

Cambios en la relación de la teoría con la práctica en la obra de Jürgen Habermas *

Thomas A. McCarthy

La relación de la teoría con la práctica ha sido una preocupación constante del pensamiento marxista, tanto que, de hecho, este tipo de aguda autoconciencia puede considerarse como una de sus características constitutivas. Así, en la introducción a la edición de 1971 de *Theory and Practice*, Jürgen Habermas ofrece la siguiente caracterización de la teoría crítica:

La teoría especifica las condiciones bajo las cuales se ha hecho objetivamente posible la autorreflexión de la especie humana; al mismo tiempo, nombra a aquellos a quienes se dirige dicha teoría, los que pueden, con su ayuda, engrandecer el conocimiento sobre sí mismos y sobre su papel emancipador en el proceso de la historia. De este modo, la teoría emprende la reflexión sobre sus orígenes y anticipa el contexto de su aplicación, y se entiende a sí misma como un momento catalítico necesario que forma parte del complejo mismo de la vida social que está analizando. Dicho complejo es a su vez analizado como una red integral de coerción; considerado desde la teoría encierra una doble relación con la práctica: por un lado, investiga la constelación histórica de los intereses a los cuales pertenece aún la teoría, en y por el mismo acto de conocer; y por otro, examina el complejo de acción histórico sobre el cual la teoría puede ejercer influencia como orientadora de acciones. En el primer caso tenemos a la práctica social que como síntesis social hace posible el conocimiento; en el segundo, a una práctica política que se dirige conscientemente al derrocamiento del sistema de instituciones existente (TP:112). **

Esta doble relación de la teoría con la práctica distingue a la teoría crítica de otros modos de teorizar —esto es, de la actitud *objetivante* y de la

* Los temas tratados en este trabajo han sido desarrollados con mayor amplitud en: *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (MIT Press, 1978); de próxima aparición en español en la editorial Tecnos, Madrid.

** Las referencias bibliográficas corresponden a las utilizadas en el original en inglés de McCarthy. No se ha recurrido a las fuentes originales en alemán para la traducción de las citas sino que éstas han sido tomadas de la traducción al inglés del mismo McCarthy. La lista de abreviaturas se presenta al final del artículo.

relación tecnológico-predictiva hacia la práctica de las ciencias de la naturaleza, así como de las teorías modeladas a partir de estas últimas. Sin embargo, no me ocuparé de esto por ahora; en lugar de ello examinaré las diferentes etapas en el desarrollo de la concepción de Habermas sobre la relación de la teoría con la práctica, desde sus formulaciones preliminares de una “filosofía empírica de la historia con una intención práctica”, hasta sus discusiones recientes sobre la “teoría de la evolución social”. Al hacerlo, enfocaré sólo un aspecto de la problemática teoría-práctica, esto es, la cuestión metodológica que se pregunta si esta relación con la práctica puede darse y de qué modo se integra a los conceptos básicos, presuposiciones y procedimientos de la teoría crítica de la sociedad. Mi propósito no es sólo contribuir a la recepción actual del pensamiento de Habermas. Las concepciones que él ha articulado son en sí mismas contribuciones valiosas para la comprensión de los fundamentos de la investigación social en general y de la teoría crítica en particular. Por otra parte, la observación de la trayectoria de su desarrollo y del razonamiento que está detrás de los cambios que ha sufrido su concepción de la teoría crítica resulta instructiva también respecto de las limitaciones internas bajo las cuales se encuentra la teoría en su relación con la práctica.

I

Consideraré inicialmente la más temprana discusión de Habermas sobre la lógica de la teoría crítica en su amplia revisión de los estudios marxistas: “Literaturbericht zur Philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus” (1957). Puesto que se trata de una revisión crítica y no de una proposición sistemática debe tenerse el cuidado de no atribuir a su autor puntos de vista específicos. No obstante, es posible discernir un patrón claro en sus comentarios críticos y reconstruir, por lo menos a grandes rasgos, la posición de la que éstos han surgido.

La teoría crítica se caracteriza en dicho trabajo como una *filosofía de la historia con una intención práctica o política*. El término “filosofía” no se usa aquí en el sentido tradicional para designar un modo de pensamiento que proporciona sus propios fundamentos y realiza sus propios ideales. Siguiendo a Marx, Habermas rechaza esta “ilusión de autonomía”. La reflexión filosófica no es absoluta, se origina en el mismo mundo al que expresa y toma como su objeto y debe regresar a ese mundo si los ideales que le son inherentes han de encontrar una realización que no sea meramente abstracta. De este modo, la autorreflexión radical, que es consciente de sus orígenes históricos y de su misión práctica, se ve forzada a renunciar a las prerrogativas (*claims*) de la Filosofía Primera, tomando la forma de una crítica que sirve como “prólogo crítico a la práctica”.

La filosofía comienza con la reflexión sobre la situación en la que se encuentra ella misma... Esta conciencia se transforma en autocon-

ciencia cuando la filosofía se reconoce críticamente como una expresión de la situación que debe superar, y por lo tanto, sitúa su práctica crítica al servicio de una crítica a través de la práctica. Ella sabe que en la medida en que avanza la realización de su sentido inmanente está trabajando para trascenderse a sí misma como filosofía. (LM: 288,289).

La filosofía de la historia tradicional pretendía proporcionar una visión contemplativa de la totalidad de la historia, tanto de su pasado como de su futuro, y revelar asimismo su “significado”. Este significado era presentado típicamente como un progreso necesario hacia un fin metafísicamente garantizado e imputado a un ficticio “sujeto de la historia” —Dios o la Naturaleza, la Razón o el Espíritu. Como Habermas lo interpreta, el joven Marx rechazó estas formulaciones: no existe una garantía puramente teórica del resultado de la historia. El movimiento de la historia es contingente tanto respecto de las condiciones empíricas para el cambio, como en relación al compromiso práctico de los actores sociales. Su “significado” no es una cuestión de hipostatización metafísica sino de proyección práctica; es un significado que los hombres con el conocimiento de las “condiciones objetivas” pueden intentar proporcionarle. Las exageradas pretensiones epistémicas (*epistemic claims*) de la filosofía de la historia tradicional se derivan en parte de su incapacidad para apreciar la naturaleza esencialmente práctica de su dimensión predictiva (*prospectiva*) o de probabilidad. El futuro proyectado —que confiere significado al pasado— no es un objeto de contemplación o de predicción científica, sino de la práctica.

