

## *Habermas: Sobre una reflexión metodológica de la teoría crítica\**

Sobre el trasfondo de la ya clásica disputa metodológica del positivismo, han ido surgiendo en la actualidad una serie de discusiones acerca de la lógica del análisis social, ante las que Habermas no puede sino emprender una *mediación reflexiva*, dado su habitual modo de proceder crítico-integrador. Fruto de ello es esta edición aumentada de *La lógica de las Ciencias Sociales*. Lejos de negar una de las posiciones en favor exclusivo de la otra, el problema de Habermas es más bien poner límites a la pretendida autosuficiencia y validez universal que, sin excepción, cada una de ellas propugna. Así, se define contra el programa positivonaturalista por su sistemática omisión de la categoría de «sentido» en la investigación social (I); pero también frente al idealismo de los enfoques que la acogen como fundamental (II), a la vez que denuncia la tendencia objetivista de una teoría funcionalista de sistemas (III). Asimismo, guiado de esta estrategia crítica, se opone al relativismo de una metacrítica nihilista del conocimiento, y a la herencia dogmática de la tradicional filosofía de la historia (IV). El fin de todo ello es preservar lo que de positivo puedan aportar cada uno de dichos programas de investigación en un marco de referencia adecuado para la construcción de una teoría de la sociedad (V).

Por tanto, esta obra se configura como un conjunto de escritos que agrupa la tradición de pensamiento con la que la teoría crítica tuvo que dialogar para obtener en materia metodológica una autocomprensión adecuada. La revisión de temas nucleares en la filosofía y teoría sociológica actual le capacitó a Habermas para ir perfilando su propio proyecto de investigación social. Estamos, pues, ante un informe biográfico-

---

\* Habermas, J., *La lógica de las Ciencias Sociales*. Introducción, traducción y notas de Manuel Jiménez Redondo. Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pp. 506.

intelectual, del que, en cuanto tal, es útil servirse para reconstruir las etapas de la evolución de la reflexión habermasiana, evolución que está llena de titubeos, de búsquedas, aproximaciones provisionales, de abandonos y reformulaciones de ideas. Desde la temprana *Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo*<sup>1</sup> hasta *El discurso filosófico de la Modernidad*, no es difícil apreciar, junto a la persistencia de ciertos elementos claves identificadores de su forma de pensamiento, el cambio de interés hacia la construcción de una teoría de la sociedad sobre el principio de una teoría del entendimiento intersubjetivo; esto es, el giro —balbuciente en el año 70— que rompe con el primado de la metodología y la teoría del conocimiento y abre paso a una teoría de la comunicación como vía adecuada que dé razón del proyecto crítico de una teoría de la sociedad.

I. En el escrito que inaugura la primera parte de esta obra<sup>2</sup>, tras exponer los presupuestos metodológicos y epistemológicos claves que enfrentan el programa empírico-analítico de las ciencias sociales y el dialéctico, Habermas se instala en una perspectiva crítica. Tomando cartas en la disputa determinará «si la dialéctica transgrede los límites de la reflexión susceptible de comprobación y se limita a usurpar el nombre de razón para un oscurantismo que resulta así tanto más peligroso —como el positivismo afirma—; o si, a la inversa, el código de las ciencias experimentales estrictas detiene arbitrariamente una racionalización que podría ir mucho más lejos y, en nombre de puntillas distinciones y de una empiria vigorosa, acaba convirtiendo la fuerza de la reflexión en sanciones contra el pensamiento» (p. 32) —como cree la dialéctica.

Pues bien, en este sentido, Habermas arremete contra el postulado analítico de la neutralidad axiológica, que obliga a reducir el ámbito de lo estrictamente científico a las regulaciones empíricas constatables y elimina, con ello, del horizonte de la ciencia en general las cuestiones relativas a la práctica de la vida (pp. 33-4). Esta separación en términos de lógica de la ciencia entre conocimiento y valoración, hechos y decisiones, ciencia y ética, no resulta de ningún modo aporética. Su problematización es examinada por Habermas en relación con la propuesta popperiana-

<sup>1</sup> *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*. En «Philosophische Rundschau 5, 3/4 (1975) Tübingen. Reimpreso en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Darmstadt, 1963, pp. 216-335. Trad. cast.: *Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo*. En «Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía social», Ed. Tecnos, Madrid, 1987, pp. 360-431.

