

METODOLOGÍA Y NORMATIVIDAD EN LA TEORÍA CRÍTICA. EL JOVEN HABERMAS A LA LUZ DE MAX HORKHEIMER

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE

Universidad de Valencia¹

RESUMEN: el objetivo del presente trabajo es abordar el problema de la metodología y normatividad de la teoría crítica de Jürgen Habermas a través de un estudio comparativo con algunos aspectos del pensamiento de Max Horkheimer. Para ello se rastrearán en primer lugar algunas conexiones tempranas entre los pensamientos de ambos autores; se expondrá a continuación el problema de la metodología en ciencias sociales, tal y como ha sido tratado por Habermas; para leer en tercer lugar la teoría habermasiana sobre los intereses del conocimiento a la luz de la teoría crítica de Horkheimer. En último lugar, se explicitará el cambio en los fundamentos normativos de la teoría crítica acontecido con el giro lingüístico habermasiano.

PALABRAS CLAVE: teoría crítica; normatividad; metodología; Habermas; Horkheimer.

Methodology and normativity in Critical Theory. The young Habermas in the light of Max Horkheimer

ABSTRACT: the aim of this paper is to address the matters of methodology and normativity in Jürgen Habermas's Critical Theory through a comparative study with Max Horkheimer. I first analyses some early links between both authors. Secondly, I approach the issue of methodology of the social sciences. Thirdly, I try to interpret Habermas's theory of cognitive interest in the light of Horkheimer's critical theory. Finally, I make explicit the transformation of the normative foundations of critical theory following Habermas's linguistic turn.

KEY WORDS: Critical Theory; Normativity; Methodology; Habermas, Horkheimer.

INTRODUCCIÓN

Quisiera partir en este trabajo de un presupuesto no siempre compartido por los especialistas en los estudios de teoría crítica: el fin de la teoría crítica, es decir, la autorreflexión social destinada a contribuir a la emancipación de las coacciones estructurales de la sociedad, sólo puede realizarse sobre una base normativa correctamente fundamentada; esto es, apoyándose en unos criterios bien definidos que permitan detectar y corregir formas patológicas de socialización e interacción social². De otra forma el teórico crítico corre siempre el riesgo, ya inasumible para nosotros, de aparecer ante la conciencia de los

¹ La realización de este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación «Diálogos Globales de la Teoría Crítica Actual» (CIGE/2022/164), financiado por la Generalitat Valenciana. Se ha contado asimismo con el apoyo del proyecto de investigación «Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada» (PID2022-139000OB-C21), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación

² Para la noción de «patología social» en la teoría crítica contemporánea véase NEUHOU-SER, F., *Diagnosing Social Pathologies*. Cambridge University Press, 2023.

sujetos oprimidos como ese privilegiado observador en tercera persona *que ha sido ya él mismo emancipado*. La teoría crítica de la sociedad practicada en Frankfurt desde finales de los años veinte ha hecho más o menos explícita esta cuestión esencial en función de las diversas épocas y autores³. Cuando la herencia de la crítica de la economía política era todavía muy clara, es decir, en el periodo que va desde la fundación del *Institut für Sozialforschung* hasta el año 1941, la cuestión de la normatividad tenía que ocupar necesariamente un segundo plano, sencillamente porque la confianza ilustrado-materialista de la teoría marxista de la sociedad, que hacía depender la realización de los ideales burgueses de una superación lineal de las contradicciones dadas en la base económica, dejaba pocas dudas sobre los objetivos y sujetos del cambio —instauración del socialismo y proletariado, respectivamente—. Esta seguridad se desvaneció a comienzos de los años cuarenta, y textos como *Dialéctica de la Ilustración* o *Crítica de la razón instrumental* son el testimonio más impresionante de una autocrítica radical de la razón cuyas bases normativas son ahora más difícilmente explicitables.

Sólo con la irrupción del giro lingüístico en la teoría crítica, que realiza paradigmáticamente Jürgen Habermas con su teoría de la comunicación, el problema de la normatividad se torna explícito. Analizar los tránsitos en los fundamentos normativos de la Escuela de Frankfurt, desde la teoría de la revolución fallida y la teoría del fascismo hasta la teoría de la acción comunicativa, constituye un interesante ejercicio a la hora de repensar, una vez más, la importancia que una teoría crítica de la sociedad pueda tener en la actualidad. Este análisis, que podría emprenderse desde muy diversas perspectivas —desde la relectura habermasiana del materialismo histórico, por ejemplo, o desde la discusión entre Habermas y Marcuse en torno al carácter ideológico de la técnica—, será emprendido aquí desde el punto de vista de las conexiones entre el joven Habermas y Max Horkheimer. Aunque las posibilidades de conectar ambos pensamientos son a su vez múltiples, yo voy a centrarme en una cuestión que, a mi modo de ver, alumbrará particularmente bien el cambio de paradigma mencionado. Me refiero a la relación entre la teoría habermasiana de los intereses del conocimiento, desarrollada a finales de los años sesenta, y las tesis programáticas de Horkheimer en torno a la inexistencia de una teoría pura, es decir, una teoría desconectada de los intereses dictados por la organización social de que surge. Para estudiar esta relación, que refiere más a la *metodología* que a los *contenidos* de la teoría crítica, realizaré en primer lugar un breve recorrido por algunos temas filosóficos que vincularon los pensamientos de Habermas y Horkheimer desde el principio. Tras ello expondré la actitud metodológica que el joven Habermas consideraba adecuada para los propósitos de la teoría crítica; para reconstruir en tercer lugar la teoría habermasiana de los

³ Para un estudio de la Escuela de Frankfurt y su herencia hoy, véase ROMERO-CUEVAS, J. M., «¿Qué queda de la teoría crítica? Material para la discusión». En DANTE RAMAGLIA (Ed.). *La función emancipadora de la crítica*. Teseo, 2024.

intereses cognoscitivos a la luz de la teoría crítica de Horkheimer. Terminaré haciendo explícita la reformulación de los criterios normativos que se deja entrever en las tesis de Habermas.

1. RECEPCIONES TEMPRANAS DE MAX HORKHEIMER EN LA OBRA DE HABERMAS

Los lugares en que Habermas trata más exhaustivamente el pensamiento de Horkheimer son *Teoría de la acción comunicativa* [1981] y *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. En ambos textos Habermas se propone justificar el giro lingüístico introducido en la teoría crítica mostrando las aporías a que se veía conducida la autocrítica radical de la razón expresada en *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*⁴. En una lectura que ha sido duramente criticada por intérpretes posteriores, Habermas se opone aquí a las tesis de Adorno y Horkheimer, recogidas también en cierto modo por el último Marcuse⁵, según las cuales la razón es por principio razón instrumental del dominio⁶. En el marco de una sociedad cuyo progreso técnico había perdido la función emancipadora que Marx le creía inherente, la racionalización social entendida como racionalización cognitivo-instrumental tendía a la configuración de una totalidad falsamente integrada, que recuerda poderosamente al «férreo estuche» de Max Weber.

Bajo la escéptica lectura de Habermas, esta crítica se veía envuelta en la aporética imposibilidad, inherente a una autocrítica de la razón ilustrada, de esclarecer los criterios normativos en que ella misma se basaba. La crítica de la razón instrumental, dice Habermas, se enfrentaba a la irónica tarea de someter a la razón subjetiva, instrumental, a una crítica total desde el punto de vista de una razón objetiva que se consideraba «irrevocablemente destruida»⁷. Una vez abandonadas las esperanzas en el contenido racional de la cultura burguesa, así como en las fuerzas productivas como motor de realización de este contenido, a las que Marx podía aún recurrir, la crítica total de las ideologías se quedaba sin ningún asidero desde el que ejercer la crítica inmanente⁸. Pero dado que la teoría crítica, a riesgo de perder su propia razón de ser, no podía dejar vacío el lugar desde el cual aspirar aún a «rememorar la promesa de una situación

⁴ ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009; Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2010

⁵ MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*. Planeta, Barcelona, 1985.

⁶ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta, Madrid, 2010, Libro I, 431.

⁷ Para esto véase HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989, 89.