De ahí el aforismo de Kant que compartió el joven Marx: sólo podemos profetizar sobre el futuro en la medida en que lo producimos. Pero la razón práctica en que este último fundamentó el sentido de la historia no fue la razón práctica de Kant en general —la fuente de ideales reguladores de la acción moral, en particular la idea de un “reino de los fines”, sino más bien una razón enraizada en la historia y comprometida con la práctica—; su punto de partida fue el análisis crítico del trabajo enajenado y su meta la transformación revolucionaria de las condiciones históricas que lo originaron.

Para que el “significado” de la historia no permanezca irremediablemente externo al proceso histórico real, éste no puede ser derivado de la “conciencia en general” como en la idea de la razón práctica [...] sino que, por el contrario, debe ser extraído de la estructura de la situación histórico-social misma[...]. El trabajo enajenado, del cual se deriva el “significado” de la superación de la enajenación, no precede a toda la historia como una estructura general de la conciencia o de la historicidad humana, sino que es parte de esa situación histórica particular (LM: 311).

La experiencia de la enajenación y el interés práctico en superarla son la fuerza motora que impulsa a la teoría crítica. Esto no debe entenderse

como una relación externa; para este tipo de teoría la relación con la práctica es *constitutiva*. Sus presuposiciones y categorías básicas reflejan su interés por la emancipación; ellas se forman con miras a su realización práctica. Como dice Habermas,

la crítica de la ideología y la doctrina de la revolución se combinan para formar una sola pieza, o mejor aún, un sólo círculo en el cual cada una proporciona recíprocamente los fundamentos a la otra[...]. La doctrina de la revolución es para la crítica la doctrina de las categorías. Lo que es sólo puede ser aprehendido con la mirada dirigida a lo que es posible. Una teoría histórica de lo que existe, si ha de ser adecuada a su objeto, debe ser así mismo una teoría sobre su transformación” (LM: 316).

Esta manera de entender la relación entre la teoría y la práctica nos resulta familiar, pero no se encuentra libre de problemas. Cuando se ha renunciado a la idea de la teoría pura en favor de la primacía concedida a la razón práctica y cuando esta última es vista como históricamente condicionada y comprometida con la situación, surgen de manera inevitable preguntas acerca de los criterios de objetividad y de verdad. Esto es especialmente cierto para los marxistas contemporáneos, quienes deben enfrentar el argumento que sostiene que el desarrollo subsecuente del capitalismo requiere o bien de una revisión radical de la teoría marxista, o de la aceptación de que ésta no constituye una teoría empírica de la sociedad. Habermas se muestra claramente preocupado por este problema en su ensayo de 1957; allí la aborda como el problema de la relación de la crítica con la investigación social empírica, un problema que, como sugiere el mismo Habermas al final del trabajo referido, no ha sido resuelto en forma satisfactoria por el marxismo. Habermas, por otra parte, sí ofrece algunos lineamientos generales para tratar este problema; éstos pueden encontrarse en su explicación en torno del significado del modificador “empírico”, tal y como éste funciona en su caracterización de la teoría crítica como una “filosofía empírica de la historia con una intención práctica”.

Habermas insiste en afirmar que la crítica debe someterse a la comprobación de la ciencia empírica.

El significado del proceso histórico real es revelado en la medida en que aprehendemos un significado, derivado de la “razón práctica”, de lo que debiera ser y de lo que debiera ser de otro modo —confrontado con las condiciones de la situación social y de su historia— y de que comprobamos teóricamente las condiciones para su realización práctica. Esto no tiene nada que ver con un decisionismo ciego, ya que en la comprobación teórico-empírica debemos interpretar el curso actual de la historia y de las fuerzas sociales del presente desde el punto de vista de la realización de dicho significado: es ahí donde habremos de encontrar el éxito o el fracaso (LM: 310).

La presencia o ausencia de las condiciones objetivas de posibilidad de la transformación social tiene que ser establecida empíricamente. De modo que, “la dependencia de la crítica respecto de las ciencias —en los análisis empíricos, históricos, sociológicos y económicos— es tan esencial que [ésta] puede ser refutada científicamente, y en el nivel de la teoría, sólo científicamente” (LM: 289). Pero esto no quiere decir que la ciencia proporcione la confirmación adecuada. Aun cuando el análisis empírico deba mostrar la presencia de las condiciones empíricas de posibilidad de las transformaciones sociales, “la revolución misma requiere además que esta posibilidad sea decisivamente aprehendida; requiere de una práctica que surge de (pero que no es determinada por) la comprensión de la necesidad práctica de la revolución” (LM: 289). Así, las condiciones suficientes para la teoría crítica incluyen componentes tanto empírico-teóricos como práctico-políticos. Sólo si estos dos últimos son satisfechos, puede ser confirmada la verdad de la teoría; pero, a menos que los primeros sean también satisfechos, la teoría puede considerarse empíricamente refutada.

Esta falsificabilidad empírica no es sino la otra cara del requisito establecido por Habermas de que la evidencia en que se apoya la teoría crítica sea asegurada de modo empírico. “En tanto que dialéctica, como historia misma, es contingente. [La teoría crítica] debe permitir que aquello que quiere conocer le sea proporcionado empíricamente; esto es, con la ayuda de los procedimientos de la ciencia *objetivante*” (LM: 321). Los resultados de la investigación social empírica constituyen el material de una investigación crítica que compara la irracionalidad de las relaciones sociales existentes con el concepto prácticamente realizable de lo que éstas podrían y deberían ser.