<sup>2</sup> *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. Publicado en un homenaje a Adorno, compilado por Horkheimer, en «Zeugnisse, Festschrift für Theodor W. Adorno». Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1963, pp. 473-501. Reimpreso en *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1969, pp. 152 y ss. Trad. cast. por Jacobo Muñoz *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*. En «La disputa del positivismo en la Sociología alemana». Ed. Grijalbo, Barcelona/México, 1973, pp. 147-180.

na para solucionar el denominado «problema de base», aquel que hace mención a la cuestión de la comprobación empírica de las teorías.

La teoría general de la falsación, al declarar que los enunciados básicos que se prestan a la confirmación indirecta de las hipótesis legaliformes han de ser determinados consensualmente, posibilita —a juicio de Habermas— una serie de consecuencias que abren paso a la reflexión hermenéutica y que entran, por ende, en contradicción con el propio programa analítico. Es decir, con esta solución al «problema de base», Popper traiciona, aunque a su pesar, el precepto analítico de la neutralidad valorativa. Pues, en efecto, confirma que «la validez empírica de los enunciados básicos, y, con ello, la justeza de las hipótesis legaliformes y de las teorías científicas en conjunto, está referida a los criterios de un tipo de éxito en la acción, implantados socialmente en el contexto, intersubjetivo desde el principio, de grupos que han de mantener su vida por medio del trabajo» (p. 39). Pero si esto es así, si el sistema del trabajo social traspasa las propias estructuras internas de la teoría y determina el ámbito científico, de haber sido coherente, Popper debería haber reconocido que el proceso de investigación está vinculado normativamente a intereses ineludibles dimanantes de la práctica social. Sin embargo, sigue siendo demasiado positivista para desarrollar el potencial dialéctico de su teoría.

En definitiva, por más que en los años de redacción de este trabajo imperase una autocomprensión positivista en Sociología, su autor apuesta por una reflexión dialéctica que acabe arruinando esa forma de autocomprensión reinante de tan nefastas consecuencias prácticas.

Idéntico objetivo crítico se persigue en el artículo del año 64, a juzgar por su título: *Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas*<sup>3</sup>. Acomete igualmente contra la autocomprensión positivista, que restringe y detiene toda reflexión en los umbrales de las ciencias empírico-analíticas y formales. Pero ahora, no sólo media en la polémica entablada entre Popper y Adorno, sino que pretende deshacer los errores de interpretación que H. Albert ha acuñado en la lectura de la discusión habermasiana de dicha polémica, y que le han instado para lanzar asimismo algunas «infundadas» objeciones<sup>4</sup>.

Con tal fin aclaratorio reconstruye, por tanto, la crítica a la interpretación positivista de la ciencia a partir del análisis de las ideas de Popper. Discute con él, porque su criticismo le hace ocupar una posición «peculiar», pues, aunque no logre desembarazarse de la falsa conciencia objetivista

---

<sup>3</sup> Inicialmente publicado en «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 16, Heft 4, pp. 636-659. Reimpreso en *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, ed. cit., pp. 221-250.

<sup>4</sup> Cfr. Albert, H., *Der Mythos der totalen Vernunft*. En «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», vol. 16, Heft 2, pp. 225-275. Reimpreso en *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, ed. cit., pp. 181-220.

definitoria de la teoría analítica de la ciencia, pronuncia, sin atisbarlo, su propia crisis: da un importante paso en dirección a las objeciones habermasianas contra ella. Esta «peculiar posición» le permite a Habermas una *interpretación pragmatista* de las teorías científico-experimentales, conciliable y complementaria con el falsacionismo popperiano, por cuanto *hace retrotraer los juicios de percepción al horizonte de una precomprensión*, con lo que las discusiones metateoréticas deberían adoptar una forma hermenéutica (y no deductiva) de argumentación. Sin embargo, Popper es inconsecuente con su propio planteamiento y, en contradicción con lo deducible de su crítica al empirismo, sigue anclado en el presupuesto clave del positivismo: la independencia epistemológica del saber descriptivo y normativo. Se mueve en la apariencia de una teoría pura, sin admitir la presencia rectora del ámbito práctico en la investigación científica.

En suma, Habermas elabora como propuesta sustitutoria de la disminuida interpretación positivista de la ciencia social, una reflexión acerca de los intereses cognoscitivos: una *crítica de ideología*. Al romper con la restricción del modelo de la *Zweckrationalität* aplicado al ámbito de lo social, esta forma de *reflexión dialéctica* ampliará sus miras y asumirá la problemática que incumbe a la Sociología desde sus orígenes, y que no es susceptible de resolución técnica: la concerniente a la autocomprensión de los grupos sociales.

También del año 64 es *Neutralidad valorativa y objetividad*. Se trata de una respuesta a la ponencia de Parsons del mismo nombre, presentada en el XV Congreso de Sociología Alemana<sup>5</sup>.