⁸ Estas aporías han sido tratadas por diferentes representantes de la «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt. Véase WELLMER, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Ariel, Barcelona, 1979, 54 y 55; DUBIEL, H., *La teoría crítica: ayer y hoy*. Plaza y Valdés, México, 2000, 27-31; OFFE, C., «Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?». En HABERMAS, J., *Respuestas a Herbert Marcuse*. Anagrama, Barcelona, 1969.

social verdaderamente humana»⁹ —es decir, dado que la teoría crítica *sabía* que la crítica contra la corrupción de todos los criterios racionales exigía mantener *al menos un criterio* sustraído a la corrupción—, Adorno y Horkheimer se vieron obligados a emprender el difícil camino de una búsqueda del impulso crítico *más allá del concepto*. En semejante tentativa, tal es la conclusión a la que llega Habermas, no pudieron sino limitarse a sugerir, sin explicar, cierto concepto de verdad, puesto que tal explicación requeriría «apoyarse en una razón anterior a la razón (que por hipótesis es instrumental desde el principio)»¹⁰. En este peculiar pesimismo que se niega a sí mismo la fuerza liberadora que la razón había perdido era compensada con una innegociable resistencia a toda pérdida de esperanza. Y es en esta esperanza donde ve Habermas la «grandeza» de Adorno frente a la deriva posmoderna.

Frente al insólito conformismo con que el pensamiento posmoderno ha renunciado a la posibilidad de proseguir el proyecto ilustrado, en Habermas, que sin duda toma el impulso crítico-inmanente de los viejos frankfurtianos, la crítica de la razón ha de conducir a la formulación de un concepto más complejo de racionalidad —la llamada racionalidad comunicativa—, cuyas estructuras pueden constituir aún una barrera contra las distorsiones sistemáticas. Las antiguas especulaciones en torno al carácter total del dominio dan lugar en la nueva teoría crítica a una visión empírica, desde el punto de vista del participante, de las relaciones aún no totalmente alienadas entre sistema y mundo de la vida.

Esta comprensión dual de la sociedad apresa la modernización como un doble proceso de intensificación de la complejidad sistémica y racionalización del mundo de la vida¹¹. Dado que los dos subsistemas surgidos con el desarrollo de la sociedad moderna, es decir, el capitalismo industrial y el Estado constitucional, tienden a expandir sus imperativos más allá de esos mismos ámbitos de acción formalmente organizados, Habermas puede señalar todavía, como Marx, Weber y Horkheimer, y a diferencia de Parsons y Luhmann, el *carácter contradictorio* del proceso de racionalización. Es decir, Habermas puede emitir su diagnóstico sin renunciar a la crítica: «la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que [...] puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida»¹². Sobre la base normativa de una racionalidad más amplia, Habermas actúa todavía como un teórico crítico de la sociedad; es decir, ofrece un diagnóstico interdisciplinar de la sociedad capitalista desarrollada destinado a alumbrar los elementos estructurales que paralizan determinados procesos emancipatorios, procesos

⁹ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., Libro I, 430.

¹⁰ *Ibidem*, 435.

¹¹ La racionalización del *Lebenswelt* ocupa aquí un lugar evolutivamente trascendente. Para esta tesis véase HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid, 1992.

¹² HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., Libro I, 393.

emancipatorios cuyo sustento normativo se encuentran inmanentemente enraizados en la sociedad criticada

Otro de los puntos de (des)encuentro entre los pensamientos de Habermas y Horkheimer se encuentra en la Introducción a la obra *Teoría y praxis* [1963]. Habermas esboza aquí una comprensión propia de la teoría crítica, cuyo antecedente primero localiza en el materialismo histórico. La peculiaridad del materialismo histórico reside en la posesión de una doble reflexividad: se conceptualiza lo mismo el proceso de génesis de la teoría, esto es, las condiciones bajo las cuales surge revestida de ciertos intereses, como su proceso de aplicación, es decir, la praxis destinada a subvertir las instituciones dadas. Tras la muerte de Marx, fue Horkheimer el que, oponiéndola a la visión tradicional, reactualizó esta forma de teoría. De acuerdo con el programa original de Horkheimer, cualquier intento de adoptar un punto de vista desinteresado en el terreno de la teoría social desbarata el impulso crítico de la reflexión, pues la reflexión, si quiere conducir a algo más que una perpetuación del orden de cosas dado, debe reconocer siempre su inserción en un contexto marcado por intereses extra-teóricos. Ahora bien, Habermas considera que esta posición permanece todavía presa de la relación sujeto-objeto, propia de la filosofía de la conciencia. Ya en este temprano momento de su pensamiento, Habermas avanza su propia visión de la crítica: «la crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados»¹³. Aunque Habermas reivindica, como Horkheimer, esa forma de teoría que alberga la intención práctica de una ilustración crítico-ideológica sobre opresiones ínsitas en las relaciones sociales dadas, esta ilustración adquiere la forma de una *autoilustración* o *discurso práctico de los afectados*. La crítica concienciadora del observador deviene ahora crítica deliberativa del actor. A diferencia de Marx y la primera Escuela de Frankfurt, los criterios normativos remiten ahora al intento por superar un diálogo o comunicación sistemáticamente reprimido. Naturalmente que esta reivindicación no significa una renuncia al ideal emancipatorio de la teoría. Los procesos de autoilustración generan aquellas condiciones «bajo las cuales puede disolverse la deformación sistemática de la comunicación y realizarse por vez primera un discurso práctico»¹⁴. La lucha política adquiere la forma de un proceso de ilustración universal, que Habermas resume en una frase definitoria de su pensamiento: «la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración sólo hay participantes».

También en el capítulo sexto de esta obra aparecen algunas referencias explícitas a Horkheimer, cuya filosofía queda descrita como una apropiación del marxismo en tanto crítica de la filosofía tradicional. Como puede verse en los

¹³ HABERMAS, J., *Teoría y praxis*. Tecnos, Madrid, 2002, 14.

¹⁴ *Ibidem*, 47.

textos de Horkheimer, la crítica ideológica dejó de dirigirse al mercado como forma de legitimar relaciones sociales opresivas, para apuntar a mecanismos psico-sociales al comienzo de tipo autoritario —racionalización de la miseria apelando a los valores de la *Volksgemeinschaft*— y después más refinados —industria cultural—¹⁵. La teoría del valor devino teoría del fascismo y crítica de la cultura. Aunque es evidente que las salidas reivindicadas por Horkheimer y Habermas tienen poco que ver, es preciso advertir que ambos autores se mueven en el mismo contexto, a saber, en el contexto de una sociedad —capitalismo tardío— que ha conseguido apaciguar la tensión de clases a través de medios ideológicos diferentes a aquellos que operaban todavía en el capitalismo liberal del siglo XIX, es decir, diferentes al derecho formal burgués.

El cuarto lugar en el que cabría rastrear la temprana recepción de Horkheimer en la obra de Habermas es el libro de 1968 *Ciencia y técnica como ideología*¹⁶. Los vínculos se dan, si no me equivoco, en dos lugares diferentes. En primer lugar, en el artículo de 1965 «Conocimiento e interés», donde Habermas anticipa lo que tres años más tarde publicaría como una teoría sobre los intereses del conocimiento. Habermas se reivindica aquí heredero de la teoría crítica que Horkheimer había formulado en 1937 en oposición a la teoría tradicional, entendida como «contemplación del verdadero ser» liberada de todo interés¹⁷. En segundo lugar, en el artículo de 1968 «Ciencia y técnica como ideología», que sirve a Habermas para discutir las tesis de Marcuse sobre la renovación ideológica del capitalismo tardío. Habermas encuentra en este punto una relación entre Horkheimer, Marcuse, Adorno y Bloch, en tanto todos ellos sucumbieron a la ilusoria creencia en una suerte de «resurrección de la naturaleza caída» y en la posibilidad de sustituir el trato instrumental con la naturaleza por un «dominio liberador»¹⁸. Situándose en unas exigencias de emancipación por así decir más *modestas*, Habermas no cree posible evitar las represiones humanas sin persistir a la vez en la explotación de la naturaleza en términos de acción instrumental o trabajo.

El quinto lugar que quisiera mencionar es la obra de 1971 *Perfiles filosófico-políticos*. Ya en la Introducción aparece una referencia a Horkheimer en tanto principal crítico de la comprensión cientificista de la ciencia, una comprensión que «justifica los mecanismos de control tecnocrático y excluye los procedimientos racionales en la clarificación de las cuestiones prácticas»¹⁹. Esta

¹⁵ Para lo primero véanse los artículos publicados en la *Zeitschrift* en la década de 1930. HORKHEIMER, M., *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 2008. Para lo segundo véanse los artículos de los años sesenta. *Sociedad, razón y libertad*. Trotta, Madrid, 2005; *Anhelos de justicia*. Trotta, Madrid, 2000.