Mientras que esta formulación permite, en efecto, incluir los estándares de la ciencia empírica dentro de la teoría crítica, lo consigue al costo de colocar a la crítica social y a la ciencia de la sociedad en una relación particularmente carente de mediación. Habermas da a veces la impresión de que se tratara de dos modos diferentes de investigación, el uno dedicado al establecimiento de los hechos y el otro a la interpretación crítica de los mismos; este último sometido, por supuesto, a las limitaciones impuestas a la interpretación por los hechos mismos. Aunque estos dos modos de investigación se relacionen entre sí, en la teoría crítica su relación parece más externa que interna. En otras palabras, la incorporación de la ciencia social empírica a la investigación social crítica parece dejar intactas las categorías, presuposiciones y procedimientos de la ciencia empírica. Así, Habermas puede referirse al estatus independiente del análisis científico dentro del marco de una crítica filosófica que está relacionada con la práctica” (LM: 304). Es por esto, nos dice, que sólo los resultados de dicho análisis requieren interpretación crítica (LM:292). Éstos a su vez, nos dice claramente, son los resultados de “los procedimientos de la ciencia objetiva (*objectivating science*)”, los datos de una “realidad científicamente objetivada” (LM: 321).

Este tipo de relación externa entre la ciencia y la crítica es difícil de reconciliar con otros aspectos de la idea de una teoría social crítica de Habermas; por ejemplo, con el de la “primacía del interés práctico” en el sentido de que un conocimiento satisfactorio de la historia y de la sociedad sólo es posible desde un punto de vista prácticamente interesado. Esto parecería requerir de una relación interna entre ciencia y crítica, esto es, requerir que las categorías, presuposiciones y procedimientos de la investigación social empírica reflejaran en ellos mismos el punto de vista prácticamente interesado del crítico social. De hecho, el pensamiento de Habermas se encauzó en esta dirección al principio de los años sesenta. En su trabajo: “Between Philosophy and Science: Marxism as a Critique”, leído en 1960 y publicado en una versión revisada y aumentada en 1963, insiste en la conexión necesaria entre conocimiento social e interés:

Cuando al conocer nos colocamos de manera ficticia fuera del complejo de la vida social y lo confrontamos (como un objeto), aún formamos parte de él, en el mismo acto de conocer, como sujeto y objeto reunidos en uno[. . .] Por lo tanto, un entendimiento previo de la totalidad social, originado en la experiencia interesada, siempre penetra los conceptos fundamentales del sistema teórico[. . .] De manera significativa, éste es un entendimiento previo de cómo es la sociedad como totalidad y, al mismo tiempo, de cómo debería ser; porque la experiencia interesada de una situación vivida separa tan poco el “es” del “debe ser” como disecciona lo que experimenta en hechos y normas (TP:210).

Habermas está plenamente consciente del problema de objetividad que esta posición presenta. Él lo expresa como la “posición vergonzosa en la que cae la crítica como resultado de la pérdida de la inocencia de su conciencia científica” (TP: 241) y se pregunta: “¿a qué fuente de experiencia puede acudir la crítica, si como materialista ha renunciado a la filosofía como Filosofía Primera, y al mismo tiempo no puede ser absorbida dentro de las ciencias positivas? (TP: 241). Ella deberá, nos sugiere Habermas, “abrirse al complejo históricamente variable de la experiencia del mundo concreto de la vida social, anterior a toda objetivación metodológica” (TP: 241); pero si como resultado la crítica no quiere convertirse en arbitraria y subjetiva, “entonces, los intereses que guían al conocimiento deben ser puestos bajo control, tienen que ser legitimados como intereses objetivos” (TP: 210).

Fue sólo con el ingreso de Habermas a lo que se ha llamado posteriormente la “disputa sobre el positivismo en la sociología alemana” cuando estas sugerencias recibieron una articulación metodológica detallada. En su contribución de 1963: “The Analytical Theory of Science and Dialectics”, la cuestión del entendimiento previo o preentendimiento (*Vorverständnis*) que entra en el concepto y la formación de la teoría en las ciencias sociales, adquiere un giro decididamente hermenéutico. Se presenta como una cuestión que no puede ser resuelta “por un enfoque sin mediaciones, ya sea apriorístico o empirista, sino sólo en conjunción con la hermenéutica natural

del mundo de la vida social. En lugar de sistemas hipotético-deductivos de enunciados, tenemos la explicación hermenéutica del significado" (AD: 134).

De modo que ya en 1963 Habermas identificó la dimensión hermenéutica inexpugnable de la dimensión social como el "talón de Aquiles" del positivismo en las ciencias sociales. La presenta allí como una especie de antítesis de este último, como un paso necesario en el camino hacia una concepción adecuada de una teoría social capaz de integrar los dos momentos: el *Sinnverstehen* hermenéutico y la explicación causal, en una teoría crítica de la sociedad (AD: 139, 140). Ésta es básicamente la misma estrategia que habría de seguir más adelante (1967) en su amplia revisión sobre los estudios acerca de la lógica y metodología de las ciencias sociales: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. No obstante, encontramos también diferencias importantes. Para mencionar sólo una: mientras que en el primer trabajo el *Verstehen* equivalía a la comprensión del significado propuesto subjetivamente, en el segundo se expande, siguiendo a Gadamer, para incluir también interpretaciones de la tradición cultural. Esto da al segundo argumento un sesgo diferente, metodológicamente más radical. Me referiré a ello a continuación.