Según la interpretación del sociólogo americano, para Weber las ciencias sociales, como cualquier ciencia empírico-analítica, estarían guiadas exclusivamente por un *interés técnico*. Su meta es la explicación causal de los hechos sociales por medio de nexos legaliformes. Pues bien, Habermas se propone aquí refutar esta interpretación sesgada, excesivamente positivista de Weber, haciendo ver que, bajo la influencia de Rickert, atribuyó asimismo como guía de la acción social un *interés hermenéutico*: captar el significado de la acción social. Para ello examina el sentido metodológico de tres categorías básicas en la obra de Weber, que Parsons no entendió convenientemente: la comprensión (*Verstehen*), la referencia a valores (*Wertbeziehung*), y la neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*). De la revisión de este último concepto concluye que su exigencia en la reflexión weberiana se contradice con la declarada intención hermenéutica. Así Habermas llega a afirmar que la lectura positivista de Weber, si bien no está justificada atendiendo al programa, sí lo estaría en lo tocante a su desarrollo. El postulado de la *Wertfreiheit* conduce a ella.

---

<sup>5</sup> Publicado en O. Stammer (ed), «Max Weber und die Soziologie heute», Tübingen, 1965, pp. 74 y ss. Trad. cast. *Evaluación y objetividad en el ámbito de las ciencias sociales*. Una interpretación de los trabajos de Max Weber. En «Presencia de Max Weber». Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 11-38.

Sin embargo, esta interpretación ya clásica, inspirada en textos de corte decisionista, creemos, puede ser matizada ante la presencia de algunos otros en los que se aboga por la necesidad de que la razón práctica (*Wertrationalität*) recupere su puesto eclipsado por la fuerza de la razón técnico-instrumental. Lo único que esto pone de manifiesto es que el carácter complejo e incluso contradictorio de su posición nos obliga a ser cautelosos en nuestras afirmaciones. Y, en este sentido, diremos que aunque, en efecto, una versión positivista del pensamiento weberiano es siempre posible, corre el riesgo, no obstante, de ser parcial.

II. La segunda parte de esta obra se abre con el escrito que constituye el núcleo central de la misma: *La lógica de las ciencias sociales*<sup>6</sup>. Se inicia con una reflexión, que en el marco de la lógica de la investigación se impone, sobre el problema del dualismo entre los procedimientos analíticos y hermenéuticos. Nos referimos a la ya denostada polémica del neokantismo acerca de las diferencias epistemológicas entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Echando una ojeada histórica a las investigaciones de Rickert y Cassirer, los cuales mantienen el dualismo de las ciencias apoyándose en una reflexión trascendental de la conciencia y en una crítica trascendental del lenguaje, respectivamente, Habermas concluye el fracaso tanto del programa del neokantismo de Heilidelberg como del de Marburgo. Sólo Weber recuperará adecuadamente esta problemática. Partiendo de Rickert, dio a los principios metodológicos de éste, relativos a las ciencias sociales, una forma tan duradera que sus discusiones en torno a la teoría de la ciencia persisten hasta hoy<sup>7</sup>. Pese al influjo positivista, que pretende hacer de la Sociología una investigación psicosocial del comportamiento, su influencia impulsa la elaboración de una *Teoría general de la acción social* desarrollada en términos *comprensivos*. Es decir, el legado weberiano indica que toda teoría de la acción que no quiera ser reduccionista, que no quiera restringir los actos intencionales a comportamientos observables regidos por estímulos, tendrá que proceder en clave hermenéutica.

Pues bien, para justificar la necesidad metodológica del *Verstehen* como concepto clave en la investigación social, Habermas estudia cómo se ha abordado históricamente esta problemática, desde Dilthey, por la fenomenología, la filosofía lingüística y la filosofía hermenéutica.

Para el *enfoque fenomenológico* el ámbito objetual de las ciencias de la acción «consta de símbolos y de formas de comportamiento que no pueden aprehenderse como acciones con independencia de símbolos. El

<sup>6</sup> *Literaturbericht zur Logik der Sozialwissenschaften*. En «Philosophische Rundschau». Beiheft 5 (1967), Tübingen. Se reimprimió más tarde en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, pp. 71-310. El marco de pensamiento en el que se desarrolla esta obra se corresponde con *Conocimiento e Interés*.