¹⁶ No trato en este punto *La lógica de las ciencias sociales* [1967] y *Conocimiento e interés* [1968], lo cual sería cronológicamente lo más coherente, porque los analizaré en detalle en las secciones siguientes.

¹⁷ HABERMAS, J., «Conocimiento e interés». En HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 2010.

¹⁸ HABERMAS, J., «Ciencia y técnica como ideología». En *Ibidem*, 61.

¹⁹ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid, 2000, 31.

confrontación con el positivismo, cuya consecuencia más lamentable encuentra Habermas en la sustracción de los problemas prácticos a una clarificación racional, una de forma paradigmática el pensamiento de Habermas con el de Horkheimer, que había dedicado su *Crítica de la razón instrumental* a analizar el proceso a través del cual la razón quedaba reducida al uso instrumental de «dar con los medios idóneos para fines previamente estipulados»²⁰. En el afán habermasiano por resistir al relativismo, que queda encarnado en su teoría consensual de la corrección normativa²¹, ha encontrado Juan José Sánchez una herencia de la crítica de Horkheimer contra la instrumentalización de la razón, por mucho que dicha crítica no pudiera ser formulada aún en términos de filosofía del lenguaje: «¿no implica la “naturalización” de la razón que Habermas critica aquella misma “neutralización de la razón” denunciada por Horkheimer que conduce a su capitulación ante la injusta realidad?»²².

Habermas dedica un breve capítulo de la misma obra a la figura de Horkheimer. En el primer artículo de la *Zeitschrift*, titulado «Observaciones sobre ciencia y crisis» [1932], Horkheimer anticipaba las líneas de una crítica de la ciencia anticientificista y antimetafísica. Con este gesto se cuestionaba la comprensión objetivista de la ciencia empírica, a fin de desvelar «el contexto que la investigación tiene en el mundo de la vida». La idea proyectada por Horkheimer en esta primera época, la de una «teoría de la sociedad centrada en la época presente, que se somete a la investigación empírica en todas las ciencias sociales»²³, ha sido reivindicada también por el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa*.

También en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* [1973], Habermas dedica una sección a discutir las tesis sobre el «final del individuo», que *Dialéctica de la Ilustración* habría encarnado en forma paradigmática con su idea de una objetivación científico-técnica del sí mismo²⁴. Y aunque también en la siguiente gran obra, *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976], aparece alguna referencia explícita a Horkheimer, creo que con lo dicho hasta aquí podemos hacernos una idea de la relación teórica entre ambos autores.

2. EL PROBLEMA DE LA METODOLOGÍA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Aunque fue Horkheimer quien sistematizó, en «Teoría tradicional y teoría crítica», la metodología de la nueva teoría crítica social, la «prehistoria» de esa metodología puede ser ubicada, siguiendo la novedosa y brillante interpretación de Romero Cuevas, en el temprano pensamiento de Herbert Marcuse. Podemos afirmar que los textos publicados por Marcuse entre 1928 y 1933

²⁰ HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*. Op. Cit.

²¹ HABERMAS, J., *Verdad y justificación*. Trotta, Madrid, 2011.

²² SÁNCHEZ, J. J., Introducción a *Crítica de la razón instrumental*. Op. Cit., 25.

²³ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-político*. Op. Cit., 368.

²⁴ HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, 168.

anticipaban ya, desde la fenomenología hermenéutica, el núcleo metodológico de la teoría crítica: una teoría que reconocía su contexto hermenéutico de partida y asumía críticamente el interés por la emancipación de ese contexto, experimentado como situación miserable²⁵. A mi modo de ver, Habermas ha recogido esta comprensión en su dicotomía entre la actitud objetivante del observador de un sistema y la actitud comprensiva del participante en un mundo de la vida, que puede por lo demás quebrar la vigencia de las normas de ese mundo. Ciertamente, y tal y como ha defendido recientemente Romero Cuevas²⁶, desde la caracterización de la teoría crítica realizada por Horkheimer puede resultar cuestionable la dicotomización habermasiana entre la perspectiva del observador y la del participante. La primera perspectiva, la del observador, incurriría de acuerdo con Romero Cuevas justamente en el tipo de actitud presuntamente «pura» que, a juicio de Horkheimer, desempeña en realidad funciones ideológicas. Uno podría preguntarse, sin embargo, cómo es siquiera posible la noción de «teoría social» sin adoptar, al menos parcialmente, una posición de distanciamiento entre el objeto estudiado y el sujeto que estudia, por mucho que ese mismo sujeto se entienda a sí mismo como parte del ámbito objetual de estudio, y por lo tanto atravesado por los intereses que afectan a la sociedad. Voy a tratar de abordar con más detalle esta cuestión reconstruyendo las tesis que Habermas defiende en la obra *La lógica de las ciencias sociales*.

La primera parte de la obra contiene tres ensayos diferentes: «Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica» [1963], «Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas» [1964] y «Notas para una discusión: neutralidad valorativa y objetividad» [1964]. Todos ellos forman parte de la célebre disputa sobre el positivismo (*Positivismusstreit*) iniciada por Popper y Adorno durante el Congreso de la Asociación Alemana de Sociología celebrado en Tübingen en 1961.

En «Apéndice a una controversia», Habermas reivindica la adorniana comprensión dialéctica de la sociedad frente a la ciencia social empírico-analítica de Popper. Mientras que en la teoría empírica las teorías sociales se presentan como esquemas ordenativos destinados a subsumir su objeto, en la teoría dialéctica se pone en duda que la ciencia social pueda tratar el mundo social con la *indiferencia* propia de la ciencia natural: «en cuanto nuestro interés cognoscitivo apunta más allá de la dominación de la naturaleza [...], la indiferencia del sistema (teoría) frente a su ámbito de aplicación se trueca en una falsificación del objeto»²⁷. Posicionándose del lado de una teoría social dialéctica y hermenéutica, Habermas sostiene que «en lugar de un plexo hipotético-deductivo de proposiciones, aquí hay que recurrir a una explicación hermenéutica del

²⁵ ROMERO CUEVAS, J. M., *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Plaza y Valdés, México D. F., 2010; MARCUSE, H., *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Herder, Barcelona, 2011.

²⁶ ROMERO-CUEVAS, J. M., «¿Qué queda de la teoría crítica? Material para la discusión». *Op. Cit.*

²⁷ HABERMAS, J., «Apéndice a una controversia». En HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid, 1990, 23.

sentido». La teoría dialéctica descarta también la restricción metodológica de la teoría empírico-analítica, según la cual sólo es válida aquella experiencia que se ajusta al método observacional, y propone en su lugar contar con un «fondo de experiencia precientíficamente acumulada» como totalidad, que habrá de guiar el diseño de la teoría. En tanto la historia de los sucesos sociales es apresada en términos de explicación causal, los saberes obtenidos carecen de un interés vital allende las recomendaciones técnicas sobre los medios más pertinentes para la consecución de ciertos fenómenos. La teoría dialéctica reacciona también contra esta comprensión de la teoría como técnica social de carácter científico, y distingue frente a ello entre cuestiones prácticas y tareas técnicas.

La confrontación con la postulada neutralidad valorativa de las investigaciones histórico-sociales puede anticipar ya ciertas relaciones entre Habermas y Horkheimer. Frente a este postulado, basado en la tesis popperiana de un dualismo entre regularidades empíricas y reglas sociales establecidas por decisión, Habermas reivindica la «inserción del proceso investigador en un contexto» sólo explicitable en términos hermenéuticos²⁸. Este proceso es captado, en términos de una teoría consensual de la verdad, como una red de comunicación entre sujetos que determinan comunicativamente aquello que puede ser válido teóricamente. Esta tesis parece ofrecer una nueva versión de la célebre formulación de Horkheimer según la cual «la relación entre las hipótesis y los hechos no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria»²⁹. En este sentido se afirma, totalmente en la línea de la crítica de Horkheimer, que el proceso de investigación no es sino parte de un «proceso global de acciones [...] por el que los grupos sociales mantienen su vida»³⁰.

