

Notas sobre el concepto de “autorreflexión” en Jürgen Habermas¹

Mgter. Raúl A. Rodríguez

Síntesis:

Jürgen Habermas, en sus primeros escritos es decir, en aquellos anteriores a la edición alemana de la Teoría de la Acción Comunicativa (Suhrkamp, Ff/M., 1981), nos presenta con riqueza conceptual la noción de “autorreflexión”. Este concepto está ligado a la explicación del desarrollo sociocultural del hombre y dentro de ese proceso, al rol histórico evolutivo que acompaña el conocimiento científico. En este trabajo nos proponemos elaborar y presentar una exposición sistemática que, al mismo tiempo, discuta el concepto de “autorreflexión”. Para este propósito tomaremos con especial consideración su obra “Conocimiento e interés” (ed. alemana: 1968 / trad. cast. 1982).

La especificidad de las ciencias sociales, frente a las ciencias naturales, esta dada no sólo por las objetivaciones que construyen sus teorías, las que aluden a la sociedad y con ello a distintos aspectos de las interacciones sociales, sino también por los principios de validez que legitiman sus conclusiones. La sociedad no es un hecho natural dado a la conciencia y sobre la cual se puedan enunciar declaraciones constataivas verdaderas fundadas en principios epistemológicos incondicionados. La sociedad es un hecho socialmente construido sobre un plexo de normas y valores que se ha entretelado en la misma trama de la historia y la cultura, es decir, a través de las acciones y la autoconciencia. En esa trama se encuentran, a la vez, los principios de rectitud y veracidad que legitiman las interacciones y los discursos constituyendo así el mundo social y el mundo subjetivo.

Por cierto que nos valemos de categorías de la Teoría Crítica de Jürgen Habermas, y en particular, de su temprana teoría de los intereses cognoscitivos, por

¹Este texto fue publicado con algunas modificaciones en el capítulo “En torno al concepto de ‘autorreflexión’ en Jürgen Habermas” en el libro LA COMPLEJIDAD EN LAS CIENCIAS: MÉTODO, INSTITUCIONALIZACIÓN Y ENSEÑANZA (edit. Carlos E. Masse Narvaez y Rene Pedroza Flores) Paidós, México. 2001

estos nos proporcionan fundamentos que actualizan la discusión de una filosofía social ligada a las mismas ciencias sociales².

Esta teoría habermasiana ha discriminado tipo de intereses que orientan las formas de conocimiento: el interés instrumental ligado a la racionalidad estratégica, a un conocimiento que acompaña las acciones teleológicamente dirigido al logro exitoso de un fin; el interés práctico que corresponden al conocimiento que explicita a las acciones simbólicamente mediadas, o sea, regladas por normas; y el interés emancipatorio que se ha vinculado al conocimiento crítico y que orienta las interacciones sociales tendientes a la comunicación y el entendimiento. Tales nociones de interés, acentuadas por Habermas con relación al conocimiento en su primera etapa más que a la acción en sí como se verá que continúa, se explican como intereses que orientan a la acción cognitiva del hombre en este doble proceso: por una parte, de producción material que se manifiesta a través de su relación con la naturaleza, y de autoconstitución de sí, como individuo, y que luego se extiende a la autocomprensión de la especie. Los intereses coexisten en las acciones de conocimiento y esto es así, porque se han generado en la especie humana como consecuencia de esta doble relación: trabajo e interacción social.

Ahora bien, la crítica del conocimiento se plantea en Habermas en dos dimensiones: una trascendental, que expone los a priori del conocimiento traducidos como intereses, y otra empírica, que trata de reconocer en qué condiciones se materializan las estructuras lógicas. Tal “materialización” no se objetiva en un sujeto trascendental al modo kantiano ni en un devenir fenomenológicamente constituido del Espíritu Absoluto, como en Hegel. Este sujeto es mas bien generado por la naturaleza y formado socialmente.

²Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, 1963; ed. ampliada, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971; trad. cast., *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966; ed. ampliada, Tecnos, Madrid, 1987.