<sup>7</sup> Habermas se refiere al ya mencionado XV Congreso de Sociología alemana, de 1964.

acceso a los datos no viene aquí constituido sólo por la observación de los hechos, sino a la vez por la comprensión de los plexos de sentido» (p. 176). Según esto, el sentido orientador de la acción social sólo es aprehensible en el marco de la *experiencia comunicativa*. Pero la cuestión acuciante, entonces, es si la intersubjetividad de la experiencia comunicativa puede quedar garantizada mediante reglas estandarizadas de medida, como ocurre en la *experiencia sensorial*. En diálogo con A. Kaplan, P. Lorenzen y A. V. Cicourel, Habermas concluye la imposibilidad de obtener medidas rigurosas, imposibilidad vinculada a la dificultad de transformar las experiencias comunicativas en datos. Para una medición precisa se exige, como propedéutica, una reflexión sobre el marco trascendental de la experiencia comunicativa: una teoría que haga explícitas las *estructuras del mundo de la vida cotidiana* en términos de lenguaje ordinario. Y ello porque los «significados comunicados por el uso de las categorías ordinarias del lenguaje de cada día y de las experiencias culturales no lingüísticas compartidas informan cada acto social y median la correspondencia requerida para una medida precisa». (p. 188).

Tal programa de aprehensión del mundo de las experiencias vividas es abordado por Schütz. Con él la Sociología comprensiva cobra un *status* propio (subjetivo) frente al objetivismo de las ciencias de la naturaleza y del comportamiento. Se coloca en el mismo plano que la investigación lógico-trascendental, «pues lo que ella aprehende empíricamente son las relaciones de los mundos sociales de la vida entrelazados entre sí, preestructuradores del ámbito objetual» (p. 194). Ahora bien, no obstante, una investigación sociológica que parte del ámbito intersubjetivo no puede desarrollarse con éxito en la forma clásica (monológica) de un análisis trascendental de la conciencia, como este enfoque pretende. Desde los confines de un *análisis subjetivista de estructuras de conciencia* es imposible captar el *contexto objetivo* de la acción social. O de otro modo: no es posible entender la acción mediante la explicación de los significados que subjetivamente confiere el actor. Aquí reside, pues, la raíz del fracaso de este programa. Anclados en el trascendentalismo husserliano, los representantes de la Sociología fenomenológica son incapaces de reconocer en las estructuras de la conciencia las reglas gramaticales de los juegos del lenguaje (p. 202). Sólo un enfoque lingüístico posibilita el salto adecuado de la conciencia solitaria a las relaciones comunicativas.

Al igual que el análisis fenomenológico, el *enfoque lingüístico* conduce a la fundamentación de una Sociología comprensiva que estudia la acción social en el plano de la intersubjetividad. Pero, a diferencia de él, «la intersubjetividad ya no se establece por el recíproco entrelazamiento de perspectivas virtualmente intercambiables de un mundo de la vida, sino que viene dada con las reglas gramaticales de las interacciones regidas por símbolos» (p. 203). Las reglas trascendentales de constitución del mundo primario de la vida se descubren, por tanto, en la participación en los procesos de comunicación humana, y no por intuición fenomenológica.

El análisis del lenguaje resultó relevante para la metodología de la Sociología comprensiva tras recorrer el positivismo lógico dos etapas de autocrítica reflexiva, tipificadas en el primer y segundo Wittgenstein: la etapa de reflexión trascendental y la sociolingüística. Al quebrarse la idea de un «lenguaje universal» y pasar el lenguaje ordinario a ser metalenguaje inevitablemente último, la relación entre lógica del lenguaje y realidad se transforma en una relación práctica. Ahora las reglas gramaticales dibujan «formas de vida»; de tal manera que el análisis lingüístico ya no vislumbra como antaño los presupuestos lógico-trascendentales de las ciencias naturales, a las que se identificaba con la Ciencia en general, sino que ese análisis coincide estructuralmente con una Sociología comprensiva en sentido estricto. «Ambas analizan las reglas de los juegos de lenguaje como formas de mundos sociales de la vida» (p. 212).

Este intento de fundamentación lingüística de la Sociología comprensiva es afrontado por P. Winch. Desde una posición idealista radical llega a identificar las relaciones sociales con las relaciones entre proposiciones, disolviendo, por tanto, el análisis social en un tipo especial de análisis del lenguaje (p. 215). Tampoco consigue ir más allá de la afirmación de la intersubjetividad de la validez de las reglas lingüísticas, y el nexo entre «gramática lógica» y «forma de vida» permanece aún por clarificar.

