis y se conforma elaborando una Filosofía práctica teórica¹²².

Ni para Aristóteles, ni para el realismo filosófico —al que Habermas acusa de metafísico, una antigualla en estos tiempos postmetafísicos—, que continúa la tradición tomista, existe una divergencia entre la facultad teórica y la práctica de la razón¹²³. Lejos se encuentran los sistemas filosóficos posmodernos de confeccionar una doctrina coherente y argumentada como la que mencionamos. Pues con ella se resuelven muchos problemas: lo que la facultad teórica de la razón distingue como verdad es, a fin de cuentas, lo que a la voluntad se le aparece como bien. Lo natural en el hombre es expresión de su carácter racional. No existe conflicto entre razón y voluntad. En definitiva, no se da la batalla entre teoría y praxis: ambas recogen caracteres de la razón del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- I. M. BOCHENSKI, *La Filosofía actual* (México, FCE, 1981).
 J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación sobre la técnica* (Madrid, Revista de Occidente, 2002).
 G. M. TOMÁS GARRIDO, *Manual de Bioética* (Barcelona, Ariel, 2001).
 H. ARENDT, *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 2001).
 S. COTTA, *El hombre ptolemaico* (Madrid, Rialp, 1977).
 M. JAY, *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1974).
 A. CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt* (Madrid, Cincel, 1985).
 M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid, Trotta, 2002).
 J. HABERMAS (ed), *Respuestas a Marcuse* (Barcelona, Anagrama, 1969)
 —, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid, Tecnos, 2002).
 —, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid, Taurus, 2000).
 —, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 2003).
 —, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989)

¹²¹ Cfr. T. MCCARTHY, *op. cit.*, p. 305, p. 439.

¹²² *Ibidem.*, p. 247.

¹²³ Cfr. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad* (Madrid, Rialp, 1974).

- , *Ensayos políticos* (Barcelona, Península, 1997 —3ª ed—).
- , *Teoría y Praxis* (Madrid, Tecnos, 2002).
- , *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Madrid, Cátedra, 1999).
- , *Conocimiento e interés* (Madrid, Taurus, 1982).
- , *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1981).
- , *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona, Paidós, 2002).
- , *Tiempo de transiciones* (Madrid, Trotta, 2004).
- H. MARCUSE, *El hombre Unidimensional* (Madrid, Ariel, 2001).
- R. GABÁS, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística* (Barcelona, Ariel, 1980).
- T. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* (Madrid, Tecnos, 1998).
- M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo* (Madrid, Edersa, 1973).
- M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política* (Madrid, Tecnos, 1996).
- M. WEBER, *El político y el científico* (Madrid, Alianza Editorial, 1988).
- , *Economía y Sociedad* (Madrid, FCE, 2002).
- M. HORKHEIMER, *Teoría Crítica* (Barcelona, Barral, 1973).
- M. HORKHEIMER & T. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 1994).
- D. INNERARITY, *Dialéctica de la Modernidad* (Madrid, Rialp, 1990).
- H. G. GADAMER, *Mito y razón* (Barcelona, Paidós, 1997).
- L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo. Vol. II. La crisis* (Madrid, Alianza, 1985).
- H. SCHELKY, *El hombre en la civilización técnica y otros ensayos*.
- C. SCHMITT, *El concepto de lo político* (Madrid, Alianza, 1987).
- F. A. HAYEK, *Camino de servidumbre* (Madrid, Alianza, 1990).
- F. VALLESPÍN (ed), *Historia de la Teoría Política. Vol. VI* (Madrid, Alianza, 1995).
- H. CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tse-Tung* (Madrid, Tecnos, 1965).
- RÜDIGER BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea* (Madrid, Cátedra, 1981).