

«Reflexión» e «historia»: una perspectiva sobre la obra de J. Habermas

La presencia efectiva de la obra de Habermas en la escena de la discusión filosófica actual no parece en absoluto cuestionable; y no sólo como referencia obligada, incluso desde posiciones alternativas, sino también en función de su protagonismo real en polémicas de diverso signo, así como del carácter de apertura a otras opciones, que concede a su aportación una fisonomía verdaderamente peculiar¹. Es probable que aludir a la singularidad de ésta sea casi una trivialidad.

La complejidad de influencias, orientaciones, temas, etc. que se perfilan e interrelacionan en sus textos dificulta, en gran medida, el acercamiento a éstos desde una perspectiva general. Quizá éste pudiera verse favorecido por la consideración de la evolución temática de su pensamiento, por la determinación de posibles etapas en el mismo, por el estudio del grado de integración a algún movimiento o institución o por la presencia concreta de algunos interlocutores. Sin embargo, el asombroso bagaje de documentación que él mismo ofrece y sus múltiples proyecciones permiten descubrir, creo, la permanencia de un proyecto originario que sitúa e individualiza su reflexión sobre la actualidad, sólidamente arraigada a una tradición filosófica: la idea de «razón» que intenta recuperar, integrándola en una teoría crítica de la sociedad que restaure la relación teoría-praxis, aquélla cuya realización apunta desde un planteamiento crítico a la creación de un espacio público de discusión, bajo la

¹ De su intervención en la «disputa del positivismo» (*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin, Luchterhand, 1969) a su incorporación, actual, a la de los «historiadores» (*Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987). De su revisión del planteamiento hermenéutico gadameriano (en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, por ejemplo) a la de aquellas posiciones representativas de la contemporaneidad, en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, etc.

forma utópica del «discurso universal» en una «comunidad ideal», indican esta dirección.

Atendiendo a este proyecto, podría ser de interés el esfuerzo por señalar algún tema cuya radicación en la tradición aluda al horizonte histórico de su discurso, al horizonte en el que surge y se desarrolla su argumentación, en el que piensa distintos problemas, en el que su investigación queda ubicada en un determinado contexto de diálogo con otras posiciones, el horizonte, por tanto, que, en cierto modo, configura las posibilidades y límites de su programa.

Cuando en 1973 Habermas se planteaba «¿para qué todavía Filosofía?»², lo hacía desde la consideración de un ámbito cultural reestructurado en el que ésta no puede ya «concebirse como filosofía; se caracteriza como crítica»: una crítica que, renunciando a las pretensiones metafísicas de fundamentación, se comprende como «filosofía práctica» y recupera, en esta dimensión, los contenidos utópicos, mantenidos en otras tradiciones, bajo la forma de «interés por la emancipación».

Aunque, como es sabido, la alternativa habermasiana para obviar, para dar respuesta a la cuestión que da título a este breve texto, se concretaba en la propuesta de llevar a cabo una «filosofía de la ciencia» que no fuese «cientifista», la caracterización, sin embargo, de la filosofía como «crítica» encierra ya, de manera clara, connotaciones que tal vez no sean sólo resonancias superficiales o circunstanciales: la posibilidad de la «crítica» aparecerá particularmente vinculada a una específica forma de conocimiento, el conocimiento «reflexivo», porque es en la «autorreflexión» cuando la filosofía recupera su «dimensión utópica» propia.

En sintonía con este texto, y no sólo por la relativa proximidad cronológica, en *La reconstrucción del Materialismo histórico*, atribuye a la filosofía una misión determinada, misión que, por otra parte, supone que sólo ella podría realizar y sólo a través de una autorreflexión radical que, unificando la razón teórica y práctica, genere la identidad de la sociedad y, con la recomposición de un contexto práctico-vital, se oponga al objetivismo y a las ideas que se autonomizan ideológicamente de aquél. Es de esta forma como la «reflexión crítica» queda incorporada al «proceso de formación» de la especie:

«La misión más sublime de la filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo, contra la autonomización ideológica, aparente, de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación.