Pero existe todavía una ulterior etapa de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión, que soluciona las deficiencias del programa lingüístico: la *autorreflexión hermenéutica*. Según ella exige, «se ha de reflexionar sobre el plexo en que empieza constituyéndose el pluralismo de los juegos de lenguaje» (p. 222); es decir, ha de presuponerse «un concepto de lenguaje en general y una precomprensión concreta en la que converjan distintos lenguajes» (pp. 222-223). Ahora bien, no mantiene la unidad de la razón en el pluralismo de las lenguas, por mor de la posibilidad de un metalenguaje (gramática universal) al que puedan traducirse las gramáticas de cualesquiera lenguajes ordinarios, tal y como defiende el proyecto de lingüística general (Fodor y Katz, inspirándose en Chomsky). Gadamer no va más allá de la dimensión del lenguaje ordinario, aunque restablezca la unidad trascendental del lenguaje (perdida en el pluralismo de los juegos lingüísticos) en el plexo de la *tradicción*. Con todo, representa una tercera etapa de reflexión que sobrepasa la etapa sociolingüística del segundo Wittgenstein: la *histórica*, la cual entiende al intérprete y a su objeto como momentos de un mismo plexo (p. 256). Así pues, el lenguaje, como tradición, reúne todas las gramáticas posibles y «pone unidad en la diversidad empírica de reglas trascendentales» (p. 257).

Sin embargo, Habermas no deja de reprochar al enfoque hermenéutico el idealismo en el que se ve sumido. Porque si bien es cierto que la Sociología exige «un sistema de referencia que, por un lado, no elimine en términos naturalistas la mediación simbólica de la acción social, en favor de un comportamiento simplemente controlado por signos y gobernado por estímulos», también lo es que debe evitar, por otro, caer «en el

idealismo de la lingüisticidad», que sublima «por entero los procesos sociales en tradición cultural» (p. 259). Evidentemente, el marco de referencia objetivo de la acción, a partir del que se entienden las relaciones sociales, no se agota jamás en la tradición como tal, esto es, en el sentido simbólicamente transmitido e intersubjetivamente pretendido, sino que operan sobre él categorías de coacción de la realidad, como el trabajo social y el dominio político, que conforman históricamente (y/o distorsionan) las reglas lingüísticas de las que nos servimos para interpretar el mundo.

En esta denuncia de los límites del modelo hermenéutico se descubre la razón de ser de la *crítica habermasiana a la pretensión de universalidad de la hermenéutica*, y de su propuesta de una *teoría funcionalista de orientación histórica*.

Así es, pues esta última entiende el plexo objetivo de la acción social como constituido no sólo por el sentido recibido y la tradición lingüísticamente articulada, sino asimismo por el ámbito del trabajo y la dominación. Es decir: el «funcionalismo permite, en una palabra, el análisis de plexos de acción bajo el doble punto de vista del sentido subjetivamente determinante y el sentido objetivo» (p. 272). Estamos ante un *funcionalismo hermenéuticamente ilustrado*, y, en cuanto tal, se distingue radicalmente del elaborado por Parsons, quien centrado en los postulados de una metodología general de las ciencias experimentales, elimina la problemática del acceso comprensivo a los hechos sociales (p. 272). Este análisis funcional no pretende en absoluto, como aquél, que no es más que una estrategia particular de investigación dentro del programa empírico-analítico de la ciencia unificada, informaciones técnicamente utilizables; se guía por un interés emancipatorio, cuya única meta es la reflexión y la ilustración sobre el propio proceso de formación (p. 273). Es teoría crítica. Por tanto, sólo un planteamiento funcionalista que incorpore una dimensión histórico-hermenéutica y crítica podrá conservar la noción de «sentido» de la acción como central en el análisis sociológico, sin acudir a la «absolutización hermenéutica de la tradición».

De otro lado, en *La pretensión de universalidad de la Hermenéutica*, Habermas, apelando a la metapsicología freudiana, recusará también la autocomprensión hermenéutica por acrítica y absolutizante mediante la renuncia a aceptar los límites que ella impone a la reflexión: límites que se expresan en la idea de la reducción y repliegue de la comprensión al

<sup>8</sup> McCarthy, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Ed. Tecnos. Madrid, 1987, p. 260.

<sup>9</sup> *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. En «Hermeneutik und Dialektik», R. Budner (ed.), Frankfurt, 1970, vol. II, pp. 73-104. Aunque todavía muy ligado al desarrollo de su obra capital del 68, al final de este artículo se vislumbra un nuevo marco de referencia, cuya expresión queda recopilada en *La reconstrucción del materialismo histórico* y que conduce a *Teoría de la acción comunicativa*.

plexo de sentido manifiesto en el lenguaje natural, el cual remonta a la socialización y al ejercicio de la tradición vigente.

Para Gadamer, en efecto, no podemos enfrentarnos críticamente a la propia tradición porque nos es imposible trascenderla: somos siempre participantes y no podemos rebasar el papel de participante reflexivo. Confiere, pues, primacía ontológica a la tradición sobre la crítica. Y es que la propia tradición, al tiempo que es el ámbito objetual de la interpretación, proporciona los pre-juicios (*Vorurteile*) con los que se aborda la interpretación (*Sinnverstehen*). Pero la deficiencia de esta formulación se hace patente cuando ante expresiones vitales ininteligibles, las dificultades de interpretación no son susceptibles de superación por medio del ejercicio de la competencia comunicativa tradicionalmente adquirida (normal); cuando la ininteligibilidad resulta de una deformación de la intersubjetividad lingüística cotidiana misma: de una *comunicación sistemáticamente distorsionada*. La experiencia del límite le impide a la hermenéutica disponer de un criterio general para determinar cuándo estamos sometidos a una falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal. Sólo un modelo de análisis que incluya en sí mismo un saber metahermenéutico puede hacerlo. Y este no es otro que el *método psicoanalítico*. Es bien sabido que el análisis freudiano opera sobre este modelo de pseudocomunicación patológica, del que no sabe dar razón la conciencia hermenéutica absolutizante. En este sentido, ha de entenderse como una *teoría hermenéutica profunda* que, a diferencia de la simple, que parte de una precomprensión determinada por la tradición sin someterla a crítica, *presupone implícitamente una teoría de la competencia comunicativa*. «Esta se extiende a las formas de intersubjetividad del lenguaje y al nacimiento de sus deformaciones». (p. 299). Es crítica ideológica de la tradición y del lenguaje porque es capaz, recurriendo a la reflexión, de hacer consciente el proceso por el que las gramáticas del lenguaje fueron interiorizadas como reglas de captación y de acción en el mundo, y de despojar en esa nuestra herencia lo que es reflejo de puro dominio injustificable racionalmente. Es, con todo, una *hermenéutica críticamente ilustrada*.

En definitiva, hemos visto cómo en un intento de clarificar la propia posición de la teoría crítica, Habermas opta por un acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de las ciencias sociales. Recoge, pues, la dimensión hermenéutica soslayada por la autocomprensión objetivista de la ciencia; pero pone también límites a su peligrosa propensión subjetivista. En su diálogo con ella, y guiado por la idea de entender el psicoanálisis como análisis del lenguaje, Habermas esboza el proyecto de una teoría de la sociedad, que supone como principio regulativo y crítico una *situación ideal de habla* y la idea de emancipación. De ella se servirá para su enfrentamiento con la teoría de sistemas de Luhmann.

III. Como se ha podido observar, ya en 1967 Habermas apeló al modelo funcionalista como correctivo idóneo del subjetivismo hermenéuti-

co. Ante la limitación de éste, sintió la necesidad de un nuevo marco de referencia interpretativo dentro del cual la tradición cultural pudiera ser aprehendida en su relación con otros momentos del complejo de la vida social, de forma que nos fuera posible «señalar las condiciones externas a la tradición bajo las que cambian empíricamente las reglas trascendentales de la comprensión del mundo y de la acción»<sup>10</sup>. Pero, no obstante, tampoco este modelo de análisis sociológico, tal y como ha sido utilizado, queda impune a la mirada crítica de Habermas. Merece ser objeto de revisión. De ella da buena cuenta el artículo de 1971 *¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?*<sup>11</sup>, el cual perfila y reformula la reflexión que, a modo de «esbozo», sugirió cuatro años atrás.

Teniendo como gran pionero a Durkheim y más tarde a Thomas, Pareto y Cooley; desarrollado en el segundo cuarto de siglo en el ámbito de la antropología cultural por B. Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, y en el de la Sociología por Parsons y Merton, principalmente, ha sido la Teoría de sistemas la heredera moderna del enfoque funcionalista. Precisamente en esta ocasión es con esta última —concretamente con su destacado teórico alemán, Niklas Luhmann— con quien Habermas entabla una discusión acerca de la naturaleza y límites de un funcionalismo radicalizado, como es el suyo. Pues aunque sin duda se ocupa de la categoría de «sentido» como fundamental en la investigación social, también es verdad que queda convertida en una teoría legitimadora de la conciencia positivista reinante: en «la forma superior de una conciencia tecnocrática, que hoy define de antemano las cuestiones prácticas como cuestiones técnicas, permitiendo así que queden sustraídas a una discusión pública y sin coacciones» (p. 311). Reduce la lógica del discurso práctico a la del discurso teórico-empírico.