El siguiente artículo, «Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas», contiene una sugerente réplica a las críticas que Hans Albert había formulado, desde el lado del racionalismo crítico, contra el artículo que acabamos de comentar. Habermas se esfuerza por aclarar que su crítica no se refiere a la investigación científico-experimental, sino solamente a la interpretación positivista de tal investigación, que termina por abandonar a la irracionalidad ámbitos enteros de problemas «susceptibles de clarificación crítica»³¹. El proceso de investigación pertenece al contexto social mismo que trata de estudiar. Al amparo de esta tesis, heredera sin duda de la teoría crítica de Horkheimer, la crítica de las ideologías adquiere un papel significativo, en tanto es capaz de mostrar la existencia de un interés rector de la investigación científica que la teoría empírico-analítica oculta bajo la tesis de la neutralidad valorativa.

²⁸ *Ibidem*, 38.

²⁹ HORKHEIMER, M., «Teoría tradicional y teoría crítica». En HORKHEIMER, M., *Teoría Crítica*. *Op. Cit.*, 230.

³⁰ HABERMAS, J., «Apéndice a una controversia». *Op. Cit.*, 44.

³¹ HABERMAS, J., «Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas». En HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*. *Op. Cit.*, 45.

Justamente a profundizar en esta tesis está dedicado el último de los ensayos de la primera parte. A través de una discusión de la apropiación de Weber emprendida por Parsons, Habermas reivindica la comprensión hermenéutica en las ciencias sociales. Esta reivindicación de la hermenéutica, que ha sido muy comentada, precisa sin embargo de ciertas matizaciones, y es a ello a lo que está dedicada la segunda parte de la obra. Esta segunda parte consta a su vez de dos ensayos, «Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales» [1967] y «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» [1970]. Trataré de extraer de ellos las tesis más relevantes para los propósitos de nuestro estudio.

Salvo en el particular caso de la acción estratégica, la acción social se orienta por un sentido comunicable que procede «de los contenidos semánticos transmitidos de una tradición». Estos contenidos pueden motivar los comportamientos, de suerte que la acción aparece como «observancia de normas», y éstas como «expectativas de comportamiento». El acceso al objeto de la ciencia social —símbolos y comportamientos— exige entonces no sólo la observación empírica, sino una comprensión hermenéutica de las pautas culturales que originan el sentido, comprensión que debe basarse en la experiencia comunicativa³². Con esta sociología comprensiva, que analiza «las condiciones trascendentales de la intersubjetividad de los sistemas de acción mediados por el lenguaje»³³, Habermas quiere dejar atrás la tradicional relación sujeto-objeto en favor de la relación sujeto-sujeto.

En el Gadamer de *Verdad y método*, el lenguaje adopta una dimensión histórica, como lenguaje de una tradición que se desarrolla ininterrumpida por vía de los diversos sujetos: la comprensión hermenéutica comienza allí donde la intersubjetividad de la comunicación se hace discontinua. Puesto que en toda comunicación cada participante habita un determinado «horizonte de sentido», Gadamer puede definir el entendimiento como «fusión de horizontes»³⁴. La hermenéutica trata de evitar los riesgos de objetivismo reivindicando para el observador sociológico una posición idéntica a la de su objeto, en tanto ambos comparten la misma «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*). La relación práctica entre hermenéutica y vida, en la que Habermas ve el gran mérito de Gadamer, se observa en la persecución de una intersubjetividad que asegure el entendimiento mutuo, que es a su vez condición de posibilidad de la supervivencia de individuos socializados³⁵.

A partir de este punto comienza la crítica contra Gadamer³⁶. Aun reconociendo su acierto al denunciar la «falsa autoconcepción objetivista del

³² HABERMAS, J., «Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales». En *Ibidem*, 137 y 138.

³³ *Ibidem*, 179.

³⁴ GADAMER, H., G., *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1991.

³⁵ HABERMAS, J., «Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales». *Op. Cit.*, 247.

³⁶ Jesús Conill ha discutido algunas tesis clave de la hermenéutica gadameriana en CONILL, J., «Aportaciones y límites de "Verdad y método" de Gadamer». *Studium*, 14, 28, 2011, 239-257.

positivismo», Habermas considera que el ejercicio hermenéutico, al referirse a la comprensión apropiadora de tradiciones, emprende una efusiva reacción contra la pérdida de autoridad de tales tradiciones. Gadamer termina por transformar su importante descubrimiento del «prejuicio» como hecho intrínseco a todo comprender (*Verstehen*) en una «rehabilitación de prejuicios como tal», conduciéndose así directamente al conservadurismo. Aquí aflora sin duda ninguna, como puede verse, el motivo eminentemente crítico de la filosofía habermasiana. La reflexión «no opera sobre la facticidad de las normas recibidas sin dejar huella», sino que es capaz de revelar, a través del ejercicio de la crítica ideológica, el carácter opresivo de una forma tradicional de autoridad. El lenguaje, que en Gadamer poseía únicamente la función de mediar la transmisión de tradiciones, puede en ciertos casos reproducir y legitimar formas históricamente superfluas de dominio: «la experiencia hermenéutica que choca con tal dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas, se convierte en crítica ideológica»³⁷. Pero si la reflexión actúa como «autorrestricción del enfoque hermenéutico», es preciso contar con un criterio normativo desde el cual formular la crítica, es decir, con un «sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de tradición». Como veremos, ese sistema de referencia no es otro que el uso discursivo de la razón. Con esta crítica, Habermas está transitando a un modo de sociología comprensiva que incorpora elementos de la crítica materialista.

Habermas continúa su crítica a la hermenéutica en el siguiente ensayo, titulado «La pretensión de universalidad de la hermenéutica». La pretensión de universalidad de la hermenéutica queda contradicha en los casos de comunicación distorsionada. Nutriéndose a la vez de la «hermenéutica profunda» de Freud y de la crítica ideológica de Marx, Habermas entiende que sólo una teoría de la comunicación lingüística cotidiana puede alumbrar satisfactoriamente unos «plexos de sentido patológicamente sepultados». Dado que en tanto actores de una tradición no podemos rebasar el papel de nuestro propio lenguaje, «no disponemos de ningún criterio que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal»³⁸.

En el marco ilustrado de la teoría crítica, Habermas reivindica el primado de la razón como «principio de una comunicación exenta de coacciones frente a la doliente realidad de una comunidad distorsionada por el poder», distorsión que puede residir precisamente en el propio plexo de tradición reivindicado por la hermenéutica. «La razón [...] es la roca en que las autoridades fácticas, más que fundarse, se hacen añicos»³⁹. Karl Otto Apel en Alemania y Jesús Conill en España, entre otros, han dedicado importantes esfuerzos

³⁷ HABERMAS, J., «Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales». *Op. Cit.*, 258.

³⁸ HABERMAS, J., «La pretensión de universalidad de la hermenéutica». En HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales. Op. Cit.*, 287.

³⁹ *Ibidem*, 304.

teóricos a desarrollar esta «hermenéutica crítica»⁴⁰. En la versión de Habermas, esta hermenéutica entiende que la verdad «sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido [...] bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio». Esta tentativa reformula en términos de filosofía del lenguaje la antigua pretensión de la teoría crítica, pues sólo desde esa «anticipación formal del diálogo idealizado» se puede criticar como falsa conciencia «todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo»⁴¹.

Tras emprender en la segunda y tercera parte una discusión con el funcionalismo de Luhmann y con la teoría nietzscheana sobre la praxis vital inserta en toda forma de conocimiento, la obra concluye con un apéndice añadido en 1977, que anticipa algunos rasgos de la posterior teoría de la comunicación. La teoría de la acción comunicativa trata de ofrecer una fundamentación de las ciencias sociales. La acción comunicativa refiere a «aquellas manifestaciones simbólicas con que los sujetos capaces de lenguaje y acción entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar sus actividades». El objetivo es siempre alcanzar un consenso, y la teoría de la acción analiza «las condiciones formales de la obtención de ese consenso» a través de un análisis de los actos de habla⁴². Dado que en el objeto de estudio de la sociología operan siempre procesos de entendimiento, la sociología debe proceder en términos de comprensión de estos procesos. En la ciencia social el investigador y el objeto de estudio pertenecen a un mismo *Lebenswelt*, que está ya constituido precientíficamente. Para comprender este mundo, el investigador debe *participar* en el proceso de su generación, es decir, en los procesos de entendimiento en que se encuentran ya existiendo él mismo y su objeto. El teórico debe «abandonar la actitud objetivamente que adopta el observador frente a los estados y sucesos, y sustituirla por la actitud realizativa (*performative Einstellung*) de un participante en la comunicación». Esta participación significa, a juicio de Habermas, «que [el investigador] ha de tomar partido frente a las pretensiones de validez que los implicados vinculan a sus manifestaciones comunicativas»⁴³.