- *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968; trad. cast., *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984.

- *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968; ed. ampliada, 1973; trad. cast., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970; ed. ampliada, 1982; trad. cast., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.

- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973; trad. cast., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

- *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976; trad. cast., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

- *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981; trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

En este contexto es donde aparece el concepto de autorreflexión orientada hacia la emancipación. Mientras nuestra existencia cultural encuentra en el trabajo y las interacciones sus condiciones fundamentales, corresponde a una distinción dentro de la misma esfera de las interacciones el reconocimiento del poder y la ideología, y estos como distorsiones de la relación ética. Por otra parte, el interés emancipatorio que orienta a la autorreflexión tiende a relaciones sociales organizadas sobre la base de una comunicación libre de dominación. De este modo mientras el trabajo y la interacción suceden como invariantes en la evolución social, las formas de poder, ideológicas y la autorreflexión sólo aparecerán históricamente determinadas. El interés por el control técnico y hacia el mutuo entendimiento en la vida práctica que corresponden a la acción instrumental y la interacción simbólica, son dos imperativos de una forma sociocultural de vida dependiente del trabajo y el lenguaje. Pero el interés emancipatorio se desarrolla como consecuencia de una comunicación distorsionada por el ejercicio normativo del poder.

Si bien el trabajo y la interacción son invariantes que se han desarrollado como elementos constitutivos de los sistemas sociales, el interés humano por la emancipación, autonomía y responsabilidad (Mündigkeit), Habermas lo encuentra en la estructura misma de la comunicación humana, y en este sentido es también una invariante inherente a la forma sociocultural pero la búsqueda de la emancipación mediante la autorreflexión crítica emerge en condiciones históricas de transformación en el trabajo y la interacción.

La autorreflexión crítica que explicita esta dominación emancipatoria disiente conceptualmente de otra noción de autorreflexión que Habermas ha tomado tanto de Charles Peirce como de Wilhem Dilthey. En ambos casos la autorreflexión de la que se trata es sobre las condiciones subjetivas del conocimiento, sobre la construcción a priori de los hechos que trata la ciencia. Esta autorreflexión es reflexión filosófica orientada sobre los presupuestos y condiciones generales del conocimiento válido y de la acción correcta. De lo que aquí se trata, es más bien de la reconstrucción racional. Pero la autorreflexión que rescata como consecuencias teóricas derivadas de Freud y Marx evidencian una autorreflexión crítica que, en un caso expone la autoconstitución del individuo a través de las huellas del diálogo reprimido que opaca su historia individual, esto con Freud o bien, como en Marx, queda develada la historia de la especie como proceso de autoformación mediada por el trabajo social y la lucha de clases, y así queda rasgado el velo de la cobertura ideológica que encubre las relaciones sociales de producción.

Razón y autorreflexión se identifican a través de la fuerza emancipatoria que genera transparencia en sí mismo al individuo y a la especie. La razón y la reflexión, como dice Habermas, nos proporcionan la capacidad de desarrollar una relación utilitaria con la naturaleza pero también orientar con sentido práctico, es decir, en términos de valores y normas, nuestras acciones constituidas en un mundo social³.

La razón es así la que nos proporciona los medios para alcanzar la *Mündigkeit*, la madurez, la autonomía, la emancipación de los factores que nos determinan y nos sojuzgan como sujetos naturales y sociales. Tal madurez no es, en este sentido, una autonormatividad sino la capacidad del hombre de saber traducir las normas sociales en términos de pautas que orientan su acción crítica y por ende conscientemente definida en un mundo social. La madurez normativa conlleva, por consiguiente la autonomía.

Como se observa, el trasfondo de la constitución de lo social no lo encontramos sólo en las acciones orientadas hacia el éxito, hacia el uso instrumental y dominación de la naturaleza, sino que sobre tal base se entretajan las relaciones sociales cementadas por normas y valores que conforman la cultura y la tradición. Y es en esa dimensión del mundo vivido por los sujetos por el cual y en el cual nos comunicamos a través del lenguaje. A través de este, es como también se articula la racionalidad comunicativa por medio de la cual se dan las normas, las crisis y las rupturas.