El objetivo de Luhmann estriba en adaptar, mediante un proceso de generalización adecuada, el marco categorial de la cibernética al análisis sociológico, sin perder el concepto de sentido específico de una teoría de la acción no-objetivista. Ahora bien, Luhmann, en coherencia con el enfoque monológico y empirista que una teoría de sistemas impone, se ve obligado a utilizar una categoría «recortada» de sentido. Sólo ella es compatible con sus conceptos básicos. Sin embargo, es indudable que no podemos entender la constitución del sentido si no es en el plano intersubjetivo del entendimiento lingüístico. Esta remisión del sentido a la acción social rompe los límites definatorios de la propia teoría de sistemas, con lo que Luhmann se encuentra en una situación dilemática: o abandona la categoría no reducida de sentido o abandona el marco de la teoría de sistemas (p. 352). La solución apropiada para Habermas, y que Luhman

<sup>10</sup> McCarthy, T., o. c., p. 251.

<sup>11</sup> *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann.* En J. Habermas y N. Luhmann, «Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung heute?», Frankfurt, 1971, pp. 142-290.

es incapaz de emprender, sería *redefinir el propio concepto de sistema en el marco de una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario*. Y es que un concepto de sistema utilizable en ciencias sociales no puede tomarse de la teoría general de sistemas; tiene que ser desarrollado en conexión con una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario (p. 404), pues se ha puesto en claro que una sociedad no debe ser considerada exclusivamente como un sistema de autoconservación. Más bien, el sentido por el que se mide la funcionalidad de los procesos sociales ha de ir ligado a la idea de una comunicación irrestricta y exenta de coacción. Por tanto, sólo una *teoría crítica de la sociedad planteada en términos de comunicación*, puede afrontar con alguna perspectiva de éxito la tarea en que fracasa la teoría sistémica de la sociedad.

En definitiva, la deficiencia metodológica del análisis funcional radical proviene de un reforzamiento de las pretensiones positivistas de monopolizar la acción racional con arreglo a fines. Disuelve la problemática de la comunicación lingüística en términos de teoría de sistemas; la restringe a su aspecto de regulación y control (p. 476). Mantiene, por tanto, una función legitimadora de lo existente, que claramente se revela en la reducción funcionalista de la verdad a un modo de estabilizar la certeza intersubjetivamente compartida; en la positivación del derecho, vinculada a la identificación entre legitimidad y legalidad; en la irracionalización de los valores; o, en la falsa unidad de esta teoría y praxis que atribuye a la teoría la estabilización del sistema. Contra esta suerte de conciencia ideológica Habermas elaborará los elementos básicos de su teoría de la comunicación.

Pero junto a las limitaciones, la teoría sistémica es también un proyecto instructivo. Además de soslayar su propia noción de sistema algunas de las dificultades de la teoría sociológica apoyada en la filosofía trascendental, Habermas considera que los esfuerzos teóricos de Luhmann serían defendibles *en el marco de una teoría de la evolución social*<sup>12</sup> que incluya universales evolutivos adecuados a la acción comunicativa, y no sólo válidos para aprehender el proceso de control y autorregulación de sistemas.

De esta forma, vemos cómo el proyecto habermasiano de teoría crítica aglutina elementos de la teoría de la acción (sentido, intencionalidad, valores, normas...) y elementos del funcionalismo (estructura, función, sistema, adaptación y diferenciación); y todos ellos integrados bajo la perspectiva de una teoría de la evolución social que posibilita una historia sistemática con intención práctica.

---

<sup>12</sup> Cfr. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976. trad. cast. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus, Madrid, 1981. Sobre todo en el escrito que lleva el nombre de la obra, Habermas elabora también una teoría de la evolución social apta para explicar los desarrollos evolutivos particulares.

IV. Bajo el título *Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Historia* aparece la cuarta parte de esta obra. La componen dos trabajos: uno de 1968 sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche y otro acerca del sujeto de la historia, de 1972.

En el primero de ellos<sup>13</sup> Habermas reclama una investigación filosófica adecuada de la crítica radical del conocimiento emprendida por el autor del *Zaratustra*. A partir de su crítica de la moral, Nietzsche se percata de la inminente conexión entre conocimiento e interés. De ahí la exigencia de revisar la crítica trascendental kantiana del conocimiento, a fin de deducir las categorías cognoscitivas o «prejuicios de la razón» por vía de una lógica trascendental del lenguaje. El resultado no puede ser otro que el abandono del concepto mismo de «verdad», unido a la disolución de la teoría del conocimiento en una teoría perspectivista de las pasiones, de la que Nietzsche niega —quizá inconsecuentemente— su vertiente pragmatista. Ahora bien, esta crítica nihilista del conocimiento no es consciente de que además del conocimiento científico, está la reflexión, y de que si bien el uno puede ser entendido en términos «nominalistas», no sucede lo mismo con la otra. Ella tiene por objeto la reconstrucción de ese «proceso de formación que recorre la especie generadora de ficciones, que somos, bajo las coerciones de una naturaleza racionalizada, por así decirlo, desde fuera» (p. 441), y tiene una estructura que no hemos inventado, sino que es más bien la estructura por la que estamos constituidos. Tanto es así, que precisamente esta ineludible fuerza de la reflexión es la responsable de la propia crítica del conocimiento de Nietzsche. Pero él no se da cuenta: «se limita a servirse de ella para movilizar toda clase de argumentos contra el derecho de esa reflexión misma» (p. 440).

Por lo que se refiere al trabajo *El sujeto de la Historia* diremos de él que, al tiempo que cuestiona algunos de los conceptos clásicos de la filosofía de la historia del XVIII y de la teoría de la evolución social del XIX, exige su radicalización en un marco conceptual distinto. En este sentido, Habermas retoma un elemento típico de la filosofía tradicional de la historia: la idea de la liberación por la crítica, que en el capitalismo avanzado viene a significar: «completar y sustituir las limitadas formas administrativas de regulación de los conflictos por la conexión retroalimentativa de las instancias planificadoras con una formación discursiva de la voluntad colectiva» (p. 450). Lo mismo sucede con la idea de un sujeto de la historia. Es un lugar común entre los filósofos de la historia hipostatar un sujeto unitario de la historia universal (en Marx y en los primeros escritos de Habermas el sujeto-especie que se constituye a sí mismo)<sup>14</sup>. Y,

<sup>13</sup> Publicado en un principio como epílogo a la antología de textos de Nietzsche, F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, pp. 237 y ss. Trad. cast. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Ed. Tecnos, Madrid, 1982, pp. 31-61.

<sup>14</sup> Cfr., a este respecto los escritos recogidos en *Theorie und Praxis*. Ed. cit., anteriores a la edición del año 71.

sin duda, que esta idea es una ficción insostenible; aunque en modo alguno es absurda para Habermas la intención que expresa, a saber, la de «ligar la evolución de los sistemas socioculturales al tipo de control que es la autorreflexión políticamente eficaz de discursos (de comunidades intersubjetivas de orden superior autogeneradas por vía discursiva)» (p. 450). De ahí que acabe reclamándola para la elaboración de una teoría crítica de la sociedad.

V. Finalmente, el *Apéndice* sirve, casi en su totalidad, a modo de buen resumen de las partes I, II y III de este libro. Viene a presentar, una vez más, la posición crítica sostenida por Habermas ante las estrategias teóricas de investigación sociológica objetivistas y subjetivistas. Desde los programas naturalistas, pasando por los planteamientos fenomenológicos, hermenéuticos, lingüísticos, hasta la teoría de sistemas, ninguno de ellos en sí mismo soluciona la problemática del sentido de la acción y la cuestión estrechamente vinculada a ella de la objetividad del conocimiento en ciencias sociales. Pero también aporta un elemento novedoso. En él se consume un giro importante en la reflexión habermasiana —ya apuntado en el 70— desde la metodología y la teoría del conocimiento a la teoría de la acción comunicativa.

Habermas acaba abandonando la convicción que impulsó sus primeros escritos de que una teoría sociológica de la acción orientada al entendimiento, podía ser justificada por vía metodológica y de teoría del conocimiento. Reconoce que este antiguo interés de abordar el análisis de los fundamentos de una teoría crítica de la sociedad desde el paradigma desarrollado en *Conocimiento e Interés* es tan inviable como equivocado. Un nuevo paradigma que se centre no en los presupuestos trascendentales del conocimiento, sino en los del entendimiento intersubjetivo, habrá de suplantarlo al anterior. De ello se encarga, después de algo más de una década, su *Teoría de la Acción Comunicativa*, de la que puede decirse, con Giddens, que se constituye como una «edición especial» de *La lógica de las ciencias sociales*<sup>15</sup>, en tanto que retoma su mismo proyecto inspirador desde una perspectiva distinta.

Yolanda RUANO DE LA FUENTE

---

<sup>15</sup> Giddens, A., ¿Razón sin revolución? La *Theorie des Kommunikativen Handelns* de Habermas. En «Habermas y la Modernidad». Trad. de Fco. Rodríguez Martín. Ed. Cátedra, Madrid, 1988, p. 155.