Esta se dirige inmediatamente contra el absolutismo del pensamiento de los orígenes y de la teoría pura, contra la forma cientista en que las ciencias se interpretan a sí mismas y contra la conciencia tecnocrática de un sistema político separado de la base. En esta autorreflexión se engendra la unidad de la razón teóri-

² Habermas, «Wozu noch Philosophie?» en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

ca y de la práctica. Representa el único medio en cuyo seno puede hoy forjarse la identidad de la sociedad y de sus miembros...

Con la descomposición de las religiones modernas, la nueva idolatría de aquellos que se instalan en las superestructuras de sociedades altamente diferenciadas representa un peligro actual.»³

En efecto, en las sociedades «altamente diferenciadas» la razón encuentra una base «quebradiza», ha de situarse, para evitar la «nueva idolatría», en un nuevo contexto, aquel que el desarrollo científico y tecnológico ha configurado a un triple nivel: 1) como fuerza decisiva de producción; 2) como instancia de legitimación en las sociedades en las que ejerce un control sobre la historia a través de la administración; 3) y como exclusivización de un uso de la razón que niega a la reflexión el sector de las cuestiones «prácticas» al absolutizar un ámbito del saber como justificación no sólo de todo conocimiento sino, también, de los comportamientos individuales o colectivos.

En este contexto el «status» de la filosofía parece ser bastante «provisional»: «La filosofía es, por el momento la insustituible administradora (Statthalter) de una pretensión de unidad y universalidad que, sin embargo, o se resuelve científicamente o no se resuelve de ninguna manera»⁴. Por ello, la idea de la filosofía como «Statthalter» derivará, o será completada, con la de «Platzhalter», «vigilante», idea que Habermas desarrolla en la ponencia, en junio de 1981, al Congreso de la Asociación Internacional Hegeliana, en Stuttgart: «La filosofía como vigilante e intérprete»⁵ no abdica, en su provisionalidad, de sus pretensiones: admitiendo la autoridad epistémica de la comunidad que actúa y habla, admitiendo el valor de las formas de discurso filosófico-científico que inauguran nuevas tradiciones de investigación, admitiendo la «abolición» de la filosofía hoy (en la forma «terapéutica» de Wittgenstein, «heroica» de Bataille, o «salvífica» de Heidegger...) conserva su función de «vigilante» respecto a las tendencias universalistas de las ciencias empíricas y actualiza su referencia a la totalidad como «intérprete» del «mundo vital». Incluso renunciando a «resolver problemas», y en este aspecto su referencia explícita es a Rorty, abre a la praxis comunicativa cotidiana aquellas esferas de «cultura de expertos», vinculadas a tradiciones empobrecidas, entre las que la razón se encuentra «dividida».

Desde *Conocimiento e interés*, investigación concebida como «prolegómeno histórico con carácter programático» y encaminada a recoger las dimensiones que quedaron bloqueadas a la reflexión por el positivismo, descubriendo el interés emancipatorio que subyace al conocimiento

³ Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, tr. en Madrid, Taurus, 1981, pág. 53.

⁴ *O. c.*, pág. 57.

⁵ Habermas, «La filosofía como vigilante e intérprete» en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

crítico-reflexivo, este planteamiento, al reaparecer, en distintos registros, apunta al ámbito en el que pensar la función de la filosofía y sus posibilidades de ejercicio, en el que la realización de ésta, con «intención práctica», adquiere distintas formas, pero mantiene su proyecto de filosofía sistemática inicial.

«Reflexión», «crítica»... son, en este sentido, «palabras» que no sólo indican una filiación, sino también, quizá sobre todo, el espacio real en el que su intervención se inserta y adquiere un significado en nuestro «mundo cultural», porque indican el medio en el que su propuesta de dirigir la reflexión a una crítica de la sociedad, que articule los resultados de las investigaciones científicas, se lleva a efecto; un medio en el que es perceptible la fuerte presencia de una tradición de filosofía reflexiva, propiamente «moderna», cuyos problemas centrales, reinterpretados, mantienen una prioridad, especialmente el problema del «sujeto histórico».