II

En *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Habermas estudia las diferentes tradiciones de investigación en las que se ha sostenido —en contra del empirismo y del positivismo— que la "plenitud del significado" de los fenómenos sociales requiere de modos de investigación esencialmente distintos de aquellos que se han emplado con éxito en las ciencias naturales. Los actores sociales poseen típicamente interpretaciones de su conducta y éstas no son, como lo quisieran algunos positivistas, meros "procesos intermedios (*intervening processes*) localizados dentro de los organismos humanos", los que, aunque productivos heurísticamente, podrían ser excluidos de los enunciados con carácter de leyes de las regularidades de la conducta. Los significados a los que se orienta la acción social son primordialmente significados intersubjetivos constitutivos de la matriz social en la que se encuentran y actúan los individuos: conceptos heredados, creencias y valores, papeles institucionalizados, normas sociales y demás. Como resultado, para tener acceso a los fenómenos sociales y para explicarlos se requiere que comprendamos, de alguna manera, el contexto cultural e institucional dentro del cual encuentra su significado la conducta que se pretende explicar. Dicho de otro modo, el científico social debe realizar las tareas de la formulación de conceptos y de la formación de teorías a la luz de la estructuración teórica y categórica *previa* del objeto de conocimiento, presente en el esquema interpretativo de los actores mismos.

Después de examinar en forma crítica un buen número de estudios consientes de lo que esto involucra —desde trabajos neokantianos y weberianos

hasta estudios lingüísticos y fenomenológicos— Habermas concluye que el análisis más adecuado de la lógica del *Verstehen* es el de Hans-Georg Gadamer, ya que la hermenéutica de este último consigue evitar las tendencias subjetivistas, individualistas y descriptivas. Gadamer excluye desde el principio cualquier versión propuesta en términos puramente psicológicos. La comprensión o entendimiento está intrínsecamente ligada a la interpretación y el intérprete no aborda a su objeto desde una *tabula rasa*, como un observador ideal, neutral, con acceso directo a lo “dado”. Más bien el observador trae consigo un cierto horizonte de expectativas —de conceptos y creencias, prácticas y normas, estándares y valores y demás— que surgen de su propio mundo social. Percibe el objeto desde perspectivas que se abren a partir de dicho horizonte. Esto significa que no es posible concebir a un intérprete que pudiera librarse por completo de todas sus preconcepciones y prejuicios; esto sería una imposibilidad lógica: la idea de un intérprete sin lenguaje. Esto significa también que no existe *la* interpretación correcta, completa en sí misma, como podría decirse. Así, si la interpretación es una relación de dos términos, y la situación hermenéutica del intérprete está inmersa en el movimiento de la historia, la noción de una interpretación final, de una vez y para siempre, carece de sentido. Como dice Gadamer: “Cada época tendrá que entender la tradición escrita a su modo... Uno entiende así, si es que entiende de alguna manera.”

Ésta es la base de la experiencia del filólogo respecto de la inexhaustibilidad del significado de los textos transmitidos —cada época intenta conseguir una interpretación “mejor” y lo hace desde una perspectiva inaccesible para épocas anteriores.

Esta apertura a la reinterpretación se aplica también a los acontecimientos históricos— ya que éstos se reconstruyen dentro de marcos narrativos—, y ello involucra relacionarlos con hechos posteriores. Por consiguiente, la interpretación histórica, con el tiempo, resulta más rica que la observación que era posible en el momento de su ocurrencia (por ejemplo, “La Guerra de los Treinta Años comenzó en 1618”); además, su significación histórica proviene, en parte, de lo que sucedió después y del punto de vista de aquellos que nacieron más adelante (por ejemplo: “La Guerra de los Treinta Años: un acontecimiento militar que duró tres décadas; el colapso militar del imperio alemán; la postergación del desarrollo capitalista; el fin de la Contrarreforma, etcétera). Con esto en mente, A. C. Danto sostiene en su *Analytical Philosophy of History* que nosotros sólo podríamos proporcionar una relación definitiva del pasado si, anticipando el futuro, pudiéramos proporcionar asimismo una filosofía de la historia definitiva, capaz de fijar el sentido de la historia como un todo —y él considera esto imposible. El carácter esencialmente incompleto de las descripciones históricas, insiste, impone un elemento de arbitrariedad.

La descripción completa de un hecho supone situarlo en todas las “historias” correctas, y eso es algo que no podemos hacer. No podemos

porque somos temporalmente “provincianos” con relación al futuro. Por la misma razón no resulta posible formular una filosofía especulativa de la historia. La descripción completa presupone, por lo tanto, una organización narrativa; organización que efectivamente realizamos. Pero al hacerlo, el imponer una organización narrativa, nos complica lógicamente con un factor subjetivo inexpugnable. Por ende, esto contiene un elemento de pura arbitrariedad. Nosotros organizamos los hechos con relación a otros hechos que encontramos significativos, en un sentido no mencionado aquí. Ésta es, sin embargo, una significación común a todas las narrativas y está determinada por los intereses actuales de este o aquel ser humano (citado en RTM: 349).

Habermas reconoce la fuerza del argumento de Danto pero rechaza sus conclusiones escépticas. Si toda relación del pasado implícitamente presupone una filosofía de la historia (por lo menos en la medida en que la organización narrativa implica juicios sobre la significación), entonces todo historiador es, por lo menos implícitamente, un filósofo de la historia.

Todo historiador desempeña el papel del último historiador. Las deliberaciones hermenéuticas acerca de la inexhaustibilidad del horizonte de significado y las nuevas interpretaciones de las generaciones futuras permanecen vacías; no tienen consecuencia alguna para *lo que el historiador tiene que hacer*. El no organiza su conocimiento de acuerdo con los estándares de la teoría pura. No puede aprehender nada de lo que conoce históricamente de manera independiente al marco de la práctica de su propia vida. En este contexto el futuro existe sólo como un horizonte de expectativas. Estas expectativas completan hipotéticamente los fragmentos de la tradición previa para formar una totalidad histórica-universal, a la luz de la cual —como un entendimiento previo— todo hecho relevante puede ser en principio descrito, tan completamente como sea posible, a partir de la autocomprensión prácticamente efectiva de un mundo de vida social. De manera implícita todo historiador procede tal y como Danto quisiera prohibir al filósofo de la historia. Desde el punto de vista de la práctica él anticipa estados finales desde los cuales la multiplicidad de los hechos se estructura, sin forzarla, en historias orientadas a la acción. Es precisamente la apertura de la historia, esto es, la situación del actor, la que permite la anticipación hipotética de la historia como un todo, sin la cual no surgiría la significación retrospectiva de las partes (RTM: 350).