Habermas observa críticamente, en tal sentido, a Carlos Marx al considerar que este sólo ha priorizado en la comprensión de la revolución social la relación utilitaria del hombre con un mundo objetivado pero ha dejado de lado la dimensión de la autoconciencia normativa y cultural en la cual se encuentran los fundamentos mismos del conocimiento y la ideología.

El conocimiento es acción, y acción con sentido. Acción orientada hacia un fin. El conocimiento no emerge de una racionalidad escindida de las condiciones sociales e históricas que lo constituyen. Tampoco sus principios de legitimación se encuentran en el interior de la ciencia sino que devienen de un plexo social desde el cual miramos a la ciencia y a la tecnología. Las valoraciones de la ciencia, su método, su teoría, su certeza, o la evaluación de la eficacia de la tecnología, se hacen desde lo social. Es

³ J. Habermas: *Ciencia y técnica como "ideología"*, ed. cit, pp 159 –181.

por esta razón que se afirmará, coincidiendo con Jürgen Habermas, que la teoría del conocimiento es una teoría crítica de la sociedad y no una teoría de la ciencia.

Por otra parte, una característica de las ciencias sociales que complementa nuestra anterior observación, es proporcionada por Ágnes Heller⁴, quien resalta que estas no definen en última instancia conceptos sino que los determina en el uso y las circunstancias. Nos proporcionan el autoconocimiento. Pues, cabe recordar que esta idea de las ciencias sociales como autoconocimiento ya había sido introducida por W. Dilthey⁵.

Pues, la especie humana se comprende por y a través de las ciencias sociales. Ellas son, no sólo descripciones de las condiciones sociales sino que la teoría social debe ser capaz de asumir la crítica y así exponer las condiciones que conducen a la superación de las patologías de la sociedad contemporánea. Patologías generadas por una racionalidad que ha quedado signada por su orientación útil, técnica y estratégica tanto en un modo de producción capitalista como en el extinto modo de producción socialista.

La racionalidad que ha primado ha sido, evidentemente, la racionalidad instrumental donde el valor del hombre, si no en la teoría pero sí en la práctica, ha quedado encuadrado en el valor de cambio y utilidad. Se ha llegado a pensar que las condiciones derivadas de las relaciones productivas, de transformación de la naturaleza, iban a generar automáticamente modificaciones en los modos de autopercepción de los sujetos, y de este modo, superar el lastre de la alienación.

El valor del psicoanálisis y del marxismo, como aportes para esta autorreflexión crítica no restringe el que otras teorías sociales hayan hecho sus acercamientos hacia esta dimensión autocomprensiva y crítica.

El marxismo, no como dogma, no como doctrina de partido, sino como filosofía crítica y como teoría social, ha hecho su aporte sustancial a las ciencias sociales para este proceso de autocomprensión, pero el fundamento ha estado enraizado en una filosofía del sujeto y una filosofía de la historia que requieren ser superadas por una

⁴ Ágnes Heller & Ferenc Fehér: *Políticas de la posmodernidad*, Ediciones 62, Barcelona, 1994, pp. 60 – 61.

⁵ Al respecto J. Habermas ha desarrollado ya en *Conocimiento e interés* semejantes observaciones en torno a la autorreflexión de las ciencias del espíritu, ed.cit., pp.168 -192.

concepción más cercana a las ciencias sociales para poder así comprender la lógica y los mecanismos del cambio social.

Las observaciones realizadas por Habermas al fundamentar su teoría de los intereses rectores del conocimiento nos proporcionan un punto de vista epistemológico que enriquece una reflexión que ve en la teoría social el fundamento de toda teoría del conocimiento. No es aquí mi propósito exponer ni discutir la teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas, pero sí plantear algunas consideraciones que abonan la idea central: la ciencia social como autorreflexión.