Tal vez tenga interés, desde una perspectiva general, señalar alguno de estos temas desde los que el programa habermasiano se presenta como culminación peculiar de la «modernidad», persiguiendo, y encontrando curiosamente, una incidencia y un lugar relevante en aquellas sociedades más sensibilizadas a lo que se ha llamado el «fin» de la misma.

Entre los distintos campos desde los que el problema de la «reflexión» podría enfocarse destaca, en principio, el de la «historia»: es el ámbito en el que se ofrece la nueva configuración de las «contradicciones reales» como objeto de reflexión y en el que el sujeto, a través de ésta, recupera su protagonismo.

La inflexión que la obra de Habermas introduce en la «teoría crítica» de la escuela frankfurtiana, y las progresivas revisiones a las que somete sus planteamientos, parece cifrar, en gran medida, su sentido, en el esfuerzo por restaurar una noción de «filosofía» que impondría una reestructuración de una serie de temas que desde la Ilustración, afirma⁶, se inscriben en el territorio no del todo delimitado de la «Filosofía de la Historia»: la filosofía ha de hacerse cargo de una nueva situación de hecho en la que la desvinculación de la teoría de la praxis y la subordinación consiguiente del dominio práctico al poder técnico determinan la necesidad de acceder reflexivamente a una racionalidad sustantiva.

La razón que «no ha renunciado aún a la voluntad de racionalidad» retoma, en esta perspectiva, el tema del sujeto como «sujeto de la historia» en la medida en que, en ella, el proceso de reflexión converge con el de «liberación». Entre las páginas que dedica a este punto, quizá sean de las más significativas aquéllas en las que alerta del peligro que encierra el hecho de que el desarrollo científico traspase sus «fronteras», imponiendo a la sociedad el nivel de reflexión propio de una «racionalidad tecnológicamente limitada»⁷, por el que se considere dispensada de res-

⁶ Habermas, «Dogmatismo, razón y decisión» en *Theorie und Praxis*, Luchterhand, 1963.

ponder a sus «preguntas prácticas». Es esta, posiblemente, la dimensión en la que la filosofía habermasiana de la reflexión se plantea, de manera primaria, como crítica al «objetivismo»:

«La racionalidad sustantiva, suprimida en aquella forma inocente de toma de partido por la racionalidad formal, revela... una implícita filosofía de la historia. Esta se sustenta en la cuestionable tesis de que los hombres podrán gobernar sus destinos en cuanto que se utilicen técnicas de organización social, de que podrán gobernarlos racionalmente sometiendo a control técnico la aplicación de esas técnicas. Pero esa administración racional del mundo no se identifica con la solución a las cuestiones prácticas históricamente planteadas. No ha de suponerse un continuo de racionalidad entre la capacidad de control técnico sobre los procesos objetivados y el dominio práctico sobre procesos históricos. La irracionalidad de la historia es que la «hacemos» sin ser capaces de hacerla, hasta ahora, conscientemente. La racionalización de la historia no puede ser promovida por el aumento del poder de control instrumental, sino sólo por medio de una etapa superior de reflexión, de la consciencia de los hombres como seres activos que progresa hacia la emancipación»⁸.

La tesis de la irreductibilidad técnica-praxis (trabajo-interacción) encuentra, así, su marco adecuado en la concepción de una razón siempre «interesada» en el doble proceso de supervivencia y liberación, que surge de la praxis vital de la especie humana en su «proceso de formación».

Si estos temas serán ampliamente desarrollados en distintas direcciones⁹, parecen configurar, sobre todo, el contexto de las tesis más básicas de *Conocimiento e interés*: el trabajo teórico que esta obra supone por defender que la autorreflexión es realmente fuerza de emancipación en la historia, que la filosofía se determina como «teoría crítica» de la sociedad, convierten este texto en un insustituible punto de referencia.

Por otra parte, en esta obra, el planteamiento mismo del tema de la reflexión se abre a algunos aspectos que serán fundamentales en investigaciones posteriores:

1) *Conocimiento e interés* se inicia con la revisión del planteamiento lógico-trascendental de Kant, planteamiento con el que la teoría del conocimiento accede por primera vez, dice, «a la conciencia de sí misma y entra en ello en la dimensión que le es propia». Con ello exhibe la radicación de sus investigaciones en esta tradición cuyo origen quedaría confirmado por la determinación de la filosofía como «crítica», puesto que ésta la entiende como dimensión de la racionalidad «omnicompre-

⁷ O. c., 2.ª ed., Frankfurt, 1971, pág. 289 ss.

⁸ O. c., pág. 327.

⁹ Sobre todo en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt Suhrkamp, 1968, pero también en *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, al destacar el protagonismo del sujeto en el progreso del conocimiento «objetivo», en la medida en que éste exige un «acuerdo intersubjetivo».

siva» que, aunque no es capaz de una fundamentación última, se autojustifica reflexivamente.

La autorreflexión crítica, sin embargo, sin desligarse de su origen, obliga a radicalizar, hasta su transformación, el planteamiento trascendental originario: a ello se dirige el capítulo I, a través de la consideración de la lectura hegeliana de Kant y de la metacrítica de Marx, que destaca el aspecto activo de un sujeto que es «la especie humana concreta que reproduce su vida bajo condiciones naturales» y a cuya actividad «corresponde la construcción de un mundo en el que la realidad se somete a las condiciones de objetividad de posibles objetos»¹⁰.

En esta radicalización podría destacarse, pues, desde el tema de la reflexión y de una forma quizá muy simplificada, la incorporación de la «historia» como ámbito de construcción del «sujeto» que, a su vez, implica y reorienta la tematización de éste. La introducción de este aspecto parece organizarse en torno a tres momentos en los que, por otra parte, la reflexión asume una función específica:

a) tomando como referencia la posición hegeliana, Habermas presenta la reflexión como estadio crítico de la razón que, al reconstruir la génesis de su «proceso de formación» incide en la elaboración de su «identidad»: frente a Kant, dice, «Hegel se da cuenta de la opacidad de la conciencia para sí misma... Es necesario reconstruir la génesis que va desde la conciencia natural hasta el punto de vista que provisionalmente tuvo que tomar el observador fenomenológico; es entonces cuando puede coincidir la posición de la crítica del conocimiento con una autoconciencia constituida que se ha hecho consciente de su proceso de formación.»¹¹

Respecto a este tema adquiere singular importancia el texto de 1967, *Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena*, en el que opone a la «vacía identidad» del Yo kantiano como unidad originaria de la conciencia trascendental la idea hegeliana de que «la identidad de la autoconciencia no puede ser entendida como algo originario sino solamente como algo devenido» en un proceso de autoformación que se realiza en tres dimensiones interrelacionadas e irreductibles: lenguaje, trabajo y relaciones éticas (relaciones dialógicas de reconocimiento en el otro)¹².

b) Por otra parte, en el acto de autorreflexión coinciden conocimiento e interés emancipatorio; a este nivel, por tanto, la unidad de razón y uso interesado de la misma sitúa la reflexión en un plano de trascendentalidad: la referencia de Habermas, en este caso, es Fichte:

«En el acto de autorreflexión, el conocimiento de una objetivación cuyo poder estriba tan sólo en que el sujeto no se reconoce a sí mismo en ella como en su

¹⁰ Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pág. 38.

¹¹ O. c., págs. 25-26.

otro, coincide inmediatamente con el interés por el conocimiento, es decir, por la emancipación respecto a ese poder... se realiza la unidad de visión crítica y de emancipación, de comprensión y de liberación... esa unidad de razón y de uso interesado de la razón que Fichte desarrolló en el concepto de autorreflexión. Pero esta autorreflexión no se cumple ya como un acto de un yo absoluto... Desde presupuestos materialistas los intereses de la razón no pueden concebirse ya por vía de una autoexplicación autárquica de la razón.»¹³

En «el cumplimiento de la autorreflexión donde la razón se manifiesta a sí misma como interesada»¹⁴ los intereses aparecen como «orientaciones básicas enraizadas en las condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución del género humano, es decir, en el trabajo y en la interacción»¹⁵: el interés técnico y práctico tienen así un valor constitutivo en la acción instrumental y estratégica y, por tanto, en las ciencias, naturales y humanas; el interés emancipatorio los incorpora como especificaciones suyas, rigiendo el movimiento de autoconstitución de la especie que, a su vez, se realiza como autoconstitución de la razón en la historia del hombre.

c) El marco de trascendentalidad queda, de esta forma, configurado de modo histórico-dialéctico, de manera que la reflexión encuentra aquí un tercer nivel de integración:

«Las condiciones bajo las que se constituye el género humano no son solamente las establecidas por la reflexión. El proceso de formación no es incondicionado como lo es el acto absoluto de autoposición del yo fichteano o como lo es el movimiento absoluto del espíritu. Depende de las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y de la naturaleza objetiva; de las condiciones de un proceso individuante de los sujetos en interacción, por un lado, y, por otro, de las condiciones del «intercambio material» con un entorno que los agentes en interacción comunicativa tienen que hacer técnicamente manejable. El interés de la razón por la emancipación en este proceso de formación, el interés que impregna el movimiento de la reflexión, tiene como meta la realización de esas condiciones.»¹⁶

La crítica del conocimiento, en este sentido, sólo puede llevarse a cabo en la reconstrucción de la historia, y esta reconstrucción integra el movimiento autorreflexivo como forma de recuperación del «sujeto de la historia» como sujeto «histórico-social», cuya identidad se genera en el «trabajo» y la «interacción».

¹² En *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. En *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pág. 45 señala cómo en Hegel el tema de la «identidad» ha de desarrollarse desde el enfoque de la f.^a de la reflexión y cómo esta f.^a del sujeto entraña sus posibilidades de superación.

¹³ *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit., pág. 348.

¹⁴ O. c., pág. 261.

¹⁵ O. c., pág. 242.

¹⁶ O. c., pág. 259.

Al ser la identidad del sujeto una identidad elaborada, puesto que éste llega a la conciencia de sí mismo cuando se hace consciente del acto creativo de la especie que es el «trabajo», el desarrollo de las fuerzas productivas impulsa la fuerza de la reflexión; pero la «historia», objeto de reflexión, no tiene sólo la dimensión de la acción instrumental, sino también aquélla en la que se dan las relaciones de poder que fijan y condicionan la interacción.

2) Esta radicalización del planteamiento crítico kantiano constituye la «teoría del conocimiento» en una peculiar «teoría de la sociedad», en «teoría crítica» que integra la filosofía como «crítica de la ideología»: «La teoría de la sociedad que pretende ser una autorreflexión de la historia de la especie, no puede negar sin más la filosofía. La herencia filosófica se transforma más bien en crítica de la ideología, actitud que determina el método mismo del análisis científico.»¹⁷

El ámbito de la «teoría crítica», sin embargo, queda reorganizado, en la perspectiva habermasiana, al establecerse, precisamente, desde esta particular «reconstrucción reflexiva» de la historia humana. La revisión que introduce en la «teoría crítica» podría, por supuesto, enfocarse desde distintos aspectos, en los que, en cualquier caso, es bastante patente su vinculación a esta tradición de filosofía reflexiva: parece ser, concretamente, el tema de la reflexión el medio a través del cual es más perceptible la presencia de esta determinada «herencia filosófica».

En efecto, el objetivo de *Conocimiento e interés* es, dice Habermas, llevar a cabo una crítica del Positivismo¹⁸; éste significa, fundamentalmente, «negar la reflexión»¹⁹ y es la forma paradigmática de «cientificismo», entendiendo por ello «la fe que la ciencia tiene en sí misma, la convicción de que no podemos comprender por más tiempo la ciencia como una de las formas de conocimiento posible, sino que debemos identificar conocimiento con ciencia»²⁰. En este sentido, su investigación «está ante la tarea de hacer consciente la reflexión que es negada en cuanto tal... es decir (hacer consciente) una dimensión del problema del conocimiento que se ha vuelto irreconocible»²¹.

Si la recuperación del problema del conocimiento se inicia con una crítica al concepto normativo de ciencia presente en el kantismo, la crítica que realiza a la posición de Marx, cuya reflexión a su juicio no alcanza el ámbito de la ciencia y de la técnica por el marco categorial en el que se sitúa, muestra, de alguna forma, la fuerte vinculación del discurso habermasiano a esta tradición. Tal vez un ejemplo significativo de ello sea el parentesco entre su actitud ante la ciencia que, en el capitalismo

¹⁷ O. c., pág. 86.

¹⁸ O. c., pág. 368.

¹⁹ O. c., pág. 9.

²⁰ O. c., pág. 13.

²¹ O. c., pág. 369.

organizado, opera como instancia de control en las acciones estratégicas y, por tanto, como legitimación ideológica, y la crítica al objetivismo fundada en la referencia autorreflexiva a la Lebenswelt, nivel más originario de la praxis de la subjetividad, del Husserl de la *Crisis*, el Husserl que, entendiendo la filosofía como ciencia universal cuya historia revela una razón universal también, muestra la necesidad de una reflexión histórico-espiritual (geistesgeschichtliche) que desenmascare el falso racionalismo inherente a los ideales de «cientificidad».

Ciertamente, con la reflexión sobre el proceso histórico en el que la teoría está inmersa Habermas persigue una acción efectiva en él. Por ello, en el artículo de 1965 del mismo título de la obra tomada como referencia básica²², cuestiona la noción husserliana de teoría porque carece de dimensión práctica al no enraizar la ciencia en la Lebenswelt. Su propuesta es llevar la autorreflexión sobre la unidad conocimiento e interés, de modo que permita pensar una nueva noción de racionalidad en la que se restaure la relación teoría-praxis, en la que la reflexión recupere su fuerza crítica y se realice como movimiento real de emancipación.

La conexión conocimiento-interés incorpora, en este sentido, el tema del «sujeto» en una perspectiva que, respecto a la filosofía crítico-reflexiva tradicional, ofrece un carácter, en cierto modo, ambivalente. Frente a la noción de «teoría» que independiza el mundo y su estructura ante un sujeto, «desinteresado» o «neutral» supone una reivindicación fuerte del protagonismo de éste. Ahora bien, puesto que este protagonismo se efectúa en un proceso de formación colectiva, en el espacio abierto de la praxis, la reflexión no se dirige a las estructuras de la subjetividad, y la crítica no es, en rigor, una crítica a la «razón» sino al amplio espacio humano que es el medio histórico y social. De hecho, las investigaciones habermasianas parecen, de este modo, abrirse en una doble dirección.

Por una parte, al análisis de este ámbito en el que la primacía de la acción técnica y la imposición de determinadas estrategias han producido una despolitización de la opinión pública y una asimilación de la individualidad al sistema que se legitima, así, ideológicamente. Este proceso, particularmente estudiado en textos como *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, aparece, reformulado, en la teoría de la competencia comunicativa que supone, en un nuevo contexto, una recuperación del tema del sujeto y del problema de la interacción. En cualquier caso, en esta perspectiva, la filosofía habermasiana de la reflexión se funde con una teoría de la sociedad, con la pretensión, incluso, de recoger una tendencia vigente en el campo de las ciencias sociales:

«Las teorías clásicas de la sociedad desde Marx y Comte hasta Oppenheimer y M. Weber... que tenían por objeto reflexionar sobre un proceso de formación concebido en términos de sociedad global y reconstruir la situación presente de

²² «Erkenntnis und Interesse» en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, ed. cit.

la acción colectiva... fueron identificadas con ligereza, incluso por sus propios autores, con ciencias empíricas... El funcionalismo de orientación histórica no busca en absoluto informaciones técnicamente utilizables; se guía por un interés emancipatorio, cuyo fin es la reflexión...»²³

Por otra, en esta línea se señala también el replanteamiento de la relación filosofía-ciencia. La reflexión sobre el doble proceso de supervivencia y liberación del hombre no parece ser, ya, exclusiva de la filosofía. Y Habermas alude explícitamente, en este sentido, al auge de la crítica permanente que subyace a la tarea científica²⁴: ésta se integra en un planteamiento abierto no sólo a la crítica sino al diálogo o la colaboración; aunque en éste parece acentuarse su distanciamiento respecto a la tradición de origen kantiano, la presencia de algunas líneas básicas en esta orientación no sólo se mantiene sino que, en las últimas obras, parece resurgir significativamente²⁵:

«El pensamiento filosófico al tener que abandonar su referencia a la totalidad, pierde también su autosuficiencia. El propósito de un análisis formal de las condiciones de la racionalidad no permite abrigar esperanzas ontológicas... ni tampoco las esperanzas que animaron a la filosofía trascendental. Todas las tentativas de descubrir fundamentos últimos, en las que perviven las intenciones de la filosofía primera, han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en la relación entre la filosofía y las ciencias.»²⁶

Por supuesto, la adopción de estas perspectivas ha tenido en la evolución del pensamiento habermasiano una incidencia directa. A este cambio de orientación ha hecho él mismo referencia²⁷ centrándose, sobre todo, en la reconsideración del tema de la autorreflexión, cuyo tratamiento en *Conocimiento e interés*, obra en la que constituye un elemento clave pero de los más problemáticos, entiende que es origen de equívocos.

En *La teoría crítica de J. Habermas*, Th. McCarthy presenta un análisis suficientemente preciso de las ambigüedades en torno a este aspecto²⁸,

²³ *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ed. cit., págs. 306-308.

²⁴ *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit., pág. 370 ss. Habermas se refiere, en concreto, a la obra de Apel, Geigel, Kambartel, Schnädelbach, Tugendhat y Wellmer, a la f.^a constructiva de la Escuela de Erlangen, a la reconstrucción de la historia de la ciencia en Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos y Toulmin, al desarrollo de la f.^a lingüística de Wittgenstein a Searle, etc.

²⁵ Es especialmente significativa la lectura habermasiana del pensamiento francés actual en *Der philosophische Diskurs der Moderne*; el análisis, por ejemplo, del concepto de «poder» en Foucault, como concepto tomado de la «f.^a de la conciencia», pág. 322, podría ponerlo de relieve.

²⁶ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, I, pág. 16.

²⁷ Especialmente en la Introducción a la 2.^a ed. de *Theorie und Praxis* y en el Epílogo a la 2.^a ed. de *Erkenntnis und Interesse*.

²⁸ Th. McCarthy, *La T.^a Crítica de J. Habermas*, tr. M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1987. El autor dedica el capítulo II a la discusión de *Conocimiento e interés*, específicamen-

destacando de forma particular aquellas que se observan en la utilización de este concepto cuando, explícitamente, éste se vincula a la tradición filosófica con la que dialoga:

En efecto, Habermas intenta revitalizar la idea de «crítica del conocimiento», a partir de la discusión del planteamiento de Kant: en este contexto «autorreflexión» significa «reflexión sobre las condiciones subjetivas del conocer, sobre las operaciones sintéticas del sujeto cognoscente»; en esta línea sería en la que valorase las aportaciones de Peirce y de Dilthey. Sin embargo, tomando la noción fichteana de «razón interesada» y apoyándose en la función que Hegel atribuye a la reflexión en un «proceso de formación», pretende establecer un puente entre la crítica trascendental kantiana y la «crítica de las ideologías», en una transformación bastante singular. En este nivel, en el que los puntos de referencia fundamentales son Marx y Freud, «autorreflexión» pasa a significar un modo de liberación reflexiva de «poderes hipostatizados en las estructuras de la acción y del habla», que se realiza sobre un «proceso de formación» específico, el de un sujeto (individual o colectivo) particular, con el fin de orientar su acción.

Al margen de la peculiaridad de las lecturas que Habermas hace de estos autores (que él mismo considera secundarias respecto al interés sistemático que persigue), el concepto de «reflexión», determinándose simultáneamente en el plano trascendental y en el plano crítico de acción concreta en procesos concretos también de «emancipación», parece poner en entredicho la problemática relación entre teoría-praxis, o razón-emancipación, que constituía el eje de las primeras investigaciones y, en cierto modo, conserva sus pretensiones teóricas. Por este motivo se ha convertido en el centro de gran parte de las objeciones a su obra²⁹, objeciones que, al cuestionar la compatibilidad entre ambas determinaciones, están cuestionando, en rigor, las posibilidades mismas de su programa.

La sustitución de la «reflexión trascendental» por la «reconstrucción

te a partir de la pág. 116 se ocupa de las ambigüedades en torno a la utilización del concepto de «reflexión» en el texto habermasiano, en primer lugar por lo que se refiere a su «status antropológico», revisado en textos posteriores, puesto que parecen señalarse como estructuras de la vida humana que dan lugar a las orientaciones cognitivas: trabajo, lenguaje y poder, de modo que la autorreflexión se presenta, pues, como modo de experiencia y acción paralelo a la acción instrumental y la interacción simbólica, en oposición, por ejemplo, a las afirmaciones del Epílogo a esta obra (pág. 400) sobre el «carácter derivado» de ésta, que sólo se realizaría y desarrollaría, por tanto, en condiciones históricamente cambiantes.

²⁹ *Materialen zu Habermas «Erkenntnis und Interesse»*, Frankfurt, Dallmayr, 1974. Sobre todo el texto de Apel, «¿Ciencia como emancipación?», criticando la identificación entre reflexión y «compromiso práctico» así como el de Böhler, «La validez (Geltung) del interés emancipatorio», por ejemplo.

Estas objeciones aparecen comentadas en la obra de McCarthy con cierto detalle (pág. 120 y ss.).

racional» de las condiciones universales del habla y de la acción supone, obviamente, una respuesta, pero sólo relativamente satisfactoria, al menos desde la perspectiva de su posible proyección «práctica»: la reconstrucción sistemática de un marco normativo, si bien permite la colaboración teórica con las ciencias, es la opción por una determinada forma de reflexión, «la nueva forma» que adopta la fundamentación trascendental que, a diferencia de la «reflexión crítica», no implica necesaria y directamente consecuencias prácticas:

«Mis investigaciones en *Conocimiento e interés* adolecen de la falta de distinción entre reconstrucción y autorreflexión en el sentido esta última de crítica. Ha sido después cuando me he dado cuenta de que el uso del término «reflexión», que parte del idealismo alemán, incluye ambas cosas: de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que conoce, habla y actúa, y, de otro, la reflexión en torno a angostamientos... a que a sí mismo se somete un determinado sujeto en un proceso de autoformación. El primer tipo de reflexión adoptó en Kant y en sus seguidores forma de una fundamentación trascendental del saber teórico posible y de la acción moral... esta reflexión ha adoptado también la forma de una reconstrucción racional de reglas generativas o de esquemas cognitivos. El paradigma del lenguaje ha conducido a dicha transformación de planteamiento trascendental.»³⁰

Es probable que la cuestión en torno al posible trascendentalismo de la posición de Habermas y su capacidad de incidencia en la práctica pertenezca, y adquiera un sentido preciso, en un contexto, bastante determinado ciertamente, de discusión filosófica. Y tal vez sea cierto también, como él afirmaba en polémica con Gadamer, que «la sustancialidad de lo históricamente dado no queda intacta cuando es abordada por la reflexión», que «la fuerza de la reflexión se acredita frente a las pretensiones de la tradición»³¹.

En cualquier caso, el planteamiento mismo del tema de la «reflexión» en sus textos muestra una significativa vinculación histórica y apunta, en este sentido, a un fondo de tradición, desde el que podrían pensarse sus aportaciones concretas y la idea de racionalidad que intenta recuperar. En esta perspectiva, la «transformación» de la filosofía trascendental no sólo no sería del todo ajena a los ideales originarios de la misma, sino que representaría, por el contrario y en muchos aspectos, su cumplimiento. El problema de la «reflexión» parece indicar, de este modo, en una dirección cuyo doble significado importaría destacar: al amplio contexto, propiamente histórico-filosófico, desde el que piensa y cuestiona una situación actual de hecho, y al medio específico en el que sus investigaciones se inscriben y en el que encuentran sus posibilidades reales de desarrollo y confrontación.

Carmen REVILLA GUZMÁN

³⁰ *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit., pág. 411.

³¹ *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ed. cit., pág. 284.