

La transformación materialista de la filosofía trascendental

SERGIO SEVILLA* (Universitat de València)

RESUMEN.—Este artículo cuestiona de manera crítica tres tesis básicas del proyecto habermasiano desde *Conocimiento e interés*. a) La posibilidad de sintetizar dos maneras filosóficamente opuestas de elaborar una teoría de la racionalidad (la aproximación lógica-transcendental y la aproximación fenomenológica en sentido hegeliano); b) Las *petitiones principii* implícitas en la interpretación habermasiana de las «ciencias reconstructivas»; c) Su intento de reducir la teoría crítica de la racionalidad a teoría de conocimiento.

ABSTRACT.—This paper critically questions three basic theses of the Habermasian project since *Knowledge and Interest*: a.) The possibility of synthesizing two philosophically opposite ways of elaborating a theory of rationality (the logic transcendental approach and the phenomenological approach, in a Hegelian sense); b) The *petitiones principii* implicit in the Habermasian interpretation of the 'reconstructive sciences'; c) His intent to reduce the critical theory of rationality to a theory of knowledge.

El objetivo del presente artículo es formular, en lo posible de una manera precisa, las dificultades con que se encuentra la elaboración de una teoría del conocimiento como teoría crítica de la sociedad. Si el proyecto, tal como lo formuló Habermas en *Conocimiento e interés*, fuera viable, representaría una gran contribución al debate contemporáneo sobre el status de la teoría de la racionalidad. Pero su propuesta presenta, a mi juicio, algunos puntos débiles sin cuyo esclarecimiento se frustra. Enumerados de una manera todavía abstracta, son éstos: 1.º) La teoría del conocimiento no es más que una parte de la teoría de la racionalidad, y no puede asumir por sí sola las tareas totales de ésta. 2.º) Si bien es cierto que el diálogo hermenéutico

(*) Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación PB87-0982 de la C.I.C.Y.T.

con los clásicos aporta argumentos y hasta estrategias enteras de gran relevancia en el debate teórico actual, éste no puede adoptar la forma exclusiva de la hermenéutica textual como método. La crisis actual de la filosofía, entendida desde el giro copernicano como teoría de la razón, necesita de otros apoyos que el diálogo, por necesario y creativo que sea, con la propia tradición; en particular, necesita reformular su relación con la racionalidad de las ciencias y con la racionalidad de las acciones, instituciones y movimientos sociales.

3.º) La dicotomía clásica entre un procedimiento lógico-trascendental y otro procedimiento teórico evolutivo de reconstruir la estructura de la racionalidad humana ha tenido tal número de reformulaciones que parece haberse convertido en los dos lados de un dilema que agota el universo de discurso. La propuesta por Habermas de mediar entre sí ambos procedimientos conduce, a mi juicio, a paradojas inaceptables. ¿Qué concluir de todo ello? La situación presente parece conducir a una alternativa sólo en apariencia clara: o bien abandonamos el «giro copernicano», es decir, la sustitución de la ontología por la teoría de la razón como tema de la filosofía, o bien retomamos el debate, con todas las cautelas que dos siglos de intentos hacen necesarias, es decir, sabiendo de antemano que es problemático, y que no parece haber hilo conductor privilegiado para trazar un mapa completo de la estructura de la racionalidad humana, teórica y práctica. Pero esa alternativa, en la que parece debatirse el pensamiento actual, es engañosamente clara. Ni podemos disolverla mediante un acto de decisión —so pena de caer en el más penoso arbitrio—, ni es una cuestión interna de un supuesto gremio filosófico que carezca de consecuencias sociales, morales y políticas.

Cuestión preliminar: el alcance de una auto-crítica

El lector familiarizado con la producción teórica de Habermas no dejará de cuestionar la oportunidad de discutir las propuestas de **Conocimiento e Interés**, algo más de veinte años después de su aparición. Más cuando, al contestar a sus críticas en 1973, Habermas introdujo determinados elementos autocríticos que alteran de forma importante la perspectiva desde la que fue escrito el texto. No introduciré, en descargo de este trabajo, los muy sabidos argumentos que niegan el carácter privilegiado de la comprensión que de sí mismo tiene un autor; ni acudiré al recurso de recordar que no todo cambio de posición es necesariamente un progreso; ni, menos que otros, un «cambio de paradigma». Mis motivos para preferir, en esta ocasión, ocuparme de esa obra son otros dos. El primero de ellos reside en la singularidad que **Conocimiento e Interés** tiene dentro de la tradición de la teoría crítica, y que consiste en el intento de reconstruir el marco conceptual de ésta desde la perspectiva de una teoría del conocimiento en diálogo con las ciencias, lo que tiene escasos precedentes desde Marx hasta Adorno. El segundo motivo se refiere a otra singularidad, ésta interna a la obra de Habermas. Sus escritos posteriores, en mi opinión muy conectados con éste, a pesar del abandono de la «filosofía de la reflexión», son poco explícitos para aclarar el nada irrelevante problema de los elementos teóricos que acepta de la tradición de la modernidad filosófica alemana; en la obra de que me voy a ocupar, Kant, Hegel y Marx son los modelos explícitos para la construcción del programa de una teoría del conocimiento como teoría crítica de la sociedad.

No evitaré, en el momento de dar sentido a la elección propuesta, aceptar el apoyo que se deriva de esta valoración del autor: «Todavía considero correcto, en líneas generales, el argumento que desarrollaba en el libro (**Conocimiento e Interés**). Pero ya no creo en la epistemología como *vía regia*. La teoría crítica de la sociedad no tiene que probar sus credenciales, en primer lugar, en términos metodológicos; necesita una base sólida, que la saque del atolladero en que la ha metido el marco conceptual de la filosofía de la conciencia, y superar el para-

digma de la producción sin abandonar mientras tanto los objetivos del marxismo occidental. El resultado es *Theorie des Kommunikativen Handelns*⁽¹⁾. La declaración es significativa de que, en la auto-interpretación del autor, hay dos puntos de ruptura y dos continuidades. Ruptura con la filosofía de la conciencia, que en *Conocimiento e Interés* está presente, principalmente, en el uso que se hace de los conceptos de «reflexión» y «trascendental»; y ruptura con la prioridad, otorgada por Marx, al «paradigma de la producción», como modelo privilegiado para explicar la relación Sujeto-Objeto. Tendremos ocasión de ver que esta segunda ruptura supone una continuidad; justamente en discusión con la noción «trabajo» en Marx, surge la noción de «Acción Comunicativa» en *Conocimiento e Interés*. Es ésta, por tanto, a la vez, la primera continuidad entre ambas obras. La segunda consiste en la voluntad de probar las credenciales de la Teoría crítica; y también es una continuidad relativa porque ya no se juzga prioritario el papel de la epistemología. Pero el hecho de no ser *vía regia* no implica desaparecer; supone haber ocupado el lugar que se estima adecuado, dentro del marco de una teoría de la racionalidad. Y en el marco de esta última tiene sentido la discusión que propongo. Aunque las diferencias que señala Habermas entre sus dos obras de mayor impacto no son de carácter menor, el hecho de considerar todavía válido «el argumento que desarrollaba» en la primera se refiere, sin duda, al hecho de mantener, más allá del «marco conceptual de la filosofía de la conciencia», la necesidad de una teoría de la racionalidad cognitiva, práctica y estética, que sea capaz de dar cuenta de sus límites y de su propia idea. Al menos en ese sentido, sigue siendo vigente la discusión de aquel proyecto de teoría crítica veinte años después de su formulación.

Tendré en cuenta, en primer lugar, el Epílogo añadido en 1973 que, con el propósito de responder a las críticas aparecidas, se convierte en autocrítica que señala los puntos de vista que ya no se juzga posible sostener.

En el apartado que titula «Reconstrucción 'versus' autocrítica», Habermas concede a sus críticos que ha hecho uso de un concepto equívoco de «reflexión» y analiza algunas de sus consecuencias. El equívoco consiste, fundamentalmente, en la mezcla de dos significados del término: el primero se refiere a la «reconstrucción» de las condiciones de posibilidad del conocimiento y la acción; el segundo, en cambio, es el concepto de «autoreflexión en el sentido de crítica» y alude a la teoría, a la vez hegeliana y freudiana, de la conciencia reflexiva de sí como emancipación de una conciencia falsa o, lo que es lo mismo, como «disolución crítica de la pseudo-objetividad autogenerada»⁽²⁾. Ambas funciones del concepto «reflexión» son, sin embargo, necesarias para el proyecto de Habermas; habrá, pues, que disolver la confusión, pero sin eliminar la función de los significados que ahora se separan.

El primer sentido de «reflexión» recoge la función de las condiciones trascendentales de posibilidad; y siendo una «transformación materialista de la filosofía trascendental» lo que se nos propone, el significado de ese término es decisivo. Habermas propone su sustitución por el concepto de «Ciencias 'reconstructivas'»: «Las ciencias 'reconstructivas', como la lógica y la lingüística general, tienen un estatuto similar a la teoría del lenguaje (desarrollada como una pragmática universal) y de la ciencia, que son en la actualidad las herederas de una filosofía trascendental (transformada). Incluso la filosofía moral va a establecerse como ciencia reconstructiva, en la medida en que pueda derivar las reglas universales de una ética comunicativa

(1) Entrevista firmada P.A. & P.D. en *New Left Review*, trad. cast. de P. López, *Leviathan*, n.º 22, 1985, p. 64.

(2) J. Habermas. *Conocimiento e Interés*. Trad. cast. Revisada por J. Vidal Beneyto. Madrid. 1982, p. 334. En adelante citaré esta obra por la abreviatura C.I.

a partir de normas básicas del discurso racional»⁽³⁾. El propósito de la sustitución de la filosofía trascendental por las ciencias «reconstructivas» es claro; si ya no contamos con la garantía de una lógica, de validez necesaria y universal, que sirva de hilo conductor para establecer todas las condiciones de posibilidad del conocimiento válido y, a la vez, los postulados de toda acción que hayamos de considerar «moral», habremos de sustituir su función por la de una serie de ciencias que reconstruyan las capacidades que se ejercen en lo que llamamos «acción racional». No hace falta ya hipostasiar un sujeto trascendental como soporte de esas capacidades, puesto que están objetivadas en los discursos y acciones que estamos dispuestos a llamar «racionales». Habermas se libera así, a la vez, del marco conceptual de la filosofía de la reflexión y de la filosofía del sujeto. Y ese es el alcance de su mencionada afirmación de haber abandonado el «marco conceptual de la filosofía de la conciencia».

Ciencias reconstructivas y filosofía trascendental

Pero esa sustitución plantea ahora el problema en otros términos, a saber, qué signifique la expresión «ciencias reconstructivas» y en qué sentido son herederas de la filosofía trascendental transformada. Y ello para saber si tienen solución potencial para los problemas que el marco conceptual anterior dejó pendientes.

No es fácil conjeturar qué haya en común entre la lógica, la lingüística general, la pragmática universal del lenguaje y la filosofía moral para reunir las bajo la común denominación de «ciencias reconstructivas». Habermas nos dice de las reconstrucciones: a) que «abarcaban sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidas por un número indeterminado de sujetos con las correspondientes competencias»; b) que «la base de datos de las reconstrucciones consiste en «objetos» que, como las proposiciones, las acciones, las realizaciones cognitivas, etc., son de antemano conscientes como realizaciones de un sujeto»; y c) que «las reconstrucciones explican un know-how completamente correcto (es decir, el saber intuitivo, que se adquiere con una competencia formada por reglas) sin consecuencias prácticas»⁽⁴⁾. Sobre esta base, «se ha constituido un tipo peculiar de ciencias; me refiero a las ciencias genéticas, según el modelo de la psicología evolutiva cognitivista. Proceden de forma reconstructiva y empírica a un tiempo, intentando explicar el desarrollo de la adquisición de competencias cognitivas lingüísticas y comunicativas a partir de los modelos lógicos reconstruibles y de mecanismo empírico»⁽⁵⁾. Las teorías que tales ciencias elaboren habrán de servir para dar respuesta «al problema ya antes tratado del origen natural de las condiciones trascendentales de la experiencia posible»⁽⁶⁾.

Los problemas que plantea la sustitución de la filosofía trascendental transformada, noción de la que me ocuparé más tarde, por las «ciencias reconstructivas» son, a mi modo de ver, los siguientes. En primer lugar, la noción de «reconstrucción de competencias», aunque haya que entender éstas como un know-how, remite a la noción de un sujeto de competencias, sea el individuo, el participante en una cultura, o la especie; lo cual nos replantea el problema de si las condiciones de posibilidad (o el know-how) delimitan a un sujeto como miembro socializado en una cultura particular, o bien como miembro de la especie, esto es si se trata de com-

(3) C.I. p. 335.

(4) C.I. p. 334.

(5) C.I. p. 335.

(6) C.I. p. 335.

petencias necesarias y universales; es decir, trascendentales en sentido kantiano. El problema de la filosofía trascendental no cambia por el hecho de que el «hilo conductor» sea la lógica, o se añada además «ciencias genéticas»; el problema no reside en el origen empírico o formal de lo que haya que considerar como trascendental sino, más bien, en **que sea condición de posibilidad de toda acción racional posible (teórica o práctica), esto es, que tenga carácter universal**. El sujeto trascendental y el sujeto práctico garantizaban esa condición en la filosofía trascendental clásica; y no se avanza en el problema por la vía de eludir la noción de sujeto.

Hay una segunda dificultad correlativa, que puede plantearse aludiendo al modelo de la psicología evolutiva cognitivista. En tanto que ciencia empírica, la psicología evolutiva puede establecer los estadios que de hecho atraviesa un individuo en un proceso de socialización; puede seguramente convertir esa teoría en un **standard de normalidad** cognitiva y moral. Pero no puede generalizar su standard hasta pretender la validez universal, es decir, la independencia en su validez de un contexto social e histórico dado. Dicho de otro modo, no puede pretender demostrar que sea una **persona racional** normal, al margen de cual sea su proceso de socialización concreto en una tradición determinada. Y, si esto es así, la psicología evolutiva no puede heredar las funciones de la filosofía trascendental. Si lo hiciera, la noción de racionalidad se haría relativa a una tradición particular y perdería todo el valor normativo que le permite funcionar como instancia crítica de aquellas acciones o situaciones sociales de las que decimos que son 'irracionales'.

De hecho, Habermas no reemplaza la lógica trascendental por un conjunto heterogéneo de «ciencias genéticas», sino por la **interpretación filosófica** que él realiza de las mismas, en términos de las tradiciones kantiana y hegeliana, tal y como se las ha apropiado en la parte primera de **Conocimiento e Interés**. Sólo desde ese supuesto se puede entender la siguiente afirmación, enteramente filosófica, sobre las ciencias reconstructivas: «para la reconstrucción de sistemas de reglas hace falta un impulso que provenga de los discursos mismos; una reflexión acerca de los presupuestos de los que hacemos uso siempre ya en el habla racional. En este sentido, este tipo de saber ha pretendido siempre el status de un saber especial y «puro»⁽⁷⁾. Pero la «pureza» de ese saber era un medio de garantizar su carácter universal; y Habermas lo da por supuesto en la mera noción de «habla racional». Como había previamente dicho Hegel, quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Pero ese acto de «mirar racionalmente», o de «hablar racionalmente», es justamente el punto que una teoría filosófica de la racionalidad no puede considerar simplemente presupuesto. La reformulación del primer sentido de «reflexión» no lo libera de sus problemas filosóficos previos.

Por otra parte, la acepción de reflexión como crítica de la ideología —construida en **Conocimiento e Interés** según el modelo de la dialéctica hegeliana del reconocimiento de sí en lo aparentemente otro, y prolongada en sentido freudiano— ve peligrar su status, que queda falto de delimitación al hacerlo depender de las ciencias reconstructivas: «Las ciencias críticas, como el psicoanálisis y la teoría social, dependen también de reconstrucciones satisfactorias de competencias generales. Así, por ejemplo, una pragmática universal que aprehenda las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística es la base teórica para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes»⁽⁸⁾.

Se plantea al respecto un problema derivado de las críticas anteriores a la noción de «cien-

(7) C.I. p. 335.

(8) C.I. p. 335.

cias reconstructivas»; si las reconstrucciones no prueban la dimensión normativa de la racionalidad, difícilmente pueden ser la base de crítica alguna. Sólo podemos llamar «aberrante» a un proceso de socialización por referencia a un standard de normalidad; pero si este último es interno a una tradición, tendremos que hablar de «socialización aberrante» en su contexto, lo que no pasaría de ser, desde un punto de vista teórico, una categoría descriptiva de un estado de cosas. ¿Cómo fundar entonces la «crítica de las ideologías»? Esta segunda función del concepto de reflexión que se abandona pasa a depender también del mismo supuesto filosófico de un valor trascendental y normativo de la racionalidad que esas ciencias reconstruyen de hecho. El abandono del marco conceptual de la reflexión no ha ayudado a hacer más sólido el status conceptual de las dos funciones —reconstructiva y crítica— que el idealismo alemán había fundido.

Esta detallada consideración de la autocrítica de Habermas en 1973 nos plantea la necesidad de analizar el texto de 1968, si hemos de resolver el problema teórico central, común a las «ciencias reconstructivas» y a la «filosofía trascendental transformada»; el problema de si es posible, y cómo, reconstruir una teoría crítica como «historia trascendental de la conciencia» (o de las competencias). Es en ese texto donde Habermas expone su filosofía de las ciencias reconstructivas, aunque allí se haga en diálogo con Kant, Hegel y Marx; tematizar esa cuestión supone algunas observaciones acerca del procedimiento hermenéutico que Habermas emplea: a través de él introduce posiciones filosóficas que no se desprenderían sin más de una auto-reflexión de las ciencias genéticas empíricas.

La hermenéutica como procedimiento

El propósito explícito de **Conocimiento e Interés** es seguir el proceso histórico-teórico de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, y recuperar el espacio de la reflexión, para analizar las conexiones entre conocimiento e interés; el análisis de esa interrelación debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad, «una teoría de la sociedad a la que tan sólo quiero llegar a través de la auto-reflexión de la ciencia»⁽⁹⁾.

Ello define el terreno en que se mueve esta propuesta de una teoría crítica, que se propone superar las antinomias autodisolutorias a que había conducido la **Dialéctica Negativa**, a través de un diálogo más estrecho con la racionalidad de las ciencias —la que Horkheimer había llamado «teoría tradicional» en 1937—.

Se pretende transformar la filosofía para fundar la posibilidad de crítica en una teoría del conocimiento no menguada al modo positivista. Con ese propósito, se recuerda la función que la teoría de la racionalidad alcanzó a tener en el momento culminante de la modernidad: «La crítica del conocimiento se concebía aún en referencia con un sistema de facultades cognitivas, que incluían la razón práctica y el juicio reflexivo tan obviamente como la crítica misma, es decir, se trataba de una razón teórica que podía verificar dialécticamente no sólo sus límites, sino su propia idea»⁽¹⁰⁾. Esos rasgos con que Habermas caracteriza las funciones que la crítica de la razón asumía en la obra de Kant, representan, a la vez, en su propuesta, la situación que hoy ha de recuperar una teoría crítica que supere la mutilación de la reflexión

(9) C.I. p. 9.

(10) C.I. p. 12.

efectuado por el cientifismo. El valor modélico que, en consecuencia, revisten las teorías de la racionalidad elaboradas por Kant y Hegel, y la transformación del idealismo filosófico llevada a cabo por Marx, explica el, de otro modo extraño, procedimiento que sigue Habermas para proponer «la idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad». De hecho la propuesta programática consiste en un diálogo hermenéutico y crítico con las posiciones y textos de Kant, Hegel y Marx; es una laboriosa comparación de las virtualidades relativas del procedimiento trascendental y el procedimiento fenomenológico de elaborar la teoría de la razón y la posibilidad de usar posiciones marxianas para romper con la filosofía de la identidad sujeto-objeto. Todo ello carecería de sentido, como articulación de un programa actual de «autorreflexión de la ciencia», si no se acepta un supuesto tácito, pero omnipresente en la obra de Habermas de que nos ocupamos.

Podríamos formularlo con las siguientes palabras de Gadamer: «No hay más remedio que admitir que en la comprensión de los textos de estos grandes pensadores se conoce una verdad que no se alcanzaría por otros caminos, aunque contradiga al patrón de la investigación y progreso con que la ciencia acostumbra a medirse⁽¹¹⁾. ¿Cómo entender, si no es desde ese supuesto, que la propuesta programática de una teoría del conocimiento se efectúe desde una discusión con Kant, Hegel y Marx? o ¿cómo explicarse que su desarrollo «sistemático» consista en un debate con las filosofías de Comte, Mach, Peirce o Dilthey, en lugar de ocuparse directamente de 'la cosa misma', esto es, de las ciencias cuya teoría crítica se pretende presentar desde una «auto-reflexión de la ciencia»? La hermenéutica textual como procedimiento seguido con intenciones sistemáticas no es uno de los puntos de vista abandonados en el pensamiento posterior de Habermas. En *Teoría de la Acción Comunicativa*, cuando ya ha dejado atrás la «filosofía de la conciencia» como marco conceptual, el autor considera que hay «tres caminos» para «defender el concepto de racionalidad comunicativa sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica⁽¹²⁾, el tercero de los cuales se basa metódicamente en «una historia de la teoría sociológica realizada con intención sistemática»⁽¹³⁾.

Es cierto que no se trata del único procedimiento —también los elementos filosóficos básicos de una pragmática universal se establecen en esta obra; pero no es menos cierto que la hermenéutica textual se utiliza profusamente como procedimiento por el que se establecen tesis sistemáticamente sustantivas. Parece que la apropiación de la tradición teórica sigue ofreciendo verdades que no son accesibles por otras vías. Lo que explica el papel teórico central que, en la obra de Habermas, tiene la apropiación de las tesis aún vivas de la modernidad filosófica. La hermenéutica como procedimiento es un elemento de continuidad interna en la obra de Habermas, a través de los cambios de marco conceptual. Por ello, la primera parte de *Conocimiento e Interés* —que contiene, como sabemos, sus elementos programáticos— sigue siendo lugar de cita obligado para comprender en qué aspectos es deudor el pensamiento de Habermas de la modernidad filosófica alemana. Pero también lo es por una razón de fondo: *sin ese procedimiento, las conclusiones filosóficas que obtiene de las ciencias reestructurativas tal vez no pudieran ser las mismas*. Hay, pues, un nivel filosófico en la obra de Habermas, que sólo se justifica por esas verdades hermenéuticamente accesibles, y que condiciona fuertemente su valoración de los resultados de las ciencias reestructurativas, incluida la pragmática del lenguaje. Sería tema importante para un trabajo distinto.

(11) H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 24. Trad. cast. A. Agud y R. De Agapito. Salamanca, 1984.

(12) Op. cit. Vol. I, p. 192, trad. cast. M. Jiménez. Madrid, 1987.

(13) Op. cit., p. 194.

La apropiación crítica de las sucesivas aportaciones de Kant, Hegel y Marx no tiene el propósito de «restaurar» la gran tradición de la filosofía moderna alemana como tal, sino más bien, tomar de ella los elementos necesarios para hacer frente a la reducción positivista de la teoría del conocimiento a lógica de la ciencia y su tesis complementaria, el decisionismo en materia de racionalidad práctica. Para llevar a cabo esa tarea, la filosofía trascendental kantiana es un punto de partida obligado en el que, no obstante, hay que producir una transformación que tenga en cuenta su crítica por Hegel y la «metacrítica de Marx». Podríamos trazar, a modo de bosquejo, el itinerario de Habermas en los siguientes pasos: a) La crítica de Kant por Hegel acierta a eliminar el «concepto normativo de ciencia», el «concepto normativo de yo» y la separación de razón teórica y razón práctica. La teoría kantiana de la razón parte de la afirmación del carácter científico de geometría, aritmética y física y convierte las condiciones de posibilidad de esos saberes en modelo de todo conocimiento; tal concepto normativo de ciencia desaparece en la fenomenología hegeliana de la experiencia de la conciencia, que adopta, como punto de partida, una actitud descriptiva de esa experiencia, desde sus formas elementales a las más complejas.

Algo equivalente sucede con la noción de un yo trascendental que, vinculado a la lógica del entendimiento, garantiza una validez universal, indiferente al proceso histórico de la especie. La conciencia de la Fenomenología se reestructura con cada experiencia nueva, con lo que asume siempre su propio carácter procesual. La teoría hegeliana de la conciencia tampoco necesita pensar separadamente al yo del conocimiento respecto del yo de la acción libre. Prescindiendo de los aspectos vinculados al concepto de «reflexión» —a cuya crítica por Habermas en 1973 ya me he referido⁽¹⁴⁾—, lo que asume Habermas de la crítica hegeliana es la noción de un «proceso de formación» que sustituye, con las ventajas mencionadas, a la noción de «yo trascendental».

b) Pero, a la vez, la adopción de la perspectiva del proceso formativo, tal como Hegel lo

(14) «Hegel radicaliza el planteamiento de la crítica del conocimiento al someter los presupuestos de la misma a un trabajo autocrítico. De esta forma destruye el fundamento seguro de la conciencia trascendental, a partir del cual la demarcación *a priori* entre determinaciones trascendentales y empíricas, entre génesis y validez, parecía segura. La experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión, dentro de la cual toman forma las determinaciones trascendentales y que no contiene ningún punto absolutamente fijo. Lo único que puede ser dilucidado bajo la designación de proceso de formación es la misma experiencia de la reflexión en cuanto tal. Las etapas de la reflexión, a las cuales tan sólo por anticipación puede acceder por sí misma la conciencia crítica en un primer momento, pueden ser reconstruidas a través de la repetición sistemática de las experiencias constitutivas de la historia de la humanidad». (C.I., pp. 26-27). A parte de la función confirmativa de lo expuesto, hago esta larga cita con el propósito de llamar la atención sobre el problema que plantea la sustitución, propuesta por el Epílogo autocrítico de 1973, de la noción de reflexión por la de «reconstrucción», y «crítica». El momento argumental tiene valor estratégico, por cuanto expone las ventajas de la adopción por la Teoría del Conocimiento, de un cierto punto de vista kantiano por una perspectiva hegeliana; y es elemento esencial de la propuesta habermasiana de una «historia trascendental de la conciencia». Y en su argumentación de la prioridad del enfoque hegeliano se hace punto menos que imposible discernir entre los dos significados que hacían equívoco el término «reflexión», a saber, «reconstrucción» y «crítica de la ideología»: «la conciencia es tan sólo un elemento, incluso aunque sea el último, en un proceso formativo en el que, en cada nueva fase, el nuevo punto de vista se confirma como una nueva actitud; en él la reflexión destruye —incluso en el primer nivel, el del mundo de la certeza sensible— la falsa visión de las cosas, al mismo tiempo que el dogmatismo de las habituales formas de vida» (C.I. p. 25). En efecto, tiene razón el Epílogo cuando reconoce que se hace un uso doble del papel de la «reflexión»: teórico (como reconstrucción de un proceso de adquisición de capacidades), y práctico (como crítica de la ideología). Pero justamente es una de las razones que se da para preferir el punto de vista hegeliano del proceso formativo que, con él, «pierda validez... la separación entre razón teórica y razón práctica» (C.I., p. 25). Romper el doble sentido del término «reflexión» puede significar que se refuerza la separación.

entiende, pone en peligro, en opinión de Habermas, a la propia teoría del conocimiento: «Hegel piensa que mediante la investigación fenomenológica lo que está haciendo no es radicalizar la perspectiva epistemológica, sino hacerla superflua»⁽¹⁵⁾. Ello se debe a que la posición de Hegel es, según Habermas, aporética. Las objeciones de Habermas a la *Fenomenología del Espíritu*, como reconstrucción teórica de un proceso formativo, expresan estos reproches: que la teoría «presuponía, de hecho, este saber absoluto, con tal certeza que se creía justificada para renunciar desde el primer momento a todo trabajo de crítica del conocimiento»⁽¹⁶⁾, o bien que «debería la fenomenología desarrollar su proceso conceptual desde la perspectiva del saber especulativo, pero no con intención científica, sino didáctica»⁽¹⁷⁾, o bien todavía «si la fenomenología alcanza verdaderamente un declarado objetivo, es decir, el saber absoluto, se convierte a sí misma en superflua; la fenomenología rechaza la problemática epistemológica, que es la única que podría legitimarla en cuanto tal»⁽¹⁸⁾.

No me preocupa tanto, en el presente contexto, matizar la interpretación que hace Habermas de Hegel, cuanto precisar algunos elementos teóricos de lo que puede ser una teoría de la racionalidad como reconstrucción de un proceso formativo. Se puede introducir precisiones relevantes respecto de cada una de las críticas. A la primera puede hacerse la siguiente objeción: es cierto que la Fenomenología supone, para quien la escribe, la noción de saber; difícilmente podría esperarse la reconstrucción teórica del proceso formativo de unas capacidades que no sabemos cuáles son: también la psicología evolutiva sabe de antemano qué es un individuo racionalmente «formado» antes de intentar reconstruir las etapas genéticas de su formación; de igual modo Hegel supone que el proceso histórico de formación del saber ya ha tenido lugar previamente a su «descripción». Pero ello no supone círculo vicioso alguno, ni renuncia a un trabajo de crítica del conocimiento, que ya ha tenido lugar dentro del proceso mismo que se reconstruye. Desde ese mismo punto de vista, la diferencia entre «intención científica» e «intención didáctica» no es relevante; el proceso didáctico recorre el mismo camino que la ciencia, pero de manera abreviada, según establece Hegel⁽¹⁹⁾.

Sugiero, en definitiva, que todas estas formulaciones críticas adolecen de incompreensión de dos supuestos necesarios para que una teoría de la razón como proceso formativo tenga pleno sentido. El primero consiste en la aceptación de que la «problemática epistemológica» no existe sólo cuando se la formula desde una perspectiva trascendental, ni queda anulada cuando se renuncia a ésta. Hay que considerar, como segundo supuesto necesario, que la reconstrucción teórica de la formación del saber, concebida como fenomenología, parte del hecho histórico de la existencia de instancias objetivas de racionalidad social y teórica, las describe en su estructura y en su transformación evolutiva y, si consigue una descripción completa —realizada en un lenguaje que trasciende el de cada paradigma histórico del saber, y que es obviamente el lenguaje de la propia descripción fenomenológica— se encuentra ya en posesión de una noción completa del saber, en un lenguaje que ha reconstruido el de todos y cada uno de los paradigmas históricos.

Que ese saber se considere absoluto significa, sobre todo, que no es ya posible seguir preguntando con sentido si todo lo que ha existido históricamente como saber es «verdadero saber»; puesto que esta cuestión sugiere que, en algún lugar externo a la realidad histórica

(15) C.I., pp. 27-28.

(16) C.I., p. 31.

(17) Loc. cit.

(18) C.I., p. 30.

(19) G. W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede, p. 31 ss. Surhkamp. Frankfurt. 1981.

del saber, existe el significado de la expresión «verdadero saber», lo cual resulta, después de la traducción interparadigmática realizada, un sinsentido. Podrá discutirse, desde la tesis de la inconmensurabilidad entre paradigmas, o entre figuras de la conciencia históricamente delimitadas, que el lenguaje del fenomenólogo —el lenguaje de la reconstrucción— sea posible; pero, si lo es, éste ha respondido ciertamente la pregunta sobre qué sea el saber, y lo ha fundamentado en sí mismo. La problemática epistemológica habría quedado resuelta, y no disuelta como sugiere Habermas al afirmar que: «En el mejor de los casos, cabría considerar a la Fenomenología como una escalera de la que deberíamos deshacernos después de habernos servido de ella para ascender hasta el punto de vista de la lógica»⁽²⁰⁾. De hecho, Hegel supone que el saber existe en las figuras de la racionalidad, y propone como 'saber absoluto' la conciencia reflexiva de esas figuras y del proceso formativo a que pertenecen. Es cierto que la noción misma de «Saber absoluto» puede entenderse en un sentido doble; pero, desde la perspectiva de la Fenomenología, se puede distinguir en ella lo que tiene de reconstrucción estructural del saber como proceso histórico —esto es, lo que tiene de propuesta alternativa al hilo lógico conductor de la arquitectónica kantiana de la razón— de aquellas otras connotaciones que hacen pensar en el saber absoluto realizado en el sistema de la ciencia que expone la Enciclopedia hegeliana.

La acusación de Habermas de que «la fenomenología tiene que ser ciencia antes de toda ciencia posible»⁽²¹⁾, pierde de vista que un proceso de formación que no anticipe el saber absoluto no puede llevar a cabo la operación crítica de discernir en una forma de vida la falsa conciencia de la verdadera. Ni tampoco, como segunda consecuencia, puede describir los diferentes estadios del proceso de formación de la racionalidad, teórica y práctica, más que como mera historiografía. Una teoría de la racionalidad, apoyada sobre la narración de tales procesos formativos, puede tener valor histórico, pero como tal teoría de la racionalidad teórica y práctica, ha perdido toda pretensión de validez normativa, por lo que se hace compatible con el punto de vista del relativismo cultural. Como ha señalado, con acierto, Putnam «también hay una noción límite de racionalidad en el sistema de Hegel: la idea de aquello cuyo destino es ser estable, la autoconciencia del espíritu que ya no será trascendida. Cuando los relativistas de nuestros días «naturalizan» a Hegel, sacrificando el concepto-límite de verdadera racionalidad, transforman su doctrina en un relativismo cultural que se trunca a sí mismo»⁽²²⁾. De hecho, la suposición anticipada del saber absoluto en Hegel, en el sentido explicado, posibilita el *statuts* normativo de la noción de racionalidad y, si desaparece esta función, la teoría de la racionalidad es un producto histórico interno a una cultura determinada.

No es ese, por supuesto, el propósito de la crítica que hace Habermas a Hegel, pero puede ser una secuela no deseada de su voluntad de 'naturalizar' el proceso reconstructivo. Los elementos hegelianos no asumibles para Habermas son evidentes: La pretendida radicalización de la crítica kantiana del conocimiento resulta ambigua, a causa de la tesis hegeliana de la identidad sujeto-objeto. Ello conduce no sólo al idealismo absoluto, sino también a una concepción, inaceptable para Habermas, en la que desaparece la distinción entre filosofía y ciencias, puesto que aquélla absorbe a éstas; lo cual permitió históricamente, por reacción, la autoafirmación del positivismo.

La apropiación, sin embargo, del punto de vista fenomenológico, como correctivo de la perspectiva trascendental, aporta un rendimiento positivo: permite pensar la relación trascenden-

(20) C.I., p. 30.

(21) C.I., p. 29.

(22) H. Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, pp. 160-161; trad. cast. de J. M. Esteban Cloquell. Madrid 1988.

tal sujeto-objeto como proceso evolutivo, esto es, como «la historia trascendental de la conciencia». Con ello, «las condiciones bajo las cuales surge cada vez un nuevo cuadro trascendental, que permite la aparición de objetos posibles, podrían ser producidas bajo circunstancias contingentes por el propio sujeto —por ejemplo, a través del progreso de las fuerzas productivas tal y como lo afirma Marx—. En cuyo caso no se producirá una unidad absoluta de sujeto y objeto»⁽²³⁾. Ello le permite introducir la noción marxiana de trabajo social como elemento básico de la transformación materialista de la filosofía trascendental. En ese contexto, por tanto, analizaremos el carácter problemático de una síntesis entre un procedimiento trascendental y un procedimiento fenomenológico naturalizado.

La aportación de Marx a la teoría del conocimiento

La consideración de la actividad del sujeto, en la síntesis trascendental, como hipóstasis idealista del trabajo humano transformador de los objetos naturales es ya una tesis expuesta por Th. Adorno en los diversos escritos⁽²⁴⁾ en que efectúa la crítica del idealismo como filosofía de la identidad. Habermas adopta esa misma posición inicial para llevar a cabo su transformación materialista: «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 materiales»⁽²⁵⁾. Pero, a la vez que se restablece el carácter natural del sujeto, se afirma el carácter gnoseológico trascendental de su actividad: «Cuando Marx habla del hombre como de un ente objetivo no lo hace en sentido antropológico, sino gnoseológico: la parte activa que el idealismo había desarrollado, en oposición al materialismo, tiene que ser comprendida materialistamente»⁽²⁶⁾. De este modo la transformación lo es tanto del «sujeto trascendental», de cuya concepción idealista se prescinde, como del sujeto empírico del trabajo real, cuya actividad se concibe como «realización trascendental». De ello se sigue la introducción de la noción marxiana de «trabajo» como equivalente de la acción sintetizadora trascendental del entendimiento; lo cual restringe la transformación de la noción de «acción» al ámbito del conocimiento. Se prescinde, de este modo, de la posibilidad de un tratamiento materialista del concepto kantiano de «razón práctica», en el sentido en que habitualmente se entiende la noción de praxis que introduce la tesis undécima sobre Feuerbach. Quizá sea esta restricción del concepto de acción el motivo último, en el orden conceptual, de que no vaya a proponer Habermas una transformación praxica del mundo social —en línea con la tradición crítica marxiana que hereda— sino una transformación de la filosofía como teoría del conocimiento.

La lectura materialista de la noción kantiana de «actividad» traduce la acción lógica del entendimiento por «acción instrumental», con lo que respeta la vinculación de los imperativos de la «habilidad» a la esfera de la acción técnica, guiada por el conocimiento científico. La noción kantiana de razón práctica queda, por tanto, omitida en la «transformación materia-

(23) C.I., p. 28.

(24) A título de ejemplo puede verse el artículo «Aspectos», en *Tres estudios sobre Hegel*, pp. 30 y 55. Trad. cast. de V. Sánchez de Zabala. Madrid, 1969 y *Dialéctica Negativa*, pp. 178-180, trad. cast. J. M. Ripalda. Madrid, 1975.

(25) C.I., p. 35.

(26) Véase la siguiente tesis como corroboración de lo dicho: «Marx entiende la actividad objetiva, por una parte, como realización trascendental, con la que se corresponde la construcción de un mundo en el que la realidad aparece sometida a las condiciones de objetividad posibles. Por otra parte, se ve esta realización trascendental como enraizada en los procesos reales del trabajo.» (C.I., p. 35).

lista de la filosofía trascendental», con la consecuencia inevitable de que: «...el fundamento de este materialismo no es suficiente para establecer una autoreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento, y por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo»⁽²⁷⁾.

Es preciso preguntarse consecuentemente qué efectos tiene en el proyecto de transformación de la filosofía de Habermas esa reducción a razón instrumental de la noción marxiana de trabajo. Porque la recepción de Marx, siendo paradójica, es decisiva para el proyecto de esta nueva teoría del conocimiento que se propone; la paradoja está, de hecho, asumida. Marx se comprendió mal a sí mismo⁽²⁸⁾. Pero cabe preguntarse si es Marx quien no ha entendido el lugar relativo que en su obra tenían la acción instrumental y la práctica transformadora o, más bien, es Habermas, y su transformación materialista de **una parte** de la noción kantiana de acción, quien reduce la noción marxiana de acción (trabajo y praxis) a acción instrumental⁽²⁹⁾. Afirmaciones como «Marx reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental», o bien «Marx concibe la reflexión según el modelo de la producción. Al partir tácitamente de esta premisa, es consecuente que no distinga entre el status lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica», son posiciones teóricas que tienden a eliminar dos rasgos sin los cuales es difícil entender el sentido que, en la historia real, ha tenido la obra de Marx. El primero es el statuto concedido por éste a su propia reflexión teórica respecto de la economía como ciencia positiva: el expresivo hecho de subtitular el capital como **crítica** de la economía política, y las analogías con el «núcleo racional» de la lógica hegeliana, no apuntan precisamente en la dirección que facilite «la atrofia positivista de la teoría del conocimiento». El segundo rasgo inseparable de la obra de Marx es su carácter de teoría de la revolución, en la cual, el sujeto transformador es capaz de acabar con la prehistoria de la humanidad, porque es el realizador de un punto de vista universalista heredero del imperativo categórico kantiano; por eso, desde un punto de vista fenoménico, cuando niega su situación de clase y la de su antagonista, suprime toda clase social en general; con ello, puede inaugurar la historia de una humanidad que no se tome más a sí misma como medio y sí solamente como fin. Tampoco este rasgo de la teoría de Marx es reductible a una comprensión instrumental de la razón. No niega Habermas, por supuesto, la dimensión empírica que tiene en Marx la noción de trabajo, ni la dimensión revolucionaria de su teoría de la praxis social transforma-

(27) C.I., p. 51.

(28) «En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo. El concepto materialista de síntesis no ha sido elaborado de forma suficientemente amplia para explicar desde qué perspectiva puede Marx contribuir a una crítica del conocimiento radicalizada, en el sentido adecuado del término. Más bien ha impedido que el mismo Marx comprendiera, desde este punto de vista, su propio comportamiento» (C.I., p. 52).

(29) No es importante, en el contexto de la presente reflexión, decidir cual sea una «lectura fiel» del pensamiento de Marx. Lo que importa es calibrar el alcance y consecuencias de la particular apropiación efectuada aquí por Habermas. Por otro lado, hay que tener presente que la interpretación de Marx por Habermas ha variado sensiblemente de unos trabajos a otros. Ya no es idéntica a la que aquí nos ocupa la que expone en los trabajos recogidos bajo el título *La reconstrucción del materialismo histórico* (Frankfurt 1976. Madrid. 1981), y difiere sensiblemente de ambas la expuesta en *Teoría de la Acción Comunicativa* (Frankfurt. 1981. Madrid. 1987. Véase cap. VIII «Consideraciones finales: de Parsons a Marx a través de Weber»).

madora⁽³⁰⁾; sólo que esta segunda noción no consigue hacer sentir su impacto gnoseológico en la autocomprensión filosófica de Marx⁽³¹⁾. De donde Habermas infiere, como hemos visto, que Marx incurre en el error de no distinguir, en el nivel de la teoría del conocimiento, entre el *status* lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica. Lo que, a mi juicio, motiva esta objeción de Habermas es una reducción por su parte del problema de fundamentar racionalmente la actividad crítica al nivel del problema propio de la teoría del conocimiento; pero el problema del *status* de la actividad crítica en Marx se inserta en el problema de una teoría histórica y materialista de la razón práctica, no sólo, ni principalmente, de la teoría del conocimiento. Hay, por tanto, en la objeción de Habermas —y, por tanto, también en su propuesta de solución— una confusión entre dos usos de la noción de crítica, y un intento de reducción del segundo uso al primero. En una primera acepción, puramente gnoseológica, «Crítica» significa el examen de las condiciones, alcance y límites de nuestra capacidad de conocer; pero hay también una segunda acepción de «Crítica»: la que nos permite denunciar las instituciones o el orden social existente, y es ejercida «de acuerdo con ideas» de la razón, en su uso práctico. Ni en Marx, ni en Kant puede reducirse este segundo significado al primero: Y el *status* lógico de esta segunda forma de crítica no es una cuestión epistemológica, aunque sí deba ser abordado desde una teoría general de la racionalidad, teórica y práctica. En consecuencia, la distinción entre ciencia positiva y crítica no es reducible a la distinción metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales, que es lo que acaba sucediendo en la obra de Habermas como efecto de una doble reducción: a) Reducción de la teoría kantiana de la acción, transformada por Marx, a la teoría de la acción sintetizadora del entendimiento, en términos de la Estética y Analítica trascendentales, y con clara exclusión de la teoría de la razón práctica. b) Reducción del problema de una teoría general de la racionalidad (teórica y práctica), que permite a la filosofía ejercer su función crítica, al problema parcial de una «teoría del conocimiento como teoría de la sociedad» que, además, se lleva a cabo como autoconciencia correcta de las ciencias positivas frente a su falsa autoconciencia positivista.

El efecto de esta doble reducción se hace sentir fuertemente tanto en la versión que se nos ofrece de la teoría de la racionalidad científica y crítica de Marx, como en la propuesta de reformulación de la teoría crítica que Habermas formula.

El primer aspecto es tanto más importante por cuanto Marx es modelo de referencia obligado para la tradición de la Teoría crítica, y la manera de apropiárnoslo incide directamente en la concepción que se sostenga de las tareas actuales de la filosofía como teoría crítica.

(30) Como comprobación de lo dicho, téngase presente el siguiente texto de Habermas que resumen uno de los rasgos esenciales de su apropiación del pensamiento de Marx: «En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo. El concepto materialista de síntesis no ha sido elaborado de forma suficientemente amplia para explicar desde qué perspectiva puede Marx contribuir a una crítica del conocimiento radicalizada, en el sentido adecuado del término. Más bien ha impedido que el mismo Marx comprendiera, desde este punto de vista, su propio comportamiento.» (C.I., p. 52).

(31) C.I., p. 51.

La recepción de Marx por Habermas no ignora, naturalmente, que la noción «relaciones de producción» o la teoría sobre sus transformaciones históricas encierran, en la obra de Marx, algo más que razón instrumental; lo que sucede, según Habermas, es que ese «algo más» no está teorizado como teoría marxiana del conocimiento y, en consecuencia, incluso en los textos donde Marx hace indicaciones de naturaleza metodológica sobre el status de la crítica de la economía política, resulta dominante «la línea de reducción de la práctica social a uno de sus dos momentos, es decir, al trabajo»⁽³²⁾. La predominancia de ese proceder reductivista se haría sentir en la propuesta habermasiana de una historia trascendental de la conciencia como base para una teoría del conocimiento: «Según esta construcción, lo que quedaría sedimentado en la historia de la conciencia trascendental sería, en cierto sentido, sólo la historia de la tecnología»⁽³³⁾, dado que lo que ha sido naturalizado e historicado es el yo trascendental. Si consideramos, en cambio, reductiva la lectura de Habermas y vemos en Marx una teoría de la racionalidad que incluye tanto al sujeto del conocimiento como al sujeto de la acción, la apropiación crítica del proceder fenomenológico puede ser otra. Podemos entender, entonces, que Marx, al desmitificar la fenomenología hegeliana, incorpora a su teoría no sólo la dimensión «producción», sino también la totalidad de las relaciones sociales que el hombre construye históricamente en cada caso; entonces aparecen incluidas en la historia de la autoconstitución de la especie todas las interacciones, sistémicas y prácticas, que Hegel había pensado bajo la noción idealista de «figuras del espíritu», en la acepción que ese concepto tiene en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*. De ese modo, suponiendo que haya algo así como una historia empírica de la conciencia trascendental (o una historia, a la vez empírica y trascendental de la conciencia de la especie), esa historia incluiría los procesos formativos de las diversas formas de interacción social, y no únicamente la historia de la tecnología. Es la reducción, por Habermas, de la noción idealista de actividad que transforma Marx, lo que conduce a esa especie de Marx positivista, partidario de una noción de ciencia unificada que le haría concebir los procesos sociales en términos de acción tecnológica manipulativa. No se puede ver en ese Marx al teórico de la emancipación.

La reformulación del proyecto crítico

Habermas acepta que hay una «indecisión» entre las dos versiones que da Marx del proceso histórico: 1.—«La autoconstitución mediante el trabajo social es concebida **en el plano de las categorías** como proceso de producción»⁽³⁴⁾. 2.—**En el plano de sus investigaciones materiales**, en cambio, Marx siempre tiene en cuenta una práctica social que comprende trabajo e interacción»⁽³⁵⁾. De donde obtiene Habermas la tesis fuerte de la necesidad de pensar dos tipos de acción, y por consiguiente, dos formas de racionalidad: «la acción instrumental» y «la acción comunicativa»⁽³⁶⁾. Aquí coloca el ideal emancipatorio de la acción comunicativa en la «interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación. Y eso no sucede directamente y por causa de la actividad productiva, sino gracias a la actividad revolucionaria de las clases en lucha (incluida la actividad crítica de las ciencias refle-

(32) C.I., pp. 62-63. Nota 70.

(33) C.I., p. 57.

(34) C.I., p. 61.

(35) C.I., pp. 61-62.

(36) C.I., p. 62.

xivas)⁽³⁷⁾. Esta súbita e inesperada aparición de «la actividad revolucionaria» y su inserción en el ámbito de la «acción comunicativa», al lado de la «actividad crítica de las ciencias reflexivas» intenta remediar las reducciones operadas sobre el pensamiento de Marx —a las que nos hemos referido anteriormente—, mediante una **Tercera reducción**: se reduce ahora la interacción social vertebrada por las «relaciones de producción», esto es, prácticas sociales e instituciones, a la autocomprensión de la especie en términos de acción comunicativa. Importa subrayar que —contra lo que una primera lectura puede sugerir— Habermas no está sustituyendo la teoría de la revolución por una teoría de la comunicación; sitúa la revolución como factor causal no único de la posibilidad de una interacción comunicativa libre. Y, a la vez, valora la revolución como tal, desde esa virtualidad suya de producir «una organización de la interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación»⁽³⁸⁾. Dicho de un modo más kantiano: el principio regulativo desde el que es posible valorar si una revolución —y, en general, cualquier proceso de cambio social— es emancipatoria, es la idea de esa sociedad en que la acción comunicativa está libre de constricciones. Pero ¿cuál es el apoyo teórico de la idea? ¿Ha de considerarse como un producto, a la vez trascendental y empírico, del proceso histórico de la especie? Todo parece depender, en la propuesta de Habermas, de la peculiar síntesis realizada entre Hegel y Kant, esto es, entre la idea de un proceso autoformativo de la racionalidad y la tesis del carácter cuasitrascendental de cada una de las estructuras histórico-evolutivas de ese proceso. Lo que nos plantea el **problema de aceptar como posible la síntesis de dos teorías de la racionalidad, en principio no compatibles**.

La incompatibilidad entre los procedimientos trascendental (Kant) y fenomenológico (Hegel) de elaborar una teoría de la razón reside tanto en su punto de partida, cuanto en su modo de elaboración, y por tanto, en el producto. No es fácil resumir brevemente esta cuestión, pero un intento de síntesis entre ambas habría de salvar, al menos, las siguientes dificultades. **En cuanto al punto de partida**, la teoría trascendental es normativa allí donde la Fenomenología es descriptiva. Kant parte de que la geometría, la aritmética y la física son ciencias, y por tanto, modelos de saber; Hegel, en cambio, renuncia a partir de modelos, o a privilegiar discursos determinados, y aspira a describir la génesis evolutiva de la racionalidad, incluyendo una noción de experiencia que abarca no sólo al conocimiento científico, sino a las experiencias de la conciencia estética, y de la práctica. Por lo que hace al **modo de elaboración**, la teoría trascendental no abandona el hilo conductor normativo suministrado por la lógica y sólo tiene en cuenta la experiencia en la medida en que es sintetizable por las categorías extraídas de esa lógica; la fenomenología aspira a reconstruir las figuras de las diversas formas de la experiencia en su devenir, como «ciencia de la experiencia de la conciencia» que aspira a ser. Finalmente, el **producto** mismo de ambas indagaciones —arquitectónica de la razón o teoría del saber absoluto— refleja, como teoría de la racionalidad, todas esas diferencias en muchos aspectos. Pero uno de ellos es especialmente resaltante para el propósito de Habermas: la teoría kantiana de unas ideas regulativas, que nunca cancelan su distancia con el mundo de los hechos, permite a la razón kantiana ejercer su crítica frente a la realidad empírica de lo que hay; la función notarial de la razón hegeliana, que eleva a concepto un mundo histórico cancelado, no puede ejercer función crítica ninguna.

La teoría crítica necesita ser más que historia empírico-trascendental de la racionalidad. Y, paradójicamente, ni siquiera esta última aspiración parece alcanzable por el procedimiento

(37) C.I., p. 62.

(38) C.I., p. 62.

que Habermas establece. Hay una incompatibilidad filosófica de fondo entre ambos procedimientos de elaborar una teoría de la racionalidad. Pero además de esto, la propuesta de Habermas se basa en la tesis del carácter co-originario de «producción» e «interacciones mediadas simbólicamente»⁽³⁹⁾. Esta es la tesis de fondo, desde la que es posible decir que «en la relación de la distribución en el ámbito de la producción captamos, pues, la relación del marco institucional con la acción instrumental, es decir, entre esos dos momentos que Marx no diferencia suficientemente en el concepto de praxis»⁽⁴⁰⁾. La acusación se refiere a que Marx no ha distinguido entre momento teórico y momento práctico de 'praxis'. Puede también entenderse a la inversa: Marx no trataba de diferenciar razón teórica de razón práctica, sino de articular ambos niveles como momentos de un único proceso histórico de génesis de la historia del hombre. Pero para entender eso hay que renunciar a la noción de trabajo como acción instrumental, que Habermas ha obtenido invirtiendo la acción del entendimiento kantiano y omitiendo la teoría de la razón práctica.

Ahora bien, la «reducción» de Habermas tenía un motivo: buscaba una teoría del conocimiento, y para eso bastaba con la acción sintetizadora del entendimiento (difícil de explicar, por otra parte, sin lógica trascendental). Habermas no se problematiza eso, porque da por garantizada la racionalidad de la acción instrumental, como característica del discurso científico.

La necesidad de un 'hilo conductor' le aparece, por tanto, cuando quiere reconstruir «ese otro aspecto» de la noción de praxis («la relación del marco institucional») y entonces apela al carácter co-originario de la «relación institucionalizada de coerción», la cual «se apoya en una conexión de interacciones mediadas simbólicamente». Al margen de que ello pueda destruir la tesis básica del materialismo —esto es, la prioridad de la relación natural sujeto-objeto, con la que el propio Habermas se ha enfrentado a la filosofía hegeliana de la identidad—, la propuesta incurre en petición de principio: la acción comunicativa, que se va a convertir en instancia crítica desde la cual valorar el carácter emancipatorio, o no, de las transformaciones sociales, se encuentra postulada desde el principio como interacción simbólica entre sujetos, presupuesta por el momento de coerción y el momento de producción. De lo que resulta el siguiente problema: el proceso autoformativo de la especie tiene que dar por supuesto aquello mismo a lo que ha de llegar i.e., la acción comunicativa; y, entonces, o ha de ser concebida como la historia de un proceso autoformativo del lenguaje, que recorre un camino similar al del en-sí hegeliano, o bien se está apelando a una constitución simbólica trascendental, originaria en el hombre, cuya existencia y estructura habría que mostrar.

No se ve la manera de salir del dilema «o Kant o Hegel», por lo que hace al procedimiento de reconstruir la teoría de la racionalidad. Y, en todo caso, no se vislumbra cómo pueda ésta realizar su función crítica.

Veamos ahora, en concreto, la posibilidad de esta última. Establecida la dualidad de momentos que encierra la noción de praxis, de la que Marx no habría sido plenamente autoconsciente, Habermas insiste en pensar ambas formas de actividad —instrumental y comunicativa— bajo la noción de «síntesis»: «Si la idea de una autoconstitución de la especie humana en la historia de la naturaleza debe conciliar ambas dimensiones, la autoproducción mediante

(39) «Pero la distribución incluida en la producción, es decir, la relación institucionalizada de coerción, que fija la distribución de los instrumentos de producción, se apoya en una conexión de interacciones mediadas simbólicamente, que pese a todos los subterfugios terminológicos no puede quedar disuelta en elementos de la producción, o sea, en necesidades, acción instrumental y consumo inmediato». (C.I., p. 65. Texto de la nota 70).

(40) C.I., p. 64.

la actividad productiva y la formación mediante la actividad crítico-revolucionaria, el concepto de síntesis debe, del mismo modo, asumir una segunda dimensión⁽⁴¹⁾. Se pasa por alto el hecho de que, en la teoría kantiana del conocimiento de la que procede, la noción de síntesis sirve para nombrar la unión en el juicio de sujeto y predicado. Ampliar esa noción hasta que sirva para denotar la «actividad productiva» y «la actividad crítico-revolucionaria» puede ser una grave fuente de malentendidos. La noción de síntesis es de orden gnoseológico y se refiere a una operación no ya sólo de naturaleza simbólica, sino discursiva, con lo que se prefigura una reducción de ambas formas de la actividad al ámbito de las teorías. No es sorprendente, por tanto, que la solución haya de buscarse en los escritos juveniles de Hegel: «La síntesis mediante el trabajo establece una relación teórico-técnica, la síntesis mediante la lucha establece una relación teórico-práctica entre sujeto y objeto. En aquélla se forma el saber de producción; en ésta, el saber de reflexión. El único modelo de que disponemos para una síntesis de ese tipo se encuentra en Hegel. Se trata de la dialéctica de la eticidad...»⁽⁴²⁾. Prescindiendo de la referencia histórica al origen de la dialéctica en la sociedad griega que la noción tiene en Hegel, Habermas propone retomar la oposición culpa-destino y el mismo reconocimiento dialógico como modelo viable para la teoría marxiana del fin de la lucha de clases: «La violencia revolucionaria reconcilia las partes enfrentadas aboliendo la alienación del antagonismo de clases, que comienza con la represión de la eticidad inicial»⁽⁴³⁾. El texto sugiere que la idea de una comunidad de comunicación libre de constricciones es relativamente ahistórica, puesto que puede valer para el estadio inicial de la «bella vida ética», tanto como para la sociedad sin clases. En la medida en que se hace ahistórica, acentúa su status trascendental. En la medida en que, por el contrario, se acentúa el carácter empírico del proceso histórico, la teoría no escapará al riesgo relativista de describir las formas de concebir la racionalidad que han funcionado en una tradición determinada, perdiendo, de este modo, toda fuerza normativa y crítica, es decir, toda pretensión de universalidad.

A modo de conclusión, quisiera recordar algunas de las posiciones alcanzadas en esta especie de meta-discusión del diálogo apropiativo que Habermas lleva a cabo con Kant, Hegel y Marx para restablecer los derechos de una teoría del conocimiento como teoría crítica. La primera conclusión que, a mi juicio, cabe extraer es la de la pervivencia, más allá del abandono autocrítico del marco de la reflexión, de las posiciones teóricas alcanzadas por procedimientos hermenéuticos. Ello permite a Habermas partir de posiciones filosóficas sobre las ciencias reconstructivas que bien pueden no ser alcanzables por mera auto-reflexión a partir de ellas. En segundo lugar cabe concluir también que ese diálogo, a mi entender reductivo, con las teorías idealistas y marxiana de la acción supone un confinamiento de la misma en el ámbito intrateórico, como transformación de la filosofía, lo que supone un abandono de las pretensiones iniciales de la teoría crítica, lo que sitúa de hecho a Habermas en un nivel más próximo a *Dialéctica Negativa* de lo que él mismo sostiene. Pero esto último no es una cuestión de actitudes políticas: es efecto teórico del que, a mi juicio, resulta ser el problema mayor del programa expuesto, a saber, la reducción de la razón práctica al concepto de «síntesis» y la consiguiente reducción de la teoría de la racionalidad a teoría del conocimiento. Si la tesis, que he defendido, de la no compatibilidad entre un enfoque trascendental de la racionalidad y otro formativo-reconstructivo es correcta, el proyecto de una teoría crítica de la racionalidad ha de volver a pensarse desde el principio.

(41) C.I., p. 66.

(42) C.I., p. 67.

(43) C.I., p. 68.