Esta cuestión saca a relucir el elemento crítico de la sociología habermasiana: las estructuras comunicativas que comparten el sujeto y el objeto de la investigación «ofrecen los medios críticos para penetrar un contexto dado, para hacerlo estallar desde dentro y trascenderlo, para pasar por detrás de un contexto resultante de la mera habituación». Esto es lo que Habermas llama «potencial de crítica anejo a la acción comunicativa», que el científico social «puede utilizar sistemáticamente cuando se introduce como participante

⁴⁰ CONILL, J., *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid, 2006; Apel, K.O. *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1985.

⁴¹ HABERMAS, J., «La pretensión de universalidad de la hermenéutica». *Op. Cit.*, 303.

⁴² HABERMAS, J., «Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales». En *Ibidem*, 453 y 454.

⁴³ *Ibidem*, 482.

virtual en los contextos de acción cotidiana y el que puede hacer valer desde dentro de esos contextos contra la particularidad de los mismos»⁴⁴.

Partiendo de esta tesis, Habermas procede a analizar las tres posibles estrategias teóricas adecuadas a una sociología crítica, a saber, la reflexión, la construcción y la reconstrucción. Las dos primeras parten de que el teórico social debe servirse de las competencias que posee en tanto participante en el mundo social para apresar su objeto, de suerte que la formación de la teoría está ligada al contexto social del que surge. La estrategia reflexiva, representada por la teoría crítica de Horkheimer, se propone en este sentido la tarea de hacer consciente dicha vinculación al contexto. Aunque Habermas se mueve dentro de este paradigma, opera una especie de reformulación de la estrategia, que se ha llamado «estrategia reconstructiva». En esta propuesta sólo es posible «poner bajo control la vinculación de los conceptos sociológicos a su contexto» en la medida en que exista un saber preteórico subyacente a la acción comunicativa. Habermas ha desarrollado esta tesis en términos de una teoría de los intereses cognoscitivos que «trata de radicalizar la autorreflexión de las ciencias sociales hasta el punto de poder [...] poner al descubierto una conexión fundamental entre intereses y posibilidades objetivas de conocimiento»⁴⁵. Y con ello no ha hecho, a mi juicio, sino llevar el programa original de Horkheimer a un nivel teóricamente más completo.

3. TEORÍA CRÍTICA Y TEORÍA DE LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO

La reconstrucción de las tesis habermasianas sobre metodología en ciencias sociales nos ha conducido directamente a la teoría de los intereses del conocimiento. Es precisamente aquí donde salen a relucir de forma más clara las conexiones entre el joven Habermas y Horkheimer. El estudio de estas conexiones, así como de las diferencias entre ambos, servirá para alumbrar el tránsito esencial operado entre la llamada primera y la segunda generación de la teoría crítica practicada en Frankfurt, que será explicitado en la última sección. A continuación, recordaré el núcleo del artículo de Horkheimer «Teoría tradicional y teoría crítica», para luego reconstruir las tesis fundamentales de *Conocimiento e interés* a la luz de ese núcleo.

Frente a la llamada «teoría tradicional», que podía definirse como un «conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos [...], de tal modo relacionadas unas con otras que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes»⁴⁶, Horkheimer reivindica una comprensión de la teoría que tenga en cuenta «su ligazón con procesos sociales reales»⁴⁷. La teoría crítica aparece como teoría

⁴⁴ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.*, 158.

⁴⁵ HABERMAS, J., «Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales». *Op. Cit.*, 490.

⁴⁶ HORKHEIMER, M., «Teoría tradicional y teoría crítica». *Op. Cit.*, 223.

⁴⁷ *Ibidem*, 229.

consciente de su dependencia, y de la dependencia de *toda otra* forma de teoría, con respecto al contexto social del cual surge y a las metas e intereses que, determinados por la estructura material de la sociedad dada, guían el proceso de investigación. La teoría tradicional deja entonces ver su carácter ideológico tan pronto como se demuestra que sus intereses inconfesados no constituyen el producto de una decisión consciente, sino meramente «un momento [...] de la reproducción de lo establecido». «En la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica»⁴⁸. La teoría crítica, como conciencia de la historicidad no sólo de la organización social en que habita, sino también del proceso científico que impulsa a esa sociedad, es a diferencia de la tradicional una teoría que asume el interés emancipatorio que la mueve.

En la línea de la crítica de la economía política, que hacía de la organización social burguesa naturalizada el objeto de la crítica ideológica, Horkheimer procede a formular la posibilidad de una organización racional de la investigación científica, esto es, de una subordinación de la ciencia y la industria «a la persecución racional de fines». Los criterios normativos de esta propuesta coinciden con los de la crítica de la economía política, en la medida en que en ambos casos se apelaba a la realización histórica de los hallazgos culturales de la modernidad bajo el empuje de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

El interés emancipatorio, asumido por el teórico crítico como propio, significa el intento por potenciar, mediante la eliminación de la falsa conciencia, «un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia». Esta forma de crítica estrictamente materialista basa la idea de la sociedad racional lo mismo en la constatación de la miseria concreta y en la necesidad práctica de superarla que en la posibilidad real de esa supresión de acuerdo con el estado de desarrollo de las fuerzas productivas. Desde el punto de vista de la metodología, que hemos analizado más arriba, la diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica reside en el *tipo* de relación establecida entre sujeto y objeto: mientras que en aquella el objeto aparece como algo ya dado inmediatamente, en ésta lo hace como proceso social en devenir, en el que interviene la voluntad práctica del sujeto participante. Sobre este trasfondo, que conecta la epistemología con la teoría de la sociedad, podemos tratar de reconstruir ahora las tesis fundamentales de *Conocimiento e interés*. Si lo entiendo correctamente, estas tesis confirman el diagnóstico de Horkheimer, pero sustituyendo el paradigma de la filosofía del sujeto por el de la intersubjetividad a la hora de abordar las fuentes de normatividad de la crítica.

Para realizar el objetivo fundamental de la obra, a saber, analizar las conexiones existentes entre conocimiento e interés a fin de demostrar la tesis, implícita ya en la teoría de Marx, de que «una crítica radical del conocimiento

⁴⁸ *Ibidem*.

sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad»⁴⁹, Habermas divide su trabajo en tres partes fundamentales.

La primera parte comienza reproduciendo la célebre metacrítica hegeliana a la crítica kantiana del conocimiento, para posteriormente atacar la pretensión hegeliana de un «saber absoluto». Aunque a juicio de Habermas Hegel acierta al descubrir ciertos presupuestos no confesados en la teoría kantiana del conocimiento, tales como el postulado de un concepto determinado de saber científico, el sistema hegeliano desemboca en un concepto especulativo de ciencia que ya no puede sostenerse en las condiciones del pensamiento posmetafísico y a la luz del éxito de la ciencia empírica.

Tras ello Habermas reconstruye las bases de la teoría del conocimiento insertas en la teoría marxiana. Marx había conceptualizado la constitución del mundo natural desde el punto de vista del trabajo: «el sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales»⁵⁰. El trabajo aparece como condición de posibilidad de toda forma de vida humana, en tanto constituye la relación primaria entre el ser humano y la naturaleza. Marx dotó a esta categoría de un carácter a la vez antropológico y gnoseológico: mediante el trabajo no sólo se crean las condiciones objetivas para la reproducción de la sociedad, sino también «las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia»⁵¹. El trabajo social significa el mecanismo primero de la autoconstitución histórica de la especie, y es justamente en este contexto en el que Habermas introduce su crítica a la reducción del materialismo histórico en términos de trabajo o acción instrumental. Aunque la teoría de la sociedad marxiana incorporaba la «crítica indagadora del proceso histórico mediante el cual el sujeto se produce a sí mismo», y esto es algo que Habermas recoge sin duda de Marx, en su autocomprensión positivista terminó por comprenderse como una ciencia natural, que contradecía por su parte las propias investigaciones marxianas sobre la crítica de las ideologías y la praxis revolucionaria.

La segunda parte de la obra comienza criticando el positivismo de Comte y Mach, cuya intención primera Habermas define como una sustitución de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia. Habermas ubica el origen del positivismo en la teoría de los tres estadios de Comte, que pretendió propagar la «creencia cientifista de las ciencias en sí mismas mediante la construcción de la historia de la especie como historia del establecimiento del espíritu positivo»⁵². Siendo su tarea el establecimiento de una demarcación entre ciencia y metafísica, el positivismo se vio conducido al difícil problema de definir la propia «positividad de los hechos», para lo cual tuvo que introducir una doctrina paradójicamente ontológica. Es esta última tarea la que, a juicio de Habermas,

⁴⁹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1989, 9.

⁵⁰ *Ibidem*, 35.

⁵¹ *Ibidem*, 36.

⁵² *Ibidem*, 79.

realizó Ernst Mach con su doctrina de los elementos. Este *materialismo primario* en que se basa el positivismo termina por suprimir a juicio de Habermas la cuestión nuclear de la anterior epistemología, a saber, la cuestión de las «condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento»⁵³. Esta curiosa autoprohibición de la reflexión allende la experiencia sensible se vuelve contradictoria consigo misma, en tanto la propia negación de la reflexión exige una forma de reflexión estrictamente no científica, esto es, no referible a dato empírico alguno.

Justamente con la intención de superar el objetivismo de la filosofía positiva surgió la propuesta pragmatista de Peirce. Aunque a juicio de Habermas Peirce consigue esquivar tanto el trascendentalismo como el positivismo, y ello poniendo en el núcleo de la metodología científica la lógica de la investigación a través de la cual la comunidad de investigadores obtiene las teorías; y aunque es clara la importancia de esta lógica en la teoría de Habermas, que hace depender la validez del saber de la posibilidad de obtener un acuerdo exento de coacciones, a juicio de Habermas Peirce no logró escapar al «peligro de la hipóstasis»⁵⁴, esto es, se vio obligado a postular la existencia de una cosa-en-sí en forma de *realismo del universal*. Sea como fuere, fue Peirce quien desarrolló por vez primera una autorreflexión de las ciencias de la naturaleza capaz de sacar a la luz el interés inherente a sí misma, es decir, el interés técnico por modificar algo en el mundo objetivo.

De forma homóloga a Peirce, pero esta vez aplicado al conocimiento histórico, Dilthey emprendió la tarea de una autorreflexión de las ciencias del espíritu capaz de revelar su propio interés: la comprensión de vivencias. Puesto que el sujeto investigador de la ciencia histórica *es él mismo un ser histórico*, tiene que participar necesariamente, a través de las vivencias, en la «producción de los objetos de su conocimiento»⁵⁵. Pero a juicio de Habermas esta versión «monadológica» de la hermenéutica, en la que la comprensión se realiza en términos de vivencia privada, debe sustituirse por un ejercicio de comprensión de individuos que se comunican mediante el lenguaje cotidiano.

Aquí puede atisbarse ya la teoría de los intereses cognoscitivos: igual que la investigación empírica descrita por Peirce tendía a la eliminación del disenso con relación a juicios sobre hechos, la investigación hermenéutica restablece «formas aproblemáticas de comportamiento» partiendo de expectativas decepcionadas. Mientras en un caso el «criterio de desengaño» es el fracaso de una acción racional con arreglo a fines, en el otro lo es la perturbación de un consenso. O, dicho en el lenguaje de la teoría de Habermas, heredero a la vez de Gadamer y de Horkheimer: mientras que las ciencias naturales están guiadas por el interés técnico en instrumentalizar la realidad, las ciencias del espíritu se guían por el interés práctico en mantener la intersubjetividad de la comprensión⁵⁶.

⁵³ *Ibidem*, 91.

⁵⁴ *Ibidem*, 107.

⁵⁵ *Ibidem*, 156.

⁵⁶ *Ibidem*.

Si con el rastreo de la autorreflexión en las *Naturwissenschaften* (Peirce) y en las *Geisteswissenschaften* (Dilthey) Habermas consigue sacar a la luz algunos indicios anticipadores de las tesis de Horkheimer, que de alguna manera complementarían estos dos modelos autorreflexivos añadiendo todavía un tercero, —el de la teoría crítica, que reconoce su interés por la emancipación—, con las correcciones a la hermenéutica monadológica de Dilthey pone ya las primeras piedras del camino hacia su teoría de la comunicación. Las autorreflexiones científicas de Peirce y Dilthey tienen como objetivo recuperar la dimensión epistemológica suprimida por el positivismo, es decir, indagar en las condiciones a priori del conocimiento posible. Dado que esta indagación no se realiza en términos trascendentales, sino a través de un análisis de los procesos de la comunidad de investigación, la teoría del conocimiento queda vinculada con los contextos e intereses fácticos en que se dan de hecho estas comunidades. El antiguo sujeto trascendental es sustituido por una especie que se autoconstituye mediante procesos de formación que tienen que ver lo mismo con la reproducción material de la vida (trabajo) que con la reproducción simbólica del sentido (interacción): «llamo *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*». Únicamente contando con la dimensión de la autoconstitución de la especie, que sólo Hegel y Marx, pero no Dilthey y Peirce, tuvieron en cuenta, puede salir a la luz el tercer y decisivo interés cognoscitivo. La autorreflexión de la especie sobre sí misma apunta *en sí misma* a un interés de tipo emancipatorio⁵⁷. Los intereses técnico y práctico sólo pueden comprenderse entonces a contraluz del interés por la emancipación.

En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. [...] Sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal⁵⁸.

Sólo en la última parte de la obra Habermas desarrolla los rasgos de este tercer interés cognoscitivo, y lo hace encarnándolo en la «hermenéutica profunda» de Freud. En la lectura de Habermas, el psicoanálisis aparece como método de interpretación de aquellas regiones inconscientes, «impenetrables para el sujeto», en que operan manifestaciones distorsionadas del sentido. Este «texto defectuoso» expresa a la vez que disimula «autoengaños del autor». Cuando estos defectos devienen patológicos nos encontramos con lo que Freud

⁵⁷ El interés práctico descubierto por Kant —el interés por la autonomía del sujeto— pertenece a juicio de Habermas a la esencia misma de la razón. En el idealismo alemán esta unidad de razón e interés por la libre voluntad resulta todavía insuficiente para dar cuenta del proceso de autoconstitución de la especie, en tanto deja de lado «las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y objetiva». En este sentido Habermas busca, en la línea de Horkheimer, una «reinterpretación materialista del interés de la razón».

⁵⁸ *Ibidem*, 201.

llama «síntomas neuróticos». En la lectura materialista que ofrece Habermas, y que resulta evidentemente cercana a ciertas intuiciones del freudomarxismo de Marcuse⁵⁹, la deformación patológica tiene su causa en represiones originalmente sociales, pero interiorizadas luego por el paciente. Freud se sirve del sueño como modelo de un texto a interpretar, y la interpretación acontece por vía de un diálogo entre analista y paciente. Este diálogo toma la forma de una comunicación pública y libre de coacción sobre los deseos reprimidos, que termina por suavizar los efectos represivos. La comunicación, por lo demás, adquiere la forma de una reconstrucción de lo olvidado partiendo de los fragmentos deformados ofrecidos por el paciente. Como la crítica de las ideologías con respecto a la falsa conciencia, la interpretación de los sueños sirve a los propósitos terapéuticos de un esclarecimiento crítico de deformaciones del sentido. Resulta extraordinariamente significativo que Habermas utilice la expresión «exclusión de la comunicación pública» para definir la autorrepresión de los deseos inconscientes.

La reflexión analítica es crítica en tanto disuelve comportamientos neuróticos que implican sufrimiento, lo cual presupone que el sujeto *quiere cancelar* ese sufrimiento⁶⁰. Podemos entender esta cancelación como dominio verbalizado de las pulsiones: «el esfuerzo particularmente emancipatorio de la crítica transforma la situación patológica de la compulsión y el autoengaño en situación de conflicto superado y de reconciliación con el lenguaje excomulgado»⁶¹. Habermas se sirve de Freud para superar el idealismo propio de la hermenéutica, que suponía una comunicación no distorsionada en todo plexo de vida social. También en *La lógica de las ciencias sociales* Habermas recurre a esta crítica, mostrando cómo la idealización hermenéutica «pasa de largo ante la realidad»⁶². Las estructuras de la sociedad pueden ser tales, que oculten a la vez que perpetúan una barrera ideológica de la comunicación. Justamente a la autorreflexión encaminada a desvelar esta ideología es a la que Habermas vincula el interés emancipatorio: «una teoría guiada por este interés hace críticamente uso de la forma de intersubjetividad exenta de coerción que el idealismo hermenéutico falsamente supone como forma normal del mundo de la vida».

Tras formular una interesante crítica a la autointerpretación cientificista que Freud hizo de su metapsicología —crítica que recuerda a la acusación contra la autocomprensión del materialismo histórico como ciencia— y reivindicar el uso práctico del psicoanálisis, en tanto reconstrucción *dialógica* de fragmentos deformados, Habermas dedica el último capítulo a conectar el psicoanálisis con la teoría marxiana de la sociedad. Si en el marco freudiano la sociología

⁵⁹ MARCUSE, H., *Eros y civilización*. Ariel, Barcelona, 1984.

⁶⁰ Esta tesis ha sido analizada en profundidad por Axel Honneth. Véase HONNETH, A., «La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo». En HONNETH, A., *Patologías de la razón*. Katz, Buenos Aires, 2009.

⁶¹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 244.

⁶² HABERMAS, J., «Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales». *Op. Cit.*, 493.

aparece como psicología aplicada a la sociedad, entonces los conceptos diseñados para los individuos pueden ser aplicados también a las estructuras sociales: puede ocurrir que «una sociedad en su conjunto, comparándola con otras, tenga una constitución patológica, aunque continúe valiendo como medida de normalidad para los casos particulares que en ella se dan»⁶³. Esto es lo que Freud llama «diagnóstico de neurosis colectiva», y su correcta comprensión exige a juicio de Habermas la introducción de análisis materialistas sobre los procesos de formación y evolución social. El superyó, la instancia intrapsíquica que interioriza la autoridad externa para la represión de los impulsos, encuentra en este sentido una explicación de tipo económico, pues la represión necesaria de los impulsos depende del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas⁶⁴.

Lo mismo en la teoría freudiana que en la marxiana existen satisfacciones sustitutivas a los intereses y deseos genuinos, que legitiman ideológicamente el orden normativo dado. Pero el hecho de que Habermas haga valer aquí el modelo de Freud en contra de Marx resulta extraordinariamente significativo para los propósitos de nuestro trabajo. Si recordamos, Marx había reducido el proceso de autoconstitución histórica de la especie al momento que representa el trabajo o fuerzas productivas, siendo incapaz de apresar conceptualmente el otro momento inherente al proceso de autoproducción, es decir, el momento de interacción crítico-revolucionario. Frente a ello, Freud pudo captar este momento reflexivo en su metapsicología, que Habermas define significativamente en términos de un «marco de acción comunicativa distorsionada, que permite comprender la aparición de las instituciones y la función de las ilusiones, es decir, la dominación y la ideología»⁶⁵. Contrariamente a Marx, Freud puede entender la dominación y la ideología en los términos, propios del paradigma del lenguaje, de una *comunicación distorsionada*. Bajo este nuevo marco, la crítica ideológica adquiere un carácter peculiar, pues trasciende por así decir el viejo rol del teórico crítico ilustrador; para aproximarse al modelo de una ampliación irrestricta de la comunicación entre los afectados por la patología. En la lectura habermasiana, la meta de la teoría freudiana es la «fundamentación racional de los preceptos de la cultura», esto es, la «organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado de una comunicación libre de violencia»⁶⁶. Evidentemente, con esta tesis Habermas está anticipando ya su célebre teoría del discurso, que adquirirá luego las formas de una ética procedimentalista y una política deliberativa⁶⁷.

⁶³ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. Op. Cit., 271.

⁶⁴ *Ibidem*, 272.

⁶⁵ *Ibidem*, 277.

⁶⁶ *Ibidem*, 279.

⁶⁷ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, Madrid, 2008; HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000; HABERMAS, J., *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 2010.

Sólo en el marco de esta autorreflexión que encarna el psicoanálisis y la teoría de la sociedad de Marx localiza Habermas la tercera forma de saber. La crítica aparece como aquel tipo de conocimiento que reconoce como propio el interés que le guía, y que no es otro que el interés por la emancipación: «de ahí que la relación entre teoría y terapia sea tan constitutiva para la teoría freudiana como la relación entre teoría y praxis lo es para la marxiana»⁶⁸. Hemos visto que este interés, propio de la teoría crítica, complementa a los intereses por la manipulación técnica y el mantenimiento de la intersubjetividad, que se daban respectivamente en las ciencias naturales y del espíritu. Dentro de este marco, Habermas puede definir la crítica en unos términos que ya poco tienen que ver con las tesis de Horkheimer, a saber, en los términos de una «disolución analítica de una comunicación distorsionada que determina la compulsión del comportamiento»⁶⁹. En el acto de autorreflexión surge el interés emancipatorio, pues la comprensión de una dependencia dogmática de instancias represivas significa a la vez el interés por su eliminación.

En el Epílogo a *Conocimiento e interés* se ve bien cómo la crítica al cientificismo, que Habermas había heredado de la primera Escuela de Frankfurt, dio paso a una teoría de la comunicación, una fundamentación trascendental del saber —en la que Apel jugó un papel central— y una teoría consensual de la verdad y la corrección normativa. En todos estos casos la idea de «discurso» aparece como instancia reflexiva en que se comprueban en un medio libre de coacciones «pretensiones de validez problematizadas»⁷⁰. En cualquier ciencia la argumentación debe presentarse, a juicio de Habermas, en exactamente las mismas condiciones, a saber, en las condiciones de la «resolución discursiva de pretensiones de verdad». Lo que diferencia los diversos tipos de ciencia es el *a priori* de la experiencia posible, que Habermas remite, en clara sintonía con Horkheimer, a la idea de interés: las ciencias de la naturaleza abren trascendentalmente su campo objetual bajo el interés técnico por la dominación de la naturaleza, las ciencias del espíritu, bajo el interés práctico por la comunicación. También Horkheimer habla de una mediación interpretativa de los aparatos sensoriales: en su relectura materialista del trascendentalismo kantiano, la realidad se percibe desde su determinación por las bases materiales de la sociedad, en tanto ella misma es el producto del trabajo social⁷¹.

Esta inserción del saber en un contexto específico de intereses, que Horkheimer había desarrollado en términos de una teoría de la sociedad consciente de su contexto de partida, no es a juicio de Habermas un mero accidente, sino más bien la condición de posibilidad de todo conocimiento. Habermas insiste en la diferencia entre estos *a priori* de la experiencia y las formas de justificación de los juicios científicos, que dependen no ya de los intereses trascendentales, sino de la fundamentación discursiva de pretensiones de validez. Para semejante

⁶⁸ HABERMAS, J., *Teoría y praxis*. *Op. Cit.* Introducción, 20.

⁶⁹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. *Op. Cit.*, 283.

⁷⁰ *Ibidem*, 313.

⁷¹ HORKHEIMER, M., «Teoría tradicional y teoría crítica». *Op. Cit.*, 235.

fundamentación, Habermas tuvo que sistematizar en *Teoría de la acción comunicativa* una reconstrucción pragmático-universal del habla cotidiana. La reconstrucción racional de los presupuestos pragmático-universales de la acción orientada al entendimiento sirve como trasfondo normativo desde el cual comprender las distorsiones patológicas de la sociedad. Y a partir de esta idea puede alumbrarse el cambio en los criterios normativos de la teoría crítica, con cuya explicitación desearía concluir.

4. EXPLICITACIÓN DEL CAMBIO EN LOS FUNDAMENTOS NORMATIVOS DE LA TEORÍA CRÍTICA

Si recordamos lo visto más arriba, la cuestión de la normatividad se hacía presente en al menos dos lugares: cuando Habermas criticaba la pretensión de universalidad de la hermenéutica, y cuando hacía valer el modelo comunicativo de Freud frente a la teoría marxista, en la que cabría ubicar también la temprana teoría crítica de Horkheimer.

Con respecto a lo primero, Habermas ponía en duda que el lenguaje poseyera sólo la función, que Gadamer le había reservado, de actuar como medio para la transmisión de tradiciones en todo caso inofensivas. Frente a esta tesis, que revelaba el cariz conservador de la hermenéutica gadameriana, Habermas mostraba cómo el lenguaje servía también a la legitimación de formas de dominio alojadas precisamente en esas tradiciones. No es difícil encontrar ejemplos de tradición y prejuicio que, constituyendo efectivamente nuestro modo de entender el mundo, no pueden quedar precisamente a salvo del ejercicio crítico-ideológico, si es que se pretende eliminar grados superfluos de sufrimiento. Pero si Habermas recurría a la idea de una autorreflexión crítica capaz de hacer conscientes formas de opresión insertas en la tradición, tenía que ofrecer necesariamente algún criterio normativo desde el cual formular la crítica; es decir, desde el cual identificar y corregir esas opresiones. Ahora ya podemos decir que ese criterio es la institucionalización de discursos prácticos capaces de poner en duda el propio *diálogo que somos*.

Con la crítica de pretensiones de validez el sujeto adopta una suerte de *punto de vista moral*, partiendo del cual puede tomar como hipótesis toda norma respaldada por la tradición. Sólo este cuestionamiento crítico, o universalización discursiva, puede confirmar o rechazar la validez de las normas con que operan ya los sujetos de un mundo de la vida particular. Aunque no es posible poner bajo la lupa de la crítica la *totalidad* del mundo de la vida, que actúa como una suerte de «contrapeso conservador contra el riesgo de disintimiento»⁷², tan pronto como alguna de las certezas se vuelve impotente para «absorber» los desacuerdos, esa misma certeza puede ser objeto de una deliberación que ya no opera en el nivel prerreflexivo de la acción comunicativa cotidiana, sino en esa «instancia de apelación superior» a la que Habermas ha llamado *discurso racional*.

⁷² HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., Libro I, 101.

Igual que le ocurriera al Horkheimer de *Dialéctica de la Ilustración*, al Gadamer de *Verdad y método* se le hace imposible localizar un lugar normativo allende la propia tradición *que nosotros mismos somos*. Lo mismo a la crítica de la razón instrumental que a la hermenéutica filosófica se le vuelven opacos los criterios normativos desde los cuales poder constatar, y corregir, formas patológicas de interacción, por mucho que en Horkheimer esa opacidad tenga su causa en una crítica de la razón *demasiado radical*, y en Gadamer en una descripción de los procesos de comunicación *demasiado poco crítica*.

La autorreflexión sobre las condiciones en que se da la comunicación cotidiana saca a la luz formas patológicas de discurso, que operan como barreras para una discusión libre. Sobre la base de este diálogo irrestricto puede desvelarse el carácter histórico, y por lo tanto *modificable*, de aquel poso de certezas acostumbradas en que los sujetos de un mundo de la vida se encuentran ya siendo. Entre estas certezas se cuentan también las relaciones de producción existentes, que deben ser susceptibles de cuestionamiento. Es en estos contextos de pseudocomunicación donde Habermas hacía valer el rédito de las disciplinas críticas —psicoanálisis y teoría crítica— frente a las ciencias hermenéuticas.

Pero como también vimos, y con esto pasamos al segundo contexto en que surgía la cuestión de la normatividad, Habermas hacía valer aquí los logros del psicoanálisis frente a la teoría marxiana. Puesto que en ciertos momentos de la teoría de Marx el proceso de autoconstitución quedaba reducido al momento del trabajo o fuerzas productivas, Habermas se veía empujado a recurrir al modelo comunicativo encarnado en la teoría psicoanalítica para dar cuenta de las fuentes de normatividad de la crítica. La teoría freudiana lograba explicar los procesos patológicos en términos de una acción comunicativa distorsionada, de suerte que el ejercicio de la crítica podía apoyarse sobre el trasfondo normativo de una racionalidad más amplia, que Freud no desarrolló, pero que dejó entrever con su idea de un *diálogo terapéutico* entre paciente —sociedad patológica— y terapeuta —teórico crítico—. Esta idea conecta bien con el pensamiento de Horkheimer.

La primera teoría crítica tenía la función de revelar aquellas ideologías que frenaban el despliegue de la razón en la historia —es decir, de los ideales ilustrados, a los que apelaba también Marx—, despliegue que debía darse bajo el empuje de las fuerzas productivas. El progreso de la ciencia sólo podía medirse en su vinculación con «aquella función del saber que seguirá siendo necesaria en una sociedad futura», a saber, «el dominio de la naturaleza». En su artículo «Observaciones sobre ciencia y crisis» Horkheimer había advertido ya de las peligrosas tendencias conservadoras asociadas al positivismo. La sustracción de los fines de la ciencia a una discusión racional, típica de la separación positivista entre teoría y praxis, debía ser combatida con una transformación de la propia sociedad que guía los procesos de investigación: «comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente,

pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones sociales»⁷³. Por otro lado, el interés de la teoría crítica se medía por «el anhelo de un estado de cosas sin explotación, en el cual exista un sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente»⁷⁴. Aunque Horkheimer y Habermas hablan de forma idéntica de este interés crítico, es Habermas, y no Horkheimer, quien se pregunta por los criterios normativos que pueden guiar esta transformación. Horkheimer se limita a remitir al propio interés inscrito en la teoría crítica: «no existen criterios generales para la teoría crítica como totalidad. La teoría crítica [...] no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social»⁷⁵.

Es aquí donde los pensamientos de Horkheimer y Habermas, en otros puntos tan cercanos, se separan. La antigua función del teórico crítico, la función de un sujeto que, allende toda distorsión de la razón, era capaz de *ilustrar* a las masas transidas por la falsa conciencia, puede ser sustituida, recurriendo al esquema freudiano de que Habermas hace uso en *Conocimiento e interés*, por el modelo de una ampliación ilimitada del diálogo entre *todos* los afectados por la patología, incluido el propio teórico. Con el recurso a esta desfronterización, que hace depender la validez de toda norma de la posibilidad de un «consenso brotado de una comunicación libre de violencia», Habermas está sin reivindicando la auténtica herencia del proyecto político de la modernidad: la génesis democrática de los órdenes normativos.

CONCLUSIONES

El problema de la metodología en ciencias sociales ha revelado un cambio esencial en los criterios normativos de la teoría crítica. Para comprender este cambio hemos rastreando en primer lugar algunas recepciones de Max Horkheimer en la temprana obra de Habermas, que podían sintetizarse fundamentalmente en dos puntos: en la crítica a la autocomprensión de la teoría tradicional como teoría desvinculada de sus intereses, y en la resistencia a una instrumentalización de la razón que expulsaba las cuestiones prácticas del ámbito de lo decidible racionalmente. El estudio de la metodología adecuada a las ciencias sociales puso de manifiesto una peculiar pertenencia reflexiva de Habermas a la tradición hermenéutica: la reivindicación de una sociología comprensiva era matizada con la introducción de elementos críticos, en términos de justificación discursiva, destinados a *trascender* los plexos de tradición dados fácticamente, y en los que podían operar distorsiones de la comunicación y modos de opresión. Partiendo de esta metodología expusimos, a la luz

⁷³ HORKHEIMER, M., «Observaciones sobre ciencia y crisis». En HORKHEIMER, M., *Teoría Crítica. Op. Cit.*, 21.

⁷⁴ HORKHEIMER, M., «Teoría tradicional y teoría crítica». En *Ibidem*, 269.

⁷⁵ *Ibidem*, 270.

del planteamiento de Horkheimer, la teoría habermasiana sobre los intereses cognoscitivos, que trataba de desvelar una conexión esencial entre intereses y posibilidades de conocimiento válido mediante una autorreflexión radical de las ciencias. Semejante estudio conseguía alumbrar el nuevo marco normativo en que se movía la teoría crítica de Habermas: el marco de una reconstrucción racional de los presupuestos de la acción orientada al entendimiento, que logra explicar los procesos patológicos de interacción desde el punto de vista de los propios participantes.

La fundamental brecha que así se abre entre los pensamientos de Horkheimer y Habermas con relación a las fuentes de normatividad de la crítica, ésta es la idea con la que yo desearía concluir; no cancela sin embargo los vínculos entre la primera y la segunda generación de teóricos críticos vinculados a Frankfurt. Jürgen Habermas sigue perteneciendo a esa tradición de pensamiento que, recogiendo la herencia de la gran filosofía europea de los siglos XVIII y XIX, somete las facticidades sociales al enjuiciamiento de la razón crítica. El hecho de que esta crítica apele ahora a procesos de autoilustración en los que son los propios afectados los que, en el marco de unos discursos democráticos cada vez más ampliados, pueden detectar y subvertir normas e instituciones impregnadas todavía de opresión no significa una traición a la teoría crítica, sino más bien el tránsito lógico de una teoría de la sociedad que se supo desde el comienzo condicionada por su contexto social de partida. Que ese contexto no puede hoy referir a otra cosa distinta que a una democracia fortalecida es una obviedad que acaso no sea superfluo recordar.

Universitat de València
Cesar.Ortega@uv.es

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2018]