Habermas ha señalado cómo mientras en E. Kant la ciencia aparece como producto de un sujeto trascendental que se sobrepone a su propia historicidad, en W.F.Hegel⁶, este carácter histórico sí aparece, pero la ciencia, que es tomada como un dato de la realidad ineludible, se esfuma y es absorbida por un *a priori* idealista: el desenvolvimiento del espíritu absoluto. En Marx si embargo aparece la historicidad como producto de condiciones sociales determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de las clases, pero Marx cae también preso del espíritu positivista de la época al atribuir su comprensión de lo social como producto del descubrimiento de leyes objetivas del desarrollo económico de la sociedad y con carácter equivalente al de leyes de la naturaleza. La capacidad reflexiva crítica del marxismo se desdibuja al asimilarse al ideal de ciencia positiva y así, natural.

Ahora bien, la comprensión histórica del hombre significa reconocer el carácter evolutivo y la autoconstitución de la especie humana. Desde esta epistemología radicalizada que nos propone Habermas, el conocimiento, acción socialmente dada, encuentra sus raíces en la vida misma. En la historia natural de la especie humana conformada a través de los imperativos de la vida sociocultural.

La reproducción de la vida humana esta ligada al proceso de aprendizaje por medio de los cuales el hombre se apropia de la naturaleza y así alcanza la reproducción de su vida material. Pero también, esta basada en una intersubjetividad que se establece a través de la comunicación cotidiana lingüísticamente constituida, y racionalmente orientada. Pues, de lo que se trata, en este punto, es de establecer una clara distinción entre una racionalidad orientada hacia el éxito, de carácter instrumental, y una racionalidad comunicativa con orientación práctica⁷.

⁶ J. Habermas: *Conocimiento e interés*, ed.cit, p.29.

⁷ J. Habermas: *Ciencia y técnica como "ideología"*, ed.cit., pp 160 –162.

Las ciencias sociales en cuanto se proponen alcanzar no un conocimiento del mundo como realidad objetivada y estructurada de modo legaliforme, sino orientado hacia la interpretación de las configuraciones simbólicas, proporciona, socialmente, un refinamiento en la comprensión de la intersubjetividad.

La orientación del conocimiento más allá del interés individual está atravesada por un marco trascendental que desenmascara la ilusión objetivista. Es desde ese marco trascendental cómo se constituye el sentido de toda enunciación sobre el mundo objetivo y subjetivo; sobre el mundo de la naturaleza y de la totalidad social.

En este marco casi trascendental se reconocen las orientaciones generales, o estratégicas cognoscitivas generales. Determinan el aspecto bajo el que puede objetivarse la realidad o bajo el que la realidad resulta accesible a la experiencia. Es desde ese trasfondo inherente a sujetos socialmente constituidos como se establecen las condiciones de posibilidad de toda experiencia que pueda pretender ser objetiva⁸. Pues, Marx tomó en cuenta tanto la actividad productiva de los individuos socializados como la organización social, es decir sus interrelaciones. Las relaciones sociales estaban sujetas a normas que, con la fuerza de las instituciones, distribuían las obligaciones y recompensas. Por otra parte, parecía que Marx consideraba el desarrollo de la especie humana como algo que tiene lugar sólo en la dimensión del trabajo social, de los procesos de producción. Esta tendencia a reducir el acto auto-generativo de la especie humana al trabajo, de eliminar en la teoría, si no la práctica, la estructura de la interacción simbólica y del papel de la tradición cultural constituye, según Habermas, la razón última de la limitación del marxismo clásico para desarrollar la teoría reflexiva del conocimiento, ya que esa es precisamente la dimensión en la que se mueve la crítica del conocimiento y la de la conciencia ideológica.

El punto de vista desde el cual captamos la realidad tiene su origen en la estructura de intereses de una especie ligada a medios redefinidos de organización social.

El interés por servirnos de la naturaleza está en la estructuración básica misma de la constitución del hombre como sujeto interactuante con la naturaleza pero así también, es un imperativo que cobra una forma particular: el trabajo, y este está subordinado al dictamen de la vida socio cultural. Pero el trabajo socialmente

⁸ J. Habermas: *Teoría y praxis*, ed.cit., Introducción.

organizado nos ubica en otra dimensión que hace al sustento de la vida y este es la intersubjetividad cuyo norte esta dado por la comprensión y el entendimiento.

En ese contexto del mundo social constituido por realidades de intersubjetividad y simbólicamente medidas es donde se encuentran los fundamentos desde los cuales interpretamos, conceptualizamos y valoramos las acciones sociales, como así también, la ciencia y la tecnología. En otra palabra, en el marco de la estructura trascendental de la vida se encuentra en última instancia el fundamento de toda teoría del conocimiento – y no en el interior mismo de la ciencia.

La comprensión de este trasfondo normativo, valorativo, que orienta los intereses cognoscitivos desde el cual se legitiman las interacciones sociales y en el cual se encuentra su fundamento: la intersubjetividad, vemos como la comprensión del sentido en la acción es lo que tratan de alcanzar las ciencias sociales.

Esta dimensión significativa de lo social es comprendida en el contexto de una vida, vida social en la cual y a través de la cual cobra significación. La totalidad social sólo existe como red de relaciones intersubjetivamente constituida. Por otra parte, las significaciones no son privadas, sólo son comprendidas a través de la intersubjetividad. De este modo las ciencias sociales no se proponen como fin último alcanzar la transformación utilitaria del mundo social sino, más bien, intentan comprender ese sustrato trascendental que sostiene las formas de vida y que construye la gramática de las interpretaciones posibles de la realidad; aprehender la lógica de las concepciones del mundo y los principios que orientan la práctica de la vida.

En otras palabras, las ciencias sociales procuran comprender la sociedad. Y la comprensión de la sociedad es una lectura de un texto desde un contexto, el contexto de significaciones que trascienden nuestro interés particular. En ese sentido, la comprensión de la sociedad es nuestra autocomprensión o la comprensión de la autoconciencia de nuestra época⁹. Es desde este intento por comprenderlo que indagamos el pasado. El pasado histórico no tiene valor en sí mismo sino como carga que viene para develar nuestro presente, y para proyectarnos con alguna certeza en el futuro.

Las ciencias sociales, sean estas tomadas desde un punto de vista hermenéutico o bien como nomotéticas, son producto de nuestra conciencia histórica. Pero así como nadie escapa a su propia clase o su tiempo sino para entrar en el

⁹ Ágnes Heller & Ferenc Fehér: *Políticas de la posmodernidad*, ed.cit, pp. 52 –98.

delirio, para el relativismo histórico, que nos es ineludible, la comprensión requiere de un punto desde el cual hacer la interpretación¹⁰.

Las ciencias sociales más que resolver problemas resignifican nuestra sociedad: crean significados que contribuyen a nuestra autoconciencia. Sus conceptos no son del orden de definiciones que proporcionen certeza a lo conocido. Sus definiciones: sociedad, acción, clase, estado, etc. podrán ser definiciones nominales, lo más rigurosas posible, pero todas ellas son significaciones que aluden a otras tantas realidades significativas. No nos basamos completamente en observaciones y las significaciones sociales no apuntan a la certeza. Pero las ciencias sociales sí postulan algún tipo de verdad. ¿Cuál es el principio que legitima su criterio de verdad? La capacidad proporcionada por la comprensión de lo social para traducirse en criterios que orienten el sentido de la vida social. Es decir, tal legitimación se alcanza en la medida que el conocimiento social se traduce en reglas prácticas tales como las cuestiones políticas y moral.

Ahora bien, afirmar el carácter autorreflexivo de las ciencias sociales es abrir en ellas la posibilidad de una función crítica, función inherente a la comprensión social misma y no exclusiva a una teoría en particular. Ahora bien, en que medida esto se cumple a través de las diversas teorías sociales, y no sólo a través del marxismo y el psicoanálisis, requiere de nuestra parte un análisis que hunda sus observaciones en las teorías mismas.

¹⁰ Raúl A. Rodríguez: *El significado en los objetos sociales*, Edit. UNC, Córdoba, 1998.