Los argumentos de Danto conducen al escepticismo sólo si entendemos la filosofía de la historia como una tarea puramente teórica sin relación con la práctica —no puede darse una teoría cerrada sobre un futuro esencialmente abierto. Pero, si por el contrario, vemos a la filosofía de la historia desde el punto de vista de la práctica, podremos pasar de la resignación escéptica al examen de las condiciones de posibilidad— esta conclusión que resultaba imposible en la teoría no es solamente posible sino necesaria en la práctica. Lo que Danto declara imposible es algo que todo historiador *debe* hacer.

El paso a través de la hermenéutica permitió a Habermas elaborar con mucho mayor detalle algunas de las sugerencias referentes a la relación entre teoría y práctica que había propuesto con anterioridad. El carácter históricamente situado de los conceptos básicos y de las presuposiciones de la teoría social y sus raíces en la práctica social pueden ser explicados ahora en términos del *Vorstruktur* constitutivo del entendimiento interpretativo. Al revelar la dependencia de este último respecto de la "situación inicial" sociocultural del intérprete, y al señalar la naturaleza esencialmente histórica de esta situación, la hermenéutica nos obliga a reflexionar sobre la relación de la teoría con la historia. Mas aún, el compromiso con la situación de la investigación social y su anticipación de la práctica futura, pueden ser propuestas en términos del horizonte de expectativas desde el cual el teórico proyecta la clausura provisional de su sistema de referencia. Por último, desde el punto de vista de la hermenéutica, el aspecto autorreflexivo de la investigación social se torna claramente visible. El intérprete no puede asumir una relación puramente de sujeto/objeto en relación con su propio mundo-de-la-vida; él no es un ego solitario meditando, para quien todo lo demás —incluyendo su lenguaje y cultura— no son más que *cogitata*; tampoco es una conciencia trascendental provista de un conjunto invariable de formas de intuición y categorías de entendimiento. Él es, ante todo, un sujeto histórico concreto; y sus conceptos y creencias, sus estándares e ideales, sus reglas y normas provienen del mismo mundo que desea comprender. En este sentido, el intérprete pertenece al mismo dominio de conocimiento que se encuentra bajo investigación. De ninguna manera puede suponerse que el mundo histórico-social pudiera ser dominado en un acto de independencia soberana. En nuestro esfuerzo para entenderlo estamos al mismo tiempo involucrados en un proceso de autoentendimiento. Nos estamos haciendo conscientes de elementos que habían sido interiorizados durante nuestro proceso de desarrollo como agentes sociales. De este modo, la investigación social es la continuación de un proceso autoformativo; posee una significación práctica para la "articulación de un autoentendimiento orientado a la acción".

Por otro lado, el adoptar la perspectiva hermenéutica trae consigo algunos problemas fundamentales. En primer término, con agudeza acentuada, la cuestión de los estándares de objetividad en la investigación social. Como hemos visto, Habermas había hecho frente a esta cuestión apelando al estatus independiente de la investigación social empírica, a la comprobación proporcionada por los resultados de una ciencia social "objetiva" ("objectivating"). Pero ahora el proceso mismo de formación de conceptos y teorías en la ciencia social empírica es visto como dependiente de la estructuración previa del mundo-de-la-vida realizada por sus miembros, y de la situación interesada del teórico mismo en tanto que actor social. Claramente, Habermas no puede acudir a su pasada solución. La cuestión de la objetividad se presenta de nuevo pero de manera modificada: una vez adoptada la perspectiva hermenéutica, ¿cómo puede el teórico crítico

escapar del relativismo histórico y cultural que esta posición parece implicar? Desde el punto de vista de la hermenéutica, el entendimiento interpretativo pertenece a la misma tradición que contribuye a desarrollar a través de apropiarla. Pero una vez que se ha aceptado este argumento más o menos trascendental que postula la necesidad de participar y continuar una tradición, ¿cómo puede el teórico crítico establecer distancia y justificar su crítica de la tradición?

En *Zur Logik der Sozialwissenschaften* Habermas concluye su discusión con Gadamer con un examen acerca de los límites de la perspectiva hermenéutica y propone un argumento en favor de la posibilidad y necesidad de ir más allá de ésta. Mencionaré a continuación sólo algunos puntos en este debate. Habermas sostiene que la metodología de la investigación social debe formularse de tal manera que permita la detección y crítica de la ideología, ya que las imágenes del mundo (world views) pueden distorsionar y esconder tanto como revelar y expresar las condiciones reales de la vida social. Al restringir la investigación social a la explicación de significados compartidos, la hermenéutica tiende a sublimar los procesos sociales dentro de la tradición cultural. Pero si la cultura se observa en relación con las condiciones sociales, políticas y económicas de la vida, pierde su apariencia de autosuficiencia. Cambios en el modo de producción, por ejemplo, o en el sistema de relaciones de poder, pueden subvertir patrones de interpretación aceptados “desde abajo” como podría decirse. Reducir la investigación social a Sinnverstehen sólo podría justificarse bajo la presuposición idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina las condiciones materiales de la vida (RTM: 356-361).

Lo que se requiere, dice Habermas, es una manera de aprehender el marco objetivo de la acción social de modo que la tradición pueda ser vista en relación con los otros momentos del sistema social. Con esto en mente, Habermas emprende el análisis del estructural-funcionalismo de Parsons. Este último no ignora el significado (meaningfulness) de la acción social pero no limita dicha significación a lo que se propongan los agentes sociales o a lo que se encuentre articulado en la tradición cultural. Parsons entiende al sistema social como un complejo funcional de instituciones en el que los patrones o valores culturales norman la acción, esto es, se incorporan bajo la forma de normas sociales obligatorias y de valores institucionalizados. Dentro de este marco es posible investigar las conexiones empíricas entre normas sociales que van más allá de las intenciones subjetivas de aquellos que actúan bajo esas normas. El significado de las condiciones objetivas dentro del sistema de los papeles sociales está latente; para poder aprehenderlo es preciso descubrir las funciones de los elementos específicos para la autoconservación del sistema social.

La crítica de Habermas a este enfoque se centra en la subordinación que éste impone a los momentos hermenéutico y crítico respecto de los requisitos de la ciencia empírico-analítica. Parsons evade la dimensión hermenéutica a través de, por ejemplo, adoptar la presuposición simplificadora

de un sistema de valores universal. Según él todos los sistemas de valores se construyen a partir de un mismo conjunto de orientaciones de valor básicas (pattern variables) fundamentales para toda acción social. Sin embargo, un análisis más detenido revelará que sus cuatro partes de orientaciones de valor alternativas se ajustan al análisis de un proceso histórico particular, el de la transformación de las sociedades tradicionales a sociedades modernas. Esto constituye, precisamente, un entendimiento previo de la situación histórica que ha sido incorporado a la formación misma de los conceptos. Si el carácter históricamente situado del análisis funcional es tomado en cuenta, dice Habermas, los problemas y métodos de la reflexión histórico-hermenéutica resultan ineludibles (LSW: 179-180).

La dimensión crítica de la investigación social también se ve reducida en este enfoque ya que no permite establecer una separación sistemática entre los componentes utópicos, racionalmente orientados a un fin (purposive rational), e ideológicos de los sistemas de valores. De acuerdo con Parsons los valores culturales establecen los límites de la acción social dentro de las instituciones y estas últimas integran "orientaciones de valor" y "fuerzas motivacionales", asegurando así la validez normativa de los papeles sociales. Habermas encuentra esta construcción excesivamente armonizante.

Dentro del marco de la teoría de la acción, las motivaciones para la acción se armonizan con los valores institucionales, esto es, con el significado intersubjetivamente válido de las expectativas de comportamiento con fuerza normativa. Las fuerzas motivacionales, no integradas que no tienen la oportunidad de encontrar una satisfacción autorizada dentro del sistema de roles, no pueden ser aprehendidas analíticamente. Sin embargo, nosotros podemos dar por sentado que esas necesidades reprimidas que no son absorbidas por los roles sociales, transformadas en motivaciones y sancionadas, tienen de cualquier modo una interpretación. Ya sea que estas interpretaciones "desborden" el orden existente, y como anticipaciones utópicas signifiquen a una identidad de grupo que aún no logra el éxito, o que, transformadas en ideologías, sirvan como gratificaciones proyectivas sustitutivas, y como justificación de autoridades represivas... En relación con estos criterios, el estado de equilibrio estaría determinado por la realización de los elementos utópicos y la disolución de los contenidos ideológicos por el sistema de dominación en una sociedad, en la medida en que el desarrollo de sus fuerzas productivas y su progreso tecnológico lo hiciera objetivamente posible. Pero es evidente entonces que la sociedad no puede ser concebida como un sistema de autoconservación... Por el contrario, el significado en relación al cual se mide la funcionalidad de los procesos sociales está ligado ahora a la idea de una comunicación libre de dominación (LSW: 181-182).

Como indican las últimas líneas, la incorporación de los momentos histórico-crítico y hermenéutico al análisis de los sistemas sociales hace estallar el marco funcionalista, por lo menos en la medida en que éste se entienda tomando como modelo a la biología. La validez del análisis funcional

presupone (entre otras cosas) que es posible especificar empíricamente: los límites (boundaries) del sistema en cuestión, el “estado-meta” (goal-state) al que tiende y desea conservar el sistema, los requisitos funcionales para su autoconservación y los procesos alternativos a través de los cuales pueden ser alcanzados. Éste es el caso particularmente en biología; un organismo puede ser claramente demarcado con relación a su ambiente físico y el estado en el que se conserva a sí mismo puede caracterizarse en términos de procesos necesarios con tolerancias especificables. Pero no podría afirmarse lo mismo de los sistemas sociales. En el transcurso de la historia no sólo los elementos sino también los “límites” (boundaries) y los “estados-meta” (goal-states) de las sociedades sufren cambios y, por lo tanto, su identidad se torna borrosa. Una modificación dada puede verse o bien como una forma de aprendizaje y una forma de regeneración del sistema original, o como un proceso de desintegración y transformación en un nuevo sistema. En apariencia no existe manera de determinar cuál es la descripción correcta independientemente de las interpretaciones de los miembros del sistema.

Habermas concluye que si el análisis de los sistemas sociales incorporara las dimensiones histórico-hermenéutica y crítica, como se sugiere, éste ya no podría entenderse como una modalidad de la ciencia empírico-analítica en sentido estricto, sino que se habría transformado en una *teoría de la sociedad históricamente orientada, con una intención práctica*. La forma que tomaría dicha teoría sería la de una “historia teóricamente generalizada” o una “interpretación general” que de modo reflexivo aprehendiera el proceso formativo de la sociedad como un todo, reconstruyendo la situación contemporánea con miras no sólo a su pasado sino también hacia su futuro anticipado prácticamente. Sería una teoría crítica de la sociedad.

En lugar del estado-meta de un sistema autorregulado tendríamos el estado final anticipado de un proceso formativo. Un funcionalismo iluminado por la hermenéutica e históricamente orientado no buscaría una teoría general en el sentido de las ciencias empíricas estrictas, sino que se propondría una interpretación general semejante a la del psicoanálisis [...]. Porque un funcionalismo históricamente orientado no busca información técnicamente útil sino que es guiado por un interés cognoscitivo emancipador que tiene como meta la reflexión y que demanda ser instruido acerca de su propio proceso formativo [...]. La especie también se constituye a sí misma en procesos formativos que son precipitados en el cambio estructural de los sistemas sociales y que pueden volverse reflexivos, esto es, pueden ser sistemáticamente narrados desde un punto de vista anticipado [...]. El fin [de la historia] sólo puede ser anticipado de una manera anclada en una situación, por medio del ejercicio de la reflexión. Por lo tanto, el marco interpretativo general, por más que esté saturado de experiencias hermenéuticas previas y corroborado en interpretaciones particulares, retiene un elemento hipotético —la verdad de un funcionalismo históricamente

orientado no se confirma técnicamente, sino sólo prácticamente, al continuar con éxito y comprobar un proceso autoformativo (LSW:306-308).

Esto indica con claridad ya el modelo psicoanalítico para la relación teoría-práctica que habrá de desarrollar más adelante en *Knowledge and Human Interests* (1968). Pero antes de pasar a éste, permítaseme revisar brevemente las dos versiones presentadas hasta ahora. La concepción original de una filosofía empírica de la historia con una intención práctica destacaba la dimensión práctica de la teoría crítica. Sus tesis no eran primero propuestas teóricamente y sólo después traducidas a la práctica sino que, por el contrario, la teoría se guiaba a cada paso por su relación con la práctica —era un “prólogo crítico a la práctica”. Por ello, el curso de la historia previa y la naturaleza de la situación presente debían ser interpretadas desde el punto de vista de la posible realización de un significado práctico, un significado derivado de una razón práctica históricamente situada. En *Zur Logik der Sozialwissenschaften* el énfasis en la dimensión histórico práctica se conserva pero con algunas salvedades. Por otro lado, el examen de la dimensión hermenéutica de la investigación social muestra su inevitable arraigo en la situación histórica del investigador, su estar “tácticamente conectado con el entendimiento previo relacionado a la acción” que el intérprete tenga de la situación. Temporalmente provinciano con relación al futuro, el teórico crítico históricamente orientado sólo puede interpretar el pasado desde el punto de vista de estados finales anticipados desde el horizonte de su propia práctica. Sin embargo, la dependencia de la situación de la investigación social no es absoluta. El entendimiento previo que sirve de guía al teórico crítico puede ser liberado, por lo menos en parte, de la “dogmática de su propio proceso de socialización”, por medio de la construcción de un marco interpretativo general del desarrollo social. Esto haría posible la formulación de una “historia sistemáticamente generalizada” (o “teóricamente” generalizada) y con ello mitigaría el carácter radicalmente “situado” de un enfoque sólo hermenéutico. De cualquier manera, la relación intrínseca de la teoría con la práctica permanece: la teoría crítica es guiada por un interés cognoscitivo emancipatorio; la reconstrucción sistemática del desarrollo social es emprendida desde el punto de vista de un estado final que sólo puede ser anticipado prácticamente; y la verdad de dicha reconstrucción sólo puede ser confirmada en la práctica, a través de continuar con éxito y completar procesos autoformativos.

A pesar de que el marco de referencia para la siguiente discusión ampliada de Habermas sobre la lógica de la teoría crítica es marcadamente diferente, sus conclusiones son semejantes. No será posible aquí hacer referencia a todos los aspectos del argumento presentado en *Knowledge and Human Interests*; ya que este trabajo puede encontrarse en inglés desde hace algún tiempo, tal vez esto no resulte necesario. Los enunciados metodológicamente más claros aparecen en la sección sobre psicoanálisis que

Habermas toma aquí como “el único ejemplo tangible de una ciencia que incorpora una autorreflexión metódica”, proporcionando así claves para esclarecer la estructura de la teoría social crítica. Es interesante hacer notar que dichas claves se refieren sobre todo a ideas sobre un esquema interpretativo general y a una historia teóricamente generalizada con las que concluyó el argumento de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*.

Interpretando el trabajo de Freud como una teoría sobre la comunicación sistemáticamente distorsionada, Habermas señala de qué manera ésta va más allá de una mera explicación *verstehenden* del significado. En contraste con la interpretación hermenéutica normal, la interpretación psicoanalítica maneja textos “que a la vez expresan y esconden los autoengaños de sus autores”. La “hermenéutica profunda” desarrollada por Freud para ayudar al proceso reflexivo de reapropiación de esas partes perdidas de uno mismo, se apoya con claridad en presuposiciones teóricas; entre ellas, una interpretación general de los patrones de interacción de la infancia temprana, coordinados con un modelo de fases específicas de la formación de la personalidad. Por otra parte, la *aplicación* de esta “historia sistemáticamente generalizada” del desarrollo psicodinámico, contiene un componente hermenéutico inevitable. Sus conceptos son esquemáticos o conceptos tipo que tienen que ser traducidos a situaciones individuales; esto se aplica al construir las historias de la vida en las que los sujetos pueden reconocerse a sí mismos y a su mundo. Contrastando, por otro lado, con la hermenéutica filológica, esta reconstrucción de las historias individuales requiere de una peculiar combinación de entendimiento interpretativo y explicación causal. “Nosotros no podemos ‘entender’ el ‘qué’ —el contenido semántico de la expresión sistemáticamente distorsionada— sin al mismo tiempo ‘explicar’ el ‘por qué’ —el origen de la distorsión sistemática misma.” Las hipótesis explicativas se refieren no a la “causalidad de la naturaleza” sino, podríamos decir, a la “causalidad del destino”; esto es, a la operación de los motivos reprimidos y de otros “contenidos simbólicos”. Las conexiones causales postuladas no expresan la invariabilidad de las leyes de la naturaleza sino la de la historia de la vida, que opera a través de los “medios simbólicos de la mente” y que, por tanto, puede ser disuelta en forma analítica.

Otras peculiaridades metodológicas de la teoría del desarrollo psicodinámico de Freud se refieren al tipo de corroboración que se considera adecuada para este tipo de historia sistemáticamente generalizada. Las presuposiciones que contiene acerca de los patrones de interacción del niño con quienes funcionan como personas de referencia primaria para él, acerca de los conflictos y maneras de enfrentarlos, así como acerca de las estructuras de personalidad resultantes, etcétera, sirven como una “envoltura narrativa” a la reconstrucción de las historias de las vidas individuales. Éstas se han elaborado como resultado de numerosas y repetidas experiencias clínicas y están consecuentemente sujetas a corroboración empírica. Pero éste es un tipo especial de corroboración; el intento del médico de ofrecer

una reconstrucción hipotética de la historia de la vida del paciente combinando la información fragmentaria recibida en el diálogo analítico, en esencia anticipa la apropiación que habrá de realizar el propio paciente de dicha historia. Por lo tanto, la corroboración de la interpretación general depende en última instancia de la continuación exitosa de un proceso autoformativo: “sólo el contexto de un proceso formativo como un todo posee poder de confirmación y falsificación” (KHI: 269).

Apoyándose en estas claves Habermas propone una concepción de la teoría social que combina elementos empíricos y filosóficos, sistemáticos e históricos, teóricos y prácticos. La teoría crítica emprende la reconstrucción de la historia de la especie como una apropiación reflexiva de su proceso autoformativo. Dicha reconstrucción tiene lugar dentro de un marco teórico general empíricamente sostenido y está, al mismo tiempo, prácticamente interesada e históricamente arraigada. Con una actitud crítica hacia la ideología, analiza la situación contemporánea desde el punto de vista anticipado de la posible realización, en la medida en que resultara posible en una etapa dada del desarrollo social, de una forma de organización social basada en la comunicación universal no distorsionada.

La lógica del movimiento de la reflexión, que deriva su impulso de acontecimientos en el sistema de trabajo de la sociedad [...] es la lógica del ensayo y el error trasladada al nivel de la historia del mundo [...]. En cada nivel, el desarrollo de las fuerzas productivas produce la posibilidad objetiva de mitigar la fuerza del marco institucional y de “reemplazar la base afectiva de la obediencia (del hombre) a la civilización, por una base racional”. Cada paso en el camino hacia la realización de una idea acosada por la contradicción de una comunicación violentamente distorsionada, está marcado por la transformación del marco institucional y la destrucción de una ideología. La meta consiste en “proporcionar una base racional a los preceptos de la civilización”; en otras palabras, una organización de las relaciones sociales de acuerdo con el principio que postula que la validez de cada norma políticamente importante se hiciera depender de un consenso al que se hubiera llegado a través de una comunicación libre de dominación[...]. Las ideas de la Ilustración surgen del acervo de las ilusiones históricamente transmitidas. Por lo tanto, debemos entender las acciones de la Ilustración como un intento de probar los límites de la posible realización del contenido utópico de la tradición cultural bajo condiciones dadas (KHI: 283-284).

III

En una discusión posterior (1971) acerca de la conveniencia del psicoanálisis como modelo para la teoría crítica, Habermas distingue tres aspectos de la problemática teoría-práctica.

La mediación de la teoría y la práctica sólo puede ser esclarecida si partimos de la distinción de tres funciones, las cuales se miden en rela-

ción con diferentes criterios: la formación y extensión de teoremas críticos que pasan la prueba del discurso científico; la organización de procesos de ilustración en los cuales dichos teoremas se aplican y prueban de una manera única, por medio de la iniciación de procesos de reflexión en grupos escogidos [target groups] particulares; y, finalmente, la selección de estrategias apropiadas, la solución de cuestiones tácticas y la conducción de la lucha política. En el primer nivel, el objetivo son los enunciados verdaderos; en el segundo, auténticos descubrimientos; en el tercero, decisiones prudentes. Dado que en la historia del movimiento de la clase obrera europea los tres niveles fueron simultáneamente asignados a la organización del partido, las diferencias específicas se han oscurecido (TP:32).

Sólo en el nivel de la organización de los procesos de ilustración o iluminación, continúa Habermas, puede ser usada la interacción terapéutica entre el analista y el paciente como analogía de la relación entre el crítico social y sus grupos-objetivo (target groups).

La teoría sirve ante todo para ilustrar a aquellos a quienes está dirigida sobre la posición que ocupan en un sistema social antagónico y acerca de los intereses de los que pueden hacerse conscientes —como objetivamente suyos— en esa situación. Sólo en la medida en que la ilustración y consejo organizados conduzcan a que el grupo en cuestión se reconozca a sí mismo en las interpretaciones ofrecidas, la interpretación analítica propuesta se transforma en una conciencia real y el interés en la situación objetivamente atribuido se transforma en el interés real de un grupo capaz de actuar (TR: 32).

No resultaría difícil presentar objeciones a este modelo psicoanalítico de la relación entre el teórico crítico con los grupos oprimidos que tendrían que ser ilustrados acerca de su situación verdadera y de sus intereses —problemas relativos a las analogías político-sociales de elementos fundamentales de la situación analítica tales como: la resistencia y la transferencia, o la suspensión artificial de las presiones de la vida. Pero desde nuestra perspectiva epistemológico-metodológica, éstos no son los aspectos más importantes de la división tripartita de Habermas. La caracterización del primer nivel, el de la formación de la teoría propiamente dicha, en términos del modelo normal del discurso científico, parece un repliegue significativo respecto de las ideas centrales de *Knowledge and Human Interests*. Allí la teoría crítica era caracterizada como intrínsecamente guiada por su interés en la emancipación y considerada como un momento de la tesis general que proponía que todas las formas de conocimiento están ligadas por una necesidad casi trascendental, a las condiciones de la reproducción de la vