



Habermas: Conocimiento e Interés.

El Nuevo Estatuto de la Razón Comprensiva

Santos Ochoa Torres

Palabras Clave

Razón comprensiva, interés, emancipación, conocimiento intersubjetivo, autorreflexión.

Resumen

Habermas se propone crear un nuevo estatuto de razón comprensiva así como incentivar un adecuado y lógico interés por la emancipación humana, y esto supone necesariamente una reinterpretación no cientifista de los sistemas hegeliano y marxiano. El medio o instrumento adecuado para ello lo encuentra Habermas en la reaplicación del sistema de Freud a un materialismo histórico revisado, así como en hallar las causas que han desplazado a la Teoría del Conocimiento a favor de la Teoría de la Ciencia, situación que ha conducido al olvido de lo que Habermas llama los “Estadios de Reflexión”.

Keywords

comprehensive understanding, interest, emancipation, intersubjetic understanding, self-reflection.

Abstract

Habermas proposes to establish a new statute of the comprehensive understanding and how to motivate an appropriate and logical interest for the human emancipation, so it supposes necessarily a no scientific interpretation of the ‘Hegelian’ and ‘Marxian’ principles. The appropriate means is found by Habermas in the reapplication of the Freud’s principle to a historic and revised materialism and how to find the reason that has displaced the Knowledge Theory in favour of the Scientific Theory. That’s why the situation has led to forget which Habermas calls ‘The Reflection Stages’.

Introducción

“*Conocimiento e Interés*” es posiblemente la obra más sistemática a la postre de ser quizá una de las que mejor sintetizan las distintas posiciones de Jürgen Habermas en muchos aspectos generales de su filosofía.

La estructura esencial que sostiene la teoría defendida en esta obra está en hallar las causas fehacientes que han desplazado a la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia, la cual desde el positivismo se “oficializa” de forma casi radical. Con tal cambio hemos desembocado en lo que Habermas llama el olvido de los estadios de reflexión que analizaré más adelante.

Piensa Habermas que desde Kant, hasta Marx y pasando inevitablemente por Hegel, se han perdido numerosas ocasiones para restaurar el nuevo y verdadero

proyecto de modernidad que tiene su base en la radicalización del proyecto epistemológico. El sujeto es histórico, y lo es en tanto que el conocimiento se desarrolla evolutivamente en la historia, pero no un “Espíritu Absoluto” arropado latentemente por la teoría de la identidad entre objeto y sujeto (a pesar de la relación dialéctica y de contrarios entre ambos) como piensa Hegel, ni un “Yo Trascendental” que en realidad es ilusorio pues en él ya hay algo dado inexorablemente (todo lo que pueda integrarse en el ámbito de socialización del sujeto), ni un sujeto que es únicamente cognoscente en virtud de las coyunturas de las fuerzas productivas y de la lucha de clase. Habermas quizá lo hace todo algo más complejo precisamente por tener una visión virtualmente clara: el sujeto es un sujeto de auto-realización en la historia, que se comunica, que consensúa, trabaja o desea dominar lo natural. El objetivo de su teoría de los intereses cognoscitivos se marca en radicalizar lo epistemológico, en el análisis del sujeto por y a partir de su autorrealización en el transcurso de la Historia

1.- La Metodología en la Investigación Científica

Habermas propone tres modos de investigación distintos que intentarán cubrir todos los ámbitos de la realidad humana:

1. Lo que él da en denominar “interés técnico”. Según Thomas McCarthy *“La tesis de Habermas es que la “orientación general” que guía las ciencias de la naturaleza está basada en un “interés de raíces antropológicas profundas” por la predicción y el control de sucesos que acaecen en el entorno natural, al que él llama “interés técnico”*.
2. La “orientación general” se basa también en un interés por la necesidad inexorable de entendimiento, de autoentendimiento y de comunicación. A esto lo denomina “interés práctico”.
3. Este último modo de investigación alude al “interés por la emancipación” con respecto al dominio natural por medio de la predicción y el control de dicho medio.

Las cuestiones que Habermas pretende responder son esencialmente dos, a partir de las cuales surgen todas las demás, y son:

1. ¿De qué hablamos al referirnos a los “intereses cognoscitivos” y sobre qué los aplicamos?
2. ¿Cuál es la importancia real que tienen el trabajo, la dominación y la comunicación para definir o describir los caracteres del conocimiento humano como factores de radicalización epistemológica?

En virtud de los distintos tipos de interés que Habermas describe, anteriormente expuestos, enumera, a su vez, tres estadios científicos para dicha investigación:

1. Las ciencias empírico-analíticas,
2. Las ciencias histórico-hermenéuticas,
3. Las ciencias de orientación crítica.

Los intereses cognoscitivos concretos de cada categoría científica *“determinan el aspecto bajo el que puede objetivarse la realidad, y por tanto, el aspecto bajo el que la realidad puede resultar accesible a la experiencia. Constituyen para los sujetos capaces de lenguaje y acción condiciones necesarias para la posibilidad de toda experiencia que pueda pretender ser objetiva”*¹.

¹ “La Teoría Crítica de Jürgen Habermas” (en adelante TCJH). p 80

Pero al hablar de intereses cognoscitivos no hablamos en general ni *grosso modo* de intereses particulares de los cuales toda teoría científica debe separarse irremisiblemente para conformarse en la objetividad que efectivamente debe proponer. Es cierto que Habermas reconoce en tales intereses un cierto carácter trascendental, pero entendidos siempre desde el marco y la perspectiva epistemológica, desde un desarrollo histórico-social. La realidad patente y "objetiva", no es algo al margen del sujeto que conoce, lo real ya no es solamente (o incluso deja de serlo) la adecuación ilusa de lo real del objeto con mi representación.

Habermas se pone de lado del pragmatismo de Peirce para poner en tela de juicio la estrategia de investigación científica que propone el positivismo. El método lógico que esta esgrime, según Peirce, se sustenta sobre tres pautas metodológicas: inducción, deducción y abducción. Es obvio reconocer que lo que estimula una idea científica, o mejor, una teoría científica, está dado y contenido en una creencia inicial que motiva la investigación. Digamos, pues, que las creencias son el motor directriz y de orientación de cualquier proceso de investigación como acción racional con respecto a unos fines o a cualquier comportamiento. Por ello, si una conducta se torna con éxito, decimos que la creencia que la motivaba y la guiaba era cierta. Si no es así, la creencia plantea problemas debiéndose modificar o anular por completo, generándose así un proceso de aprendizaje mediante el cual seremos capaces de efectuar un control técnico para una investigación de tipo empírico-analítica que no es otra cosa que un conocimiento predictivo. Todo depende, pues, del sistema de instrumentos que guíe nuestras creencias, el cual va a determinar el contexto de investigación empírico-analítica.

Hans Albert, así como otros autores actuales en consonancia con su sistema, ha criticado profundamente el sentido instrumental que Habermas confiere a la teoría científica. Si bien esto es así, es harto discutible el que Habermas tenga una concepción instrumentalista de la teoría. McCarthy coincide con esto al decir que

"Las teorías son, según él (Habermas), sistemas de enunciados que pueden ser correctos o incorrectos, que pueden quedar corroborados o falsados. No es esto lo que está en cuestión (como piensa Albert). La cuestión es más bien: ¿qué nos revelan esos enunciados, cuándo son válidos, acerca de la realidad?, ¿guarda su sentido una relación intrínseca con posibilidades de acción de un cierto tipo?"².

2.- La racionalidad del interés técnico y del interés cognoscitivo

Al hablar de interés técnico hablamos de esa parcela categórica para la investigación que tiene como objetivo primero el mostrar las condiciones de posibilidad (de ahí su carácter cuasitrascendental) del conocimiento objetivamente válido (en el sentido pragmatista de verdadero en tanto que útil) de un enunciado científico referido a la naturaleza.

La racionalidad técnica puede, a su vez, plantear diversos problemas en relación con cómo la comprendamos o la utilicemos. No es, en principio, más importante la teoría que la observación como instrumentos de predicción y control, ni viceversa. Debemos reconocer, como lo hacen Kuhn, Popper, etc., que la observación está sujeta a ciertas reglas para que objetivamente se lleve a cabo, y que la teorización se desarrolla paralela y simultáneamente a procesos de observación que hagan que la teoría nos hable objetivamente de la realidad que se desea investigar. La teoría será predictiva y técnicamente válida si se obtiene como fruto de un proceso de observación, y esta a su vez, hará gozar de una precisión predictiva si su objeto es el

² TCJH. p.88

adecuado. Asimismo, y por otra parte, la racionalización técnica entraña peligros si al final perdemos de vista al hombre, el cual debe ser siempre un fin en sí mismo y no un medio. Por lo tanto, debemos hacer buen uso de su expansión y llevar a cabo una reflexión comprensiva de la técnica y de la ciencia como medios para el bienestar del hombre.

El interés cognoscitivo de una investigación empírico-analítica es distinto del interés de las ciencias hermenéuticas:

“las ciencias empírico-analíticas alumbran la realidad en la medida en que esta aparece en la esfera funcional de la acción instrumental; por eso los enunciados nomológicos sobre este ámbito objetual apuntan por su propio sentido inmanente a un determinado sentido de aplicación, (...). Las ciencias hermenéuticas no alumbran la realidad desde un punto de vista trascendental de las diversas formas fácticas de la vida, (...) aprehenden las interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible”³.

Habermas con estas líneas condensa perfectamente su idea del interés práctico como el interés cognoscitivo de las ciencias histórico-hermenéuticas. Este tipo de ciencias basan su sistema de acción sobre el lenguaje ordinario y su interés cognoscitivo tiene como fin sostener la intersubjetividad abierta y no coactiva ni violenta. Este es el interés rector de las ciencias del espíritu. Su racionalidad tiene como medio lo sociocultural, la acción comunicativa que no solamente se orienta sobre el lenguaje ordinario, sino también sobre la orientación simbólica, la cual no puede ser reducida a la acción instrumental:

“La racionalidad del discurso sobre la adecuación de convenciones o de significados de conceptos no es la racionalidad de las operaciones efectuadas sobre procesos objetivados; implica interpretación de conceptos, de fines, de valores y de razones”⁴.

El entendimiento intersubjetivo que persigue el interés práctico posibilita el conocimiento objetivo al que tienden las ciencias empírico-analíticas. Habermas entiende además que esta distinción entre el interés práctico y el técnico no es tan ontológica como epistemológica en los ámbitos de su campo de investigación.

3.- El Interés Emancipatorio

Habermas apunta muy explícita y sintéticamente quiénes han sido los principales abanderados en el desarrollo para la autorreflexión de las ciencias de la naturaleza y del espíritu: *“Peirce ha impulsado la autorreflexión de las ciencias de la naturaleza y Dilthey la de las ciencias del espíritu hasta el punto de hacer evidentes los intereses del conocimiento”* (5)⁵. El tipo de interés que ahora se debate y estudia es el interés rector de las “ciencias de orientación crítica”, siendo por excelencia el interés que debe presidir el discurso de la filosofía, y quizá también la estructura esencial del pensamiento de Habermas.

La Ilustración tipificó del deseo y la voluntad de ser racional como condición necesaria para la emancipación y la abolición del dogmatismo. En ninguna otra parte esto se refleja mejor que en la máxima *“sapere aude”*. Este es el ingrediente fundamental para alcanzar la *“Mündigkeit”*, la autonomía del ser humano, su mayoría de edad. Kant se enfrenta con un problema de una magnitud muy importante según Habermas. Para aquel no es posible que la voluntad se vea determinada por otra cosa que no sea las que dicte la razón práctica. De no ser así, hablamos de heteronomía de

³ TCJH. p.97

⁴ TCJH. p.92

⁵ “Conocimiento e Interés” (en adelante CI). p. 194

la voluntad. Por tanto, al hablar de interés de la razón incurriríamos en una contradicción. En cambio, el interés que hay en la razón no es subjetivo, sino universal y necesario, es decir, es un interés puro y no sensible que proporciona un desahogo o un placer cuando se adscribe a las leyes de la moral.

Dado esto así, es Fichte el que intentará explicar en detalle cuál es la condición que hace que la razón pura posible como práctica. El idealismo de Fichte radica casi exclusivamente en esto, en que la razón es en sí práctica. Esta posición para Habermas está quizá capacitada para superar el dogmatismo de la conciencia natural que intentó rebasar la Ilustración.

En Fichte, autonomía y autorreflexión son sinónimos, o quizás más aún que eso, ya que la autorreflexión es la condición necesaria para la verdadera autonomía de la razón, es el interés por nosotros mismos.

Si Fichte proponía su “Yo absoluto” como apoyo para superar el dogmatismo, Hegel lo hará con lo que denominó “proceso de formación del espíritu” (Bildungsprozess des Geistes). Habermas piensa que desde un principio hay por parte de Hegel una presuposición de la existencia de un conocimiento absoluto independientemente de las fases de realización del espíritu en la historia (subjetivo, objetivo y absoluto, y dentro de este último la relación dialéctica de las distintas etapas de conocimiento: arte, religión y la filosofía como síntesis histórica de las dos primeras):

*“éste (Hegel) desde el principio asume como dado un conocimiento de lo absoluto, cuya posibilidad es lo que tendría que demostrarse, y precisamente de acuerdo con los criterios de una crítica radicalizada del conocimiento”*⁶.

Esta presuposición quizá puede llevarnos a un error, pues es este conocimiento absoluto lo que primero se debería estudiar y explicar como base para la reflexión y la autoformación del Espíritu y la conciencia. Esta conciencia crítica surge del rastreo que lleva a cabo para clarificar su ser mismo, *“el proceso de autoformación de que ella misma es resultado”*⁷ y mediante el cual se accede a la reflexión que Hegel denomina fenomenológica, la cual a su vez también es autoconocimiento.

Por otra parte, para Marx, a diferencia de Fichte y Hegel, el proceso de autoformación del espíritu es algo que está determinado por naturaleza, la cual se constituye como la base donde se sostiene el Espíritu. La naturaleza ha dado vida al hombre y este necesita de un trabajo social para asegurar su supervivencia. Hay, por tanto, lo que se denomina un *“intercambio material”*; la especie humana contribuye a dicho intercambio con el trabajo como proceso. Pero este trabajo es algo *“más que un simple proceso natural, ya que regula el intercambio material y constituye un mundo”*.⁸

Habermas entiende que Marx fue uno de los que más claramente expuso los principios necesarios y adecuados para una exacta comprensión de la razón misma por la emancipación, pero quizá no supo evaluar convenientemente ni supo sacarle el fruto esperado a tan adecuado planteamiento. El principal defecto lo encuentra Habermas en la *“reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo”*⁹. Este reduccionismo a que nos lleva el materialismo de Marx no es suficiente para superar el ataque del positivismo a la teoría del conocimiento ni para elaborar una autorreflexión (de corte fenomenológico) del conocimiento. Componentes básicos de su filosofía, tales como acción instrumental, trabajo y reflexión, práctica transformadora, le son de gran utilidad como categorías de la actividad de la actividad material y de superación crítica de las ideologías para explicar el desarrollo de la historia del

⁶ Cl. p. 17

⁷ TCJH. p.103

⁸ Cl. p.36

⁹ Cl. p.51

hombre, pero todo ello es reducido al ámbito del trabajo, lo cual es autolimitar y simplificar su teoría un tanto infructuosamente.

Por otra parte, la conciencia crítica, la autorreflexión y la autoformación del hombre para superar el dogmatismo se llevarán a cabo desde una perspectiva materialista y no desde una óptica idealista trascendental o desde el movimiento del espíritu absoluto. Este materialismo se define por autoformación de las fuerzas de producción y de la lucha de clases sociales. Así, el interés emancipatorio de una clase sobre otra pasa necesariamente por la revolución que se genere a partir de una reflexión crítica que elimine finalmente las ideologías.

El materialismo científico de Marx con su reduccionismo del acto de autoproducción de la especie humana y su idea para conseguir el interés emancipatorio de la razón mediante la revolución tampoco resistieron con Marx al fuerte empuje de la teoría positivista de finales del XIX.

Según Habermas, la reflexión crítica y la dimensión de pensamiento dada por Hegel y Marx eran necesarias para “restaurar” la autocomprensión o razón comprensiva, el interés emancipatorio de la razón, la autorreflexión, la conciencia crítica. Pero aunque se configuran como elementos positivos y adecuados para ello, se incurrió en un cientifismo y en un reduccionismo que finalmente favorecieron en algún sentido al influjo del positivismo.

Así, Habermas intenta recoger el legado de la teoría del materialismo histórico de Marx descontextualizándolo de su aspecto cientifista para integrarlo en el sistema de Freud. Hay varios puntos iniciales a partir de los cuales se sostiene dicho sistema.

Para Freud, el análisis social debe superar los prototipos ya hechos y no perder de vista la evolución cultural del hombre en la historia. Quizá el primer paso a la socialización y a la cultura de civilización lo representa la creación institucional de la familia. Con ella se formaliza la acción comunicativa y se canalizan nuevos roles de conducta que hacen que el hombre se socialice diferenciándose o distanciándose de la “irracionalidad” o a la incontinencia animal. Pero Freud, además, una vez dada esta institucionalización de la acción comunicativa y de los roles de conducta, cree que lo que va a impulsar verdaderamente a vivir en sociedad y a mantener sus estructuras es la escasez económica. Así cita Habermas a Freud:

“Como la sociedad no posee suficientes medios de subsistencia para mantener a sus miembros sin trabajar, debe limitar el número de miembros, y desviar las energías de estos de la actividad sexual para dirigirlas hacia el trabajo”¹⁰.

Por esto, la sociedad misma crea mecanismos de autocontrol materializados en prohibiciones, limitaciones, etc. que debe tener como objetivo primero la distribución de la riqueza (no solamente lograr la distribución, sino también mantenerla) la cual debe estar vinculada al control de los mecanismos de producción y de trabajo.

La perspectiva de Freud es mucho más amplia y abierta que la marxiana y es esto lo que constituye el principal atractivo para Habermas. Las relaciones institucionalizadas de poder producen un rol de conducta que se impone. Debido a ello surgen parcelas sociales disidentes de las exigencias que se le imputan y nace así el ímpetu de transformación social, nace la ideología.

A diferencia de Marx, Freud no centraliza ya todo desde y hacia el trabajo como Marx, sino que lo realmente importante de la cuestión se centra en la *“compulsión a la división social del trabajo”*. La cultura misma se asienta en este aspecto así como en la creación de mecanismos de autocontrol social que repriman la agresividad. Si esta agresividad se hace consciente en el individuo, y por ende en un amplio sector de la sociedad, pasa a transformarse en primer lugar en ilusión. En este momento surgen las disensiones y la demarcación de posiciones entre sectores, las cuales pueden recrudecerse crecientemente. Tales ilusiones no tienen por qué ser consideradas

¹⁰ TCJH. pp.108-109

como errores que contribuyen a la desestabilización del control social y a la desviación. Son fruto de deseos a realizar. Si provienen de sectores minoritarios que no tienen participación en las relaciones de poder institucional serán imposibles de llevar a cabo, pues dichas relaciones se encargarán de que no haya un consenso para extenderse a posiciones minoritarias que trasformen su ilusión en ideología. Pero como apunta Habermas, dichas *“ilusiones no son únicamente falsa conciencia”*¹¹, pues serán irrealizables a nivel individual pero no para el conjunto de la humanidad si se hiciese efectiva dicha ilusión.

Habermas ve posible la creación de una verdadera ciencia crítica que tenga como objeto la autoformación de la especie y se sostenga sobre la base del interés emancipatorio de la razón, si aplicamos debidamente el materialismo histórico a las líneas del pensamiento de Freud que en este sentido conciernen. Este no “promete” una liberación radicalizada de las clases reprimidas ni induce a negar la esperanza de una acción comunicativa más racional entre los grupos sociales; se trata de *“sustituir la base efectiva de la obediencia a la cultura por una base racional”*¹². Este consenso racional es consecuencia de una acción comunicativa exenta de coacciones, violencia o represión. Debemos dar un paso más allá de la ideología y adentrarnos en la lógica del ensayo-error y comprobar la efectividad de los mecanismos propuestos. Habermas sentencia esto con una cita de Adorno: *“mis ilusiones no son inmodificables como las religiosas, no tienen un carácter delirante. Si la experiencia me mostrara que estaba equivocado renunciaría a mis expectativas”*¹³. Estamos ante el nivel de la razón práctica, ante la primacía de la observación de la experiencia, la cual contradice o afirma nuestras conductas que son efecto de nuestras creencias. Es esta, por tanto, *“una lógica de la esperanza fundada y del ensayo controlado”*¹⁴.

Comprender la relación entre conocimiento e interés implica necesariamente entender el interés de la razón en su emancipación. Aún más, como sostiene Habermas en su cuarta tesis de su lección inaugural para la Universidad de Frankfurt: la autorreflexión es la base del conocimiento y del interés. Así mismo, también desde esto debemos entender que conocimiento y acción serán una misma cosa, con lo que el conocimiento se hace tal desde un proceso de autoformación. Y si decíamos que hay una vinculación directa entre acción y conocimiento no podemos decir que los denominados intereses “inferiores” (prácticos y técnicos) se caracterizan por una heteronomía, sino que también serán constitutivos de conocimiento pues es innegable la acción en dichos intereses y su utilidad como condiciones de posibilidad de la objetividad y la veracidad de los enunciados que contienen.

El interés de emancipación de la razón se da en tanto que cualquier tipo de violencia coactiva se hace patente en estructuras de comunicación distorsionada en forma de ejercicio normativo de poder quedando esta violencia oficializada, normativizada o institucionalizada como dominación.

Así, los denominados intereses “inferiores”, técnico y práctico, se relacionan directamente con elementos básicos constitutivos de un cuerpo social, y

*“el interés emancipatorio posee un status derivado. Garantiza la conexión del saber teórico con la práctica de la vida, es decir, con un “ámbito objetual” que sólo surge bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada y de una represión aparentemente legitimada.”*¹⁵

Por otra parte, podría también servirnos de ayuda el resumir cuál sería el significado que el término “autorreflexión” tendría en autores como los aquí ya traídos,

¹¹ Cl. p.276

¹² Cl. p.279

¹³ Cl. p.280

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ TCJH. p.117

refiriéndonos a Kant, Fichte, Hegel, Marx o Freud. Para Kant, teniendo presente su idea de la crítica del conocimiento, “autorreflexión” significa reflexión sobre las condiciones subjetivas de posibilidad de conocer a priori. Marx, y también Freud, lo identifican claramente con el esfuerzo por traer a la conciencia el diálogo y la acción social reprimida históricamente. Así, Marx, ve en el trabajo social y la lucha de clases los procesos de autoformación del individuo y la especie; Freud, mediante el desbloqueo de la conciencia y su desvelamiento hacia la historia pasada de cada individuo, lo que hace que adquiera conciencia a su vez de su proceso de formación y de una autocomprensión que estimulará a dirigir su acción. Esta autorreflexión confiere al sujeto un impulso emancipatorio, puesto que en esencia es “voluntad de razón”.

Habermas acepta los reproches que se hacen en relación a no haber diferenciado más rigurosamente “autorreflexión” (como crítica) y autorreconstrucción llegando incluso a confundirlos. Ante todo, apunta muy claramente algunas diferencias:

1ª.- La reflexión se refiere a objetos de la experiencia que aún están por objetivar.

2ª.- La referencia de la reflexión es de naturaleza concreta y particular, que no es otra que el mismo proceso de formación de un individuo o un grupo. La reconstrucción, en cambio se refiere a identidades anónimas o impersonalizadas.

3ª.- La reflexión transforma la inconsciencia del sujeto en conciencia. La reconstrucción detalla un saber intuitivo que no tendrá finalidad práctica.

En relación con las interpretaciones de Kant, por un lado, y de Marx y Freud por otro, cabe decir que entre ambos puntos de vista hay un nexo de continuidad dirigido por el idealismo de Fichte y Hegel. Para el primero, la autorreflexión, como actividad que se considera a sí misma es un interés por la autonomía del Yo, es emancipación del dogmatismo, la intuición para librarnos de él. Hegel, por su parte, entiende la autoformación del sujeto desde la autorreflexión fenomenológica. La reflexión ahora une razón e interés, siempre que dicha reflexión tenga su origen en una conciencia empírica. Pero, si bien esto es así, tanto para Fichte como para Hegel, la autoformación es un incondicionado en tanto que atendamos al Yo absoluto o al movimiento absoluto del espíritu. Por ello nos es en rigor necesario echar mano al materialismo que busca la emancipación desde intercambio natural por medio de un trabajo social, pero no desde absolutos trascendentales. Desde este ángulo, razón y reflexión se identifican, lo cual puede también tener su lado negativo. Desde el idealismo, la identificación entre razón y libertad no supone una particularización de la razón, pero identificada con la reflexión desde el materialismo hace posible que pueda perder su pretensión de universalización, pues la reflexión ahora se entiende aquí como producto de la visión concreta de un momento determinado de la historia y desde un sujeto o grupo subjetivo. De ahí arranca entonces que al identificar la reflexión con la razón ésta se dé subjetivizada. En este punto quizá podemos encontrarnos con que la adecuación del materialismo que Habermas intenta fundar sobre el idealismo y sobre puntos del sistema freudiano se muestren irregulares y flacos. Quizá debido a que la reflexión como interés por la emancipación de dogmatismos injustos no es equivalente al interés de Marx *“cuando proclamaba contra la filosofía que el mundo no tenía que ser interpretado, sino cambiado”*¹⁶.

Thomas McCarthy apunta en su libro “La teoría crítica de Jürgen Habermas” otra crítica muy puntual que efectúa Dietrich Böhler. Entiende este que Habermas ha admitido, quizá erróneamente, el punto fichteano de que el interés sobre el que se asienta todo tipo de interés emancipatorio es el interés por uno mismo, desde el cual parte la voluntad de razón, la autorreflexión y en general nuestro pensamiento, o al

¹⁶ TCJH. p.121

menos así lo entendió Fichte. Para Böhler existen sustancialmente dos tipos de interés distintos: un interés formal y otro práctico. Complementarlos o prolongar uno sobre otro es un error. En su opinión, Habermas comete esa equivocación al “confundir el “interés formal” por la libertad y la autonomía, que es presupuesto por la Ilustración teórica, con el interés que se oculta tras *“el compromiso político ante una situación concreta, nacido de una autorreflexión de una trama de motivos e intereses, vigentes hasta el momento de una forma irreflexiva”*¹⁷. Para Böhler no es posible hacer pretender desde los objetivos habermasianos algo que si pretende: que una reflexión trascendental general, con carácter universal, en la que se contiene la voluntad de la razón general, se entienda junto a intereses coyunturales de una situación histórica concreta que marxianamente se pretenda transformar. En definitiva, el error para este autor, se encuentra en el hecho de sostener la práctica (particularizadora, concreta, etc.) sobre intereses trascendentales de emancipación para abolir el dogmatismo.

Tenemos con esta crítica, el punto de partida para cuestionar profundamente la claridad de exposición y la coherencia interna de la obra “Conocimiento e Interés”.

4.- Autoreflexión Crítica y Reflexión Trascendental

Otro aspecto en el que cabe incidir y prestarle debida atención lo tenemos en la distinción entre autorreflexión crítica y reflexión trascendental, aspectos que en la obra de Habermas arrancan de Marx y Kant. La “Ilustración teórica” es fruto de un proceso de “autorreflexión trascendental”, de objetivación universal, lo cual es diferente de la ilustración convencional, situacional y producto de un contexto temporal concreto. Habermas parece eludir esto, pero tampoco lo niega claramente. Aún así, parece que esta es su intención cuando intenta la transformación materialista de la Fenomenología. Es decir, parece exponer dos tipos de reflexión que no se excluyan mutuamente. Por un lado la reflexión sobre determinantes concretos acerca proceso de formación de sujetos concretos; por otro la reflexión sobre la autoformación de la especie humana de la cual se desprende un interés universal. Esta última es el constitutivo adecuado para la teoría del conocimiento. Pero tal idea tampoco niega que ambas reflexiones (universal y situacional, crítica y práctica) tengan una relación complementaria y de reciprocidad como parece adivinarse en ocasiones en el desarrollo de “Conocimiento e Interés”.

La aclaración más convincente que quizá da Habermas no está en “Conocimiento e Interés”, sino en otras obras como “Theorie und Praxis”. McCarthy cree que la distinción la establece del siguiente modo:

*“Mientras que la crítica se refiere a algo particular (refiriéndose a la autorreflexión crítica), las reconstrucciones (refiriéndose a la reflexión trascendental) versan sobre sistemas anónimos de reglas que cualquier sujeto puede seguir en la medida en que haya adquirido la competencia requerida. Mientras que la autorreflexión crítica hace conscientes los factores inconscientes de un modo que tiene consecuencias prácticas, las reconstrucciones hacen explícito el “saber cómo” (...) sin implicar consecuencias prácticas de ese tipo”*¹⁸.

De alguna forma esto ya quedó apuntado más arriba.

Otro de los intereses que Habermas tiene es el de querer integrar o adaptar la sociedad institucionalizada en la psicología individual; o por decirlo más tajantemente, adaptar la psicología individual a la teoría social marxista. Es el deseo de reconciliar dos sistemas: el de Freud y el de Marx. Esta empresa no es original, ya que sus

¹⁷ ibidem.

¹⁸ TCJH. pp.125-126

inmediatos predecesores de la Escuela de Frankfurt (especialmente M. Horkheimer y Th. Adorno) tuvieron planteado este reto durante mucho tiempo en el blanco de sus objetivos principales. Pero en este campo, Habermas resulta ser más sistemático y metódico que estos. Tendrá muy claro cuál es el papel y el significado de la teoría psicoanalítica por sí misma y como integradora dentro del campo de la sociología contemporánea, ya que es, según Habermas, la única ciencia en la cual uno de sus más sólidos cimientos no es otro que la autorreflexión metódica.

5.- Psicoanálisis y Teoría Comunicativa

Habermas pretende “adaptar” o “reconvertir” el psicoanálisis freudiano como una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Para ello, lo que primero intenta desechar de la teoría freudiana es su concepción fisicalista:

“Freud no se dio cuenta de que la psicología, en la medida en que se entiende a sí misma como ciencia experimental en sentido estricto, no puede darse por satisfecha con una terminología fisicalista que no conduce a hipótesis operacionales (...). Pero ni uno solo de los enunciados relativos a relaciones cuantitativas (se refiere Habermas al modelo de distribución de energía, por ejemplo), deducidos según el punto de vista de la economía de pulsiones, ha sido jamás verificado experimentalmente”¹⁹.

Esta base empírica no puede encontrarse en otro aspecto que en la comprensión analítica que se efectúa mutuamente entre paciente y médico a partir de la cual es posible ofrecer una demostración empírica de un diagnóstico. Esta comprensión se sostiene sobre la interpretación mediada entre ambos y la traducción de elementos extraídos de la autorreflexión psicoanalítica del paciente, lo cual sólo es posible a partir de unas condiciones de comunicación que posibiliten fehacientemente la posibilidad de un análisis comprensivo.

Freud se servirá de la metodología empleada por la hermenéutica filológica para aplicarla en lo posible al psicoanálisis. Pero este tipo de hermenéutica tendrá peculiaridades que no se dan en la investigación filológica ni filosófica, ya que para una interpretación psicoanalítica se debe atender muy especialmente a los contenidos latentes que encierran las experiencias simbólicas, las cuales son incluso una incógnita para el autor, pero que paradójicamente forman parte de él. Esta materia latente es producto de su inconsciente, almacén en el que se sedimentan los autoengaños, deseos reprimidos, etc. Todos los argumentos se muestran alterados o desorientados, y la metodología hermenéutica del psicoanálisis incluye la estrategia de no interpretar o traducir tanto la oscuridad de los elementos extraídos como los factores que determinan o causan dicha oscuridad. Esta es la base metodológica adecuada, la cual debe ser más amplia que la normal hermenéutica filológica. Se trata de unir *“el análisis lingüístico con la investigación psicológica de conexiones causales”²⁰.*

Se debe tener en cuenta también que la estructura del lenguaje ordinario empleado por todos, donde se amalgaman como en una red la acción, el habla y la expresión corporal, no puede utilizarse para la hermenéutica de los datos sometidos a psicoanálisis, pues incluso una expresión puede ser una contra- réplica defensiva de una acción a la que está encubriendo, y de tal disensión quizá el sujeto no es consciente e incluso una vez interpretada resulte difícil de asimilar para el paciente.

Por ello, según Habermas, se exige una teoría general de la competencia comunicativa que comportaría tres niveles de análisis:

¹⁹ TCJH. p.233

²⁰ TCJH. p.234

1º.- Explicar las causas, los determinantes y las condiciones que producen las distorsiones en la comunicación.

2º.- Esclarecer ciertos condicionamientos de la comunicación no distorsionada o "normal" (tanto los que pueden afectar a la generalidad como aquellos particulares del sujeto paciente).

3º.- Detallar suficientemente el proceso de desarrollo de cómo se adquiere la competencia comunicativa.

Como ayuda para dar un satisfactorio cumplimiento a tales propósitos, no deberán perderse de vista aspectos esenciales tales como los de la libre voluntad que existe en el paciente para asociar o disociar partes del texto; que exista una participación activa para la reflexión por parte del psicoanalista; los mecanismos de defensa u obstrucción que el paciente efectúe por tratarse de ideas, hechos o pensamientos reprimidos; el preanálisis clínico para conocer la impresión de la conciencia del paciente y su estado general, etc., etc.

La base sobre la que Freud sostiene la legitimidad del psicoanálisis se encuentra en la comunicación médico-paciente. El fin es sacar a la luz lo reprimido y hacerlo consciente o eliminarlo y todo ello contando con la lógica resistencia del paciente. El único instrumento capaz de lograrlo es la comunicación, el consenso comunicativo entre ambas partes.

Para dar una ubicación formal a todo lo que se extrae en un proceso de autorreflexión como el psicoanálisis, Freud define los tres estadios de sobra conocidos: Yo, id y superego. El texto de id y del superego aparece como la deformación de la intersubjetividad que se muestra en la comunicación no coactiva, voluntaria. El Yo, en cambio, tiene como función esencial reprimir los impulsos instintivos, agresivos, etc. así como afrontar la realidad que se ofrezca al sujeto, lo cual hace que dichos impulsos ya estén previstos en el Yo cuando se muestran para lograr reprimirlos antes de exteriorizarlos. Cuando esto no ocurre así, el Yo se hace presa de la angustia y de una obsesiva defensa, o simplemente "huye ocultándose a sí mismo", o mejor aún, reprime él mismo el hecho, lo censura. De esta forma, si se hacen aflorar tales censuras, surge entonces una defensa que se resiste inconscientemente. Pero esta inconsciencia queda localizada en otro estadio: el superego.

Freud arguye que tal resistencia puede no darse, apoyándonos en el reconocimiento mismo del paciente, el cual se muestra colaborador y no se resiste a hacer conscientes partes de un texto, pero esto puede ser sólo en apariencia, ya que

*"Entonces – dice Freud- comunicamos al paciente que su conducta nos revela que se encuentra en estado de resistencia, a lo cual replica que nada sabe de ella, advirtiendo tan sólo la dificultad de reproducir nuevas asociaciones. Y como nuestra afirmación demuestra luego ser exacta, resulta, pues, que su resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido que intentábamos hacer surgir a la conciencia (...) ¿de qué parte de su vida anímica proviene tal resistencia inconsciente? (...) no puede ser más que una manifestación del Yo, el cual llevó a cabo en su día la represión y quiere ahora mantenerla (...). Y desde que admitimos la existencia en el Yo de una instancia especial que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas –el superyó- podemos decir que la represión es obra de superyó, el cual la lleva a cabo por sí mismo o por medio del Yo, obediente a sus mandatos"*²¹.

El superyó se forma de una estratificación de residuos no aceptados como pulsiones libidinosas o agresivas. Dichos residuos son una instancia reprimida a favor de una conciencia moral que se suma al respeto por el orden social establecido en su

²¹ Cf. p. 242

entorno. Por esto, como Habermas apunta muy agudamente, *“El super-ego es la prolongación intrapsíquica de la autoridad social”*²². El yo es su brazo ejecutor.

Pero Habermas también señala como complementarios dos procesos: la defensa y la interiorización. Es decir, por un lado interiorizamos lo prohibitivo que se nos ofrece social y culturalmente, y por otro y paralelamente a esto, nos defendemos de todo aquello que no deseamos. Ambos pueden perfectamente entrar en contradicción pero sin embargo se complementan. Dicho de otra manera, por un lado se reprime todo aquello no admitido socialmente, y por otro y de manera paralela vendrán tales represiones impuestas desde el exterior a un yo que se resiste a llevar a cabo acciones sociales deseadas. Entre ambos procesos surge así un mecanismo de compensación.

La función del psicoanálisis es el “resimbolizar” lo que previamente se ha desimbolizado en una comunicación distorsionada, para lo que debemos invertir el proceso previo, es decir, seguir una trayectoria inversa o contraria a la que llevó a la represión. Conseguido esto, podemos “traducir” el lenguaje privado y distorsionado y transformarlo en ordinario. De esta forma se devuelve al paciente aquello que perdió por deseos inconscientes, pero que sin embargo permanecían “excomulgados” en él. Por eso, no es tanto de-volver, como des-velar.

Habermas hace hincapié en que se trata de un proceso de reflexión dialógica médico-paciente, en la cual el médico es el hermeneuta, pero desde una hermenéutica que se atiene a la autocomprensión interpretativa y a la explicación causal de ciertos textos, es decir, no podemos quedarnos únicamente en *qué* es lo dado en el texto, pues solamente esto no nos es útil para nuestros objetivos, sino que para comprender esto, debemos entender o interpretar primero *por qué* el texto distorsionado se da en la forma en que se nos da. En síntesis, para entender el *qué*, debemos interpretar el *por qué* causal. Por esto, Habermas considera que la investigación psicoanalítica guarda una muy estrecha afinidad con el método hermenéutico, pues se trata de interpretar una autorreflexión sobre el texto de alguien psicoanalizado; y por otro lado, el que tales interpretaciones constituyan ser hipótesis para un diagnóstico, demuestra su similitud con métodos analítico-causales. Decimos causales, pues aunque se trate de hipótesis referidas a aspectos inconscientes, reprimidos o censurados, determinan el comportamiento del sujeto, y por ello sus creencias personales. Esta determinación inconsciente del inconsciente mismo, hace que éste sea causa de conductas que la orientan en uno u otro sentido. Esta similitud que el psicoanálisis tiene como teoría hermenéutica y como teoría analítico-causal, hace que el empeño de Habermas por adaptar la metapsicología de Freud a la teoría materialista no constituya una empresa desproporcionada o fuera de lugar. Esta metapsicología aporta *“la lógica de la interpretación en el diálogo analítico”*²³.

Por otra parte, Habermas entiende que lo que el psicoanálisis contiene de teoría general está dado en que se trata de historias sistemáticamente generalizadas del desarrollo psicodinámico, el cual sirve de patrón de referencia al aplicarlo a individuos concretos. Esta sistematicidad alude a las relaciones primarias del niño, al desarrollo de la personalidad que se da en la primera socialización en la infancia, la forma en que se resuelven los primeros conflictos, etc. Este esquema general ya preconcebido por el médico antes de la investigación contribuye a un diálogo “dirigido” o “controlado” ofreciendo sugerencias para ayudar a la asociación de ideas. De ello se extraerá alguna utilidad si *“Los conocimientos psicoanalíticos sólo pueden tener validez para el psicoanalista después que han sido aceptados como conocimientos del propio psicoanalizado”*²⁴.

²² Ibidem.

²³ TCJH. p.240

²⁴ CI. p. 259

Según Habermas, todo ello afectará a la *aplicación*, la *corroboración* y a la *explicación* de la investigación. En primer lugar, afectará al modo de *aplicación* ya que los sistemas interpretativos generales se llevan a cabo sobre estructuras simbólicas o juegos del lenguaje particular o distorsionado, con lo cual, la aplicación es necesariamente hermenéutica. En segundo lugar, influye en la *corroboración*, la cual se afirma mediante la posibilidad de continuar con éxito los procesos de autoformación. El analista no debe aceptar sin más ni la resistencia o el rechazo, ni tampoco la afirmación o asentimiento hacia la reconstrucción que aquel lleva a cabo. Es decir, un “no” del paciente puede ser producto de una fuerte resistencia, o simplemente que la interpretación puede ser la adecuada pero estar incompleta. Un “sí”, a su vez, puede ser producto de una actividad defensiva o estratégica que el paciente lleva a cabo inconscientemente. Por esto, la conducta del paciente no nos sirve en primera instancia para corroborar o desechar los análisis o interpretaciones del texto. De lo que aquí sí podemos estar en rigor seguros, como Habermas dice apelando a Freud, es de que “sólo el curso del análisis puede decidir sobre la utilidad o inutilidad de una construcción, sólo el contexto del proceso de formación en su conjunto tiene fuerza de confirmación o refutación”. Así, tratar las interpretaciones generales como una simple exégesis filológica de textos es situarnos fuera o al margen del contexto de la autorreflexión mediante la cual accedemos a conformar el sentido de un enunciado psicoanalítico. En tercer lugar, la investigación adquirirá un matiz *explicativo*, el cual es posible debido a la combinación de la comprensión hermenéutica con la explicación causal.

Pero volvamos de nuevo a la cuestión acerca de la analogía que Habermas plantea en el intento de integrar el psicoanálisis a la crítica de la ideología. Gadamer replica a Habermas que, según la exposición de este último, la conciencia de emancipación solamente puede pretender la desalienación de toda autoridad, lo cual nos llevaría a un sistema anárquico. Por esto, piensa Gadamer que este tipo de conciencia es hermenéutica falsa. Las convicciones que tenga un determinado grupo social no pueden ser analizadas sin más como productos de autoengaños o represiones inconscientes, pues esto hace que antes de llegar a estos autoengaños, estos grupos conozcan ya previamente cuál es el camino de la verdad. Lo cual deriva en un simple problema de perspectiva o de interés. Pero paradójicamente esto no está lejos de la teoría de Habermas.

Otra de las críticas que merecen consideración es la llevada a cabo por Giegel, aunque desde un ángulo distinto al de Gadamer. Contra este piensa que las condiciones del diálogo no siempre son posibles o no siempre son las adecuadas. Por ello, si que es posible la terapia psicoanalítica (dando la razón a Habermas) pero no por ello únicamente se hace posible la lucha de clases.

“La diferencia entre esas dos formas de práctica emancipadora resulta del hecho de que el paciente es ayudado a liberarse a sí mismo de las compulsiones a las que está sujeto. La tentativa de liberar a la clase dominante de las compulsiones del orden social solamente podría aparecer a esta como una amenaza al dominio que ejerce sobre las otras clases. El antagonismo se presenta así de forma mucho más radical que en el caso del psicoanálisis”²⁵.

Habermas reaccionará a estas objeciones en “Theorie und Praxis” alegando que existen tres modelos de interacción posible en relación con el objeto de su teoría, a saber, interacción en el plano de la teoría, en el plano de la organización de los procesos de ilustración y en el plano de la conducción de la lucha política:

1º.- En el plano de la teoría: La forma de interacción ha de ser científica, donde la hipótesis y la comprobación sean el esquema de nuestra investigación. Debe haber una relación de equilibrio entre las partes cuestión y el objeto para lograr que el

²⁵ TCJH. p.245

resultado no venga determinado por coacciones sino por “la fuerza del mejor argumento”.

2º.- En el plano de la organización de los procesos de ilustración: la interacción es el modelo terapéutico, en el cual el paciente no ofrecerá las facilidades que el proceso de ilustración requiere, pues siempre se dan resistencias a la autorreflexión.

“La teoría, dice Habermas, sirve primordialmente para ilustrar a sus destinatarios acerca de la posición que ocupen en un sistema social antagónico y sobre intereses que, objetivamente, en virtud de esa situación, puedan llegar a considerar como sus propios intereses”²⁶.

Resulta obvio, por otro lado, que aunque la teoría crítica tiene como finalidad la canalización de la reflexión y la emancipación, desde ella no tenemos un conocimiento de los destinatarios concretos.

3º.- En el plano de la conducción de la lucha política: no hay un modelo de interacción específico para la orientación entre los sectores que persiguen la emancipación como para los que se oponen a cualquier cambio del modelo social que tutelan. La conducción por la lucha política no puede detallarse a priori.

Estos tres planos tienen en común la intención de la emancipación.

6.- El Progreso científico en Nietzsche y Hegel

Visto todo esto, resulta fácil comprobar la gran importancia que autores como Freud, o también Kant, Fichte, Hegel o Marx tienen en “Conocimiento e Interés”, pero es justo resaltar el papel capital que desempeña todo lo nietzscheano, hasta ahora no comentado. No resulta burdo decir que la mayor parte de esta influencia exige un estudio especial, pues en muchos ámbitos Nietzsche constituye bien un paréntesis en la continuidad histórica de la filosofía, bien un alto en el camino, o bien un nuevo punto de origen donde nace una nueva visión de la filosofía.

Con Nietzsche se cuestiona muy seriamente tanto la utilidad o facticidad de la autorreflexión como la concepción de la teoría del conocimiento marxiana o hegeliana, amén de la kantiana. La postura de Nietzsche es la de considerar en su medida la autorreflexión, pero al mismo tiempo la de no dejarse imbuir en los conceptos tradicionales de la crítica y la ciencia tradicionales. La posición tiene inicialmente una gran influencia positivista, aunque en realidad no es una postura comprometida con el positivismo. Reconoce que sólo las ciencias experimentales, las cuales aportan datos comprobables y objetivos de la realidad, son las únicas que en principio “manejan” el conocimiento. Con ello pierde credibilidad la arcaica tradición que no demuestra sus resultados empíricamente: “En la medida en que el sentido de la causalidad aumenta – dice Nietzsche- disminuye la extensión del reino de la moralidad” y *“se ha deshecho un gran número de causalidades fantásticas, en las que se había creído como fundamento de las costumbres”²⁷*. El progreso de las ciencias empíricas nos ha hecho superar la metafísica y la moral preestablecida; han supuesto un desarrollo de la racionalización de la acción eliminando dogmas. Pero Nietzsche considera que este progreso, en gran medida positivo, sin embargo no es capaz de formular un saber normativo que estimule nuevos valores, dejando a la cultura sobre una neutralidad inoperante ante los valores, o cuanto peor, nos ha conducido al nihilismo que Nietzsche denomina pasivo. La teoría científica nos ha conducido a un saber técnicamente utilizable deshaciendo el binomio teoría-práctica. Pero el saber que este ofrece, esto es, el teórico-técnico, nos deja indefensos ante nosotros mismos,

²⁶ TCJH. p.246

²⁷ CI. p. 288

indefensión que a veces es producida por la indiferencia. Esta es su objeción al positivismo que dogmáticamente intentó desbancar la teoría del conocimiento. Incluso la subestimación que el positivismo exponía de la metafísica también implicaba minusvalorar en cierto sentido la práctica, con lo que el hombre pierde el interés por sí mismo. Habermas condensa esta idea perfectamente aludiendo a Nietzsche:

*“no puede haber un conocimiento que trascienda el conocimiento de las ciencias experimentales, pero Nietzsche, que acepta esto, no puede decidirse a dar seriamente a este conocimiento el título de conocimiento”*²⁸.

El error de este “conocimiento” está en aislar al hombre de los intereses que le son inherentes y que, libres del dogmatismo moralista impuesto, ofrecían un sentido inmanente al plano de la práctica, la cual con el positivismo queda inerte. Este positivismo se enorgullece torpemente de ser inoperante ante aquellos conocimientos que rebasan la experiencia y la comprobabilidad material, pues no todo lo real es comprobable en cualquier momento de la historia, aunque si sea demostrable.

Nietzsche se desmarca ambivalentemente ante las dos concepciones. Por un lado acepta, o mejor, aboga por la nueva concepción positivista de la ciencia que sirva de catarsis ante el dogmatismo supersticioso de la moral cristiana; por otro considera acertada la teoría vitalista que apueste en la práctica por incentivar y motivar al interés por lo humano, para lo cual es necesaria una crítica profunda del objetivismo y del metodologismo de la ciencia ya que de ellos únicamente se puede extraer una falsa autocomprensión por aislar el sentido de la perspectiva en el juicio. Este es el medio, según Nietzsche, para lograr la confraternización entre lo vital y lo práctico que el positivismo intentó incompatibilizar.

Asimismo, Nietzsche entiende que el mundo resulta cognoscible en la medida en que el concepto de “conocimiento” tenga un sentido general. Este sentido alude a que el conocimiento no es sino interpretación del mundo. Cada cual y según sus necesidades y posibilidades adopta una interpretación como fruto de una perspectiva propia. Por lo tanto, la teoría del conocimiento o bien se entiende desde un ángulo como este para su supervivencia, o es sustituida por un “perspectivismo de lo afectivo”.

Hegel, de forma similar a la de Nietzsche, criticó la posición kantiana en el sentido de que este no definía más extensamente todos aquellos componentes que completan el conocimiento: certeza, verdad, demostración, etc. y así

*“Obligar a la crítica del conocimiento a una crítica de sus propias presuposiciones, y con ello a la prosecución de una autorreflexión interrumpida. Nietzsche, por el contrario, adopta este argumento para asegurarse la imposibilidad de toda autorreflexión”*²⁹.

Pero sin embargo, paradójicamente cuestiona y niega el carácter crítico de la reflexión desde el mismo punto que intenta superar, es decir, niega la reflexión desde los “medios de la reflexión misma”. Influida por el positivismo niega el carácter cognoscitivo de la autorreflexión, pero es desde ésta donde Nietzsche construye su sistema para la reconversión o la inversión de la moral.

Es obvio que la metodología cientísta no reivindique la autorreflexión como medio de investigación y abogue por la autoobjetivación. Tal metodología presenta un programa de basado en dos puntos. Por un lado, un reduccionismo clásico de todo contenido del que no es posible demostrar empíricamente; por otra parte, un marco teórico en el que pudieran darse explicaciones incluso sobre fenómenos descritos en términos no objetivistas.

Este programa puede tratarse desde otras dos perspectivas diferentes. En primer lugar, *“El progreso científico (...) es entendido como una crítica fundamental y no*

²⁸ Cl. p. 289

²⁹ Cl. p. 294

*anticipable al lenguaje*³⁰ que haga desplazar la reflexibilidad del lenguaje ordinario para conformar otro que contenga en sí elementos de la teoría científica para elaborar una autoobjetivación. Para Habermas, esta perspectiva no puede alcanzar un consenso y un éxito pues adolece de cierto eclecticismo entre la autorreflexión y la autoobjetivación cientifista que no aclara la metodología científica. La segunda perspectiva la representa C.F. von Weizsäcker, según el cual las leyes físicas, por ejemplo, no comportan resultados empíricos concretos, sino que lo que en realidad hacen es aclarar las condiciones necesarias de toda experiencia posible. En este sentido, parece tratar a la física desde un ámbito trascendentalista que la aleja de su finalidad esencial: ser útil mediante la comprobabilidad científica de los resultados. Esta concepción amalgama teoría y metateoría de forma casi excesivamente heterodoxa.

Habermas cree que si se intenta legitimar el cientifismo asentado al mismo tiempo en la objetivación y el trascendentalismo, no tendrá quizá menos derecho a tal legitimación el camino alternativo a la autorreflexión. *“Las investigaciones propedéuticas sobre “Conocimiento e Interés” debían mostrar cómo surgió la pretensión cientifista y que tal pretensión no es sostenible*³¹. La cuestión que se plantea en esta obra y concretamente en este tema, es si es posible entender la conciencia trascendental meramente como una hipótesis y qué consecuencias tendría considerarla así, o si no tendríamos que modificar en realidad el significado del concepto de objetividad, falsedad etc.

7.- Verdad, Objetividad, Hechos y Cosas

Expone muy claramente Habermas que el ámbito en el que un enunciado puede ser verdadero o falso, no dependerá de las condiciones de objetividad de la experiencia, sino más bien de la pretensión de validez criticable de cualquier argumentación, ya que según él cunde cada vez más la tendencia a etiquetar de objetivo sólo a aquello que es ecléctico (por el sólo hecho de serlo y sin atender a si es razonable serlo) o escoge vía media entre dos argumentos incompatibles o incluso contrarios, cuando a veces alguno puede ser totalmente desechable. Todo ello ensalza únicamente la cualidad dialógica de la comunicación, pero puede afectar seriamente al estatus de la Razón que puede quedar desvirtuada o devaluada tan sólo a favor del diálogo. Así finalmente se valoraría el diálogo por el diálogo, pero sin fruto efectivo.

Dentro de este tema tampoco se podría dejar de hablar de la relación o diferenciación de verdad y objetividad. Habermas considera que hay un error crucial en la concepción primera que en general se tiende a hacer, y es que hay una diferencia clara entre hechos y cosas. Al hablar de hechos no nos referimos (o no debemos referirnos) tanto a la existencia de objetos, como a la verdad de un contenido o enunciado. Los hechos, cierto es, derivan de estados de cosas, las cuales son el contenido proposicional de afirmaciones que sobre ellas efectuamos. Por otro lado, al hablar de “estados de cosas” hablamos de un enunciado hipotético, es decir, son afirmaciones dadas proposicionalmente que aspiran a una corroboración, a una validez.

Cualquier afirmación puede insertarse en dos contextos diferentes. Por un lado, como acción comunicativa tiene como telos una pretensión de validez. Así esta afirmación “tematiza la experiencia con un “objeto del mundo”, la cual –la experiencia-

³⁰ Cl. p. 304

³¹ Cl. p. 306

debe virtualmente pretender una objetividad. Por otro lado, puede resultar que la afirmación forme parte de un discurso y no de una actividad comunicativa. Ahora tal afirmación tematiza un estado de cosas como producto de una pretensión de validez que da por sentado y supuesto que ese estado de cosas podrá corroborarse con la experiencia si esta existe realmente.

Habermas pasa revista al final de la obra a varios puntos escogidos de los sistemas de Pierce y Dilthey concretamente. En dichos puntos establece que

1º.- se debe diferenciar la experiencia sensorial u observación de la experiencia comunicativa o comprensión. Esto es, la percepción de las cosas o de los acontecimientos pretende una objetividad que se traduce en afirmaciones. De otra parte, comprendemos una afirmación, lo cual aún no la hace objetiva. Para ello “hemos de comprender la forma de realización de los enunciados”

2º.- se debe dar una distinción entre objetos de experiencia sensorial posible y objetos de experiencia comunicativa posible. La primera se efectúa mediante descripciones que hagan posible la identificación entre acontecimientos y cosas. La segunda se lleva a cabo mediante narraciones que además de identificar acontecimientos y cosas, identifica también personas y manifestaciones.

3º.- se crea una referencia diferencial de la experiencia a la acción, es decir, distingue entre el a priori experimental-pragmático y el comunicativo. Para Habermas la categorización de ciertos enunciados o afirmaciones implican ya de por sí y a priori una referencia a la acción. Es decir, si hablamos, tomando el mismo ejemplo que Habermas pone, de “cuerpos en movimiento”, lógicamente hablamos también de “cuerpos observables”, pero además construimos a priori la referencia: “cuerpos manipulables instrumentalmente”. Lo que hacemos en realidad es relacionar sin más experiencia (sensorial) y acción (o actividad instrumental).

4º.- a veces la práctica diaria confronta contra la práctica de la investigación. De alguna manera la objetivación científica es una consecuencia relativamente directa de la objetivación que se debe llevar a cabo en la práctica diaria y de las necesidades de esta. Pero en realidad entre ambos campos hay una clara delimitación, pues la pretensión de objetividad científica se encarna sobre un principio que es fruto de un saber acumulado de hipótesis y teorías, las cuales no se establecen sobre una neutralidad valorativa y se crean y se guían en virtud de las necesidades y los acontecimientos.

En líneas generales, y resumiendo ya a modo de conclusión, creo que es más que evidente que los objetivos que se persiguen, esto es, crear un nuevo estatuto de razón comprensiva así como incentivar un adecuado y lógico interés por la emancipación humana, pasan, como digo, por la reinterpretación no cientifista de los sistemas hegeliano y marxiano. El medio o instrumento adecuado para ello lo encuentra Habermas en la reaplicación del sistema de Freud a un materialismo histórico revisado.

*“En “Conocimiento e Interés” –dice MacCarthy- Habermas introduce su teoría por vía de una investigación histórica con intención sistemática. Aunque no cabe duda de que esta forma de presentación es muy sugestiva, deja, sin embargo, mucho que desear en lo que se refiere a la claridad y a la precisión de los conceptos básicos y a la articulación detallada de los argumentos centrales. Sin embargo, los rasgos generales de la teoría están lo suficientemente claros como para haber provocado una amplia literatura crítica”*³²

Quintanar de la Orden septiembre 2007.

³² TCJH. p. 116

Bibliografía de interés:

- HABERMAS, JÜRGEN: “Conocimiento e Interés” (Ed. Taurus. Madrid 1982)
- HABERMAS, JÜRGEN: “La Lógica de las Ciencias Sociales” (Ed. Tecnos. Madrid 1988).
- McCARTHY, THOMAS: “La Teoría Crítica de Jürgen Habermas” (Ed. Tecnos. Madrid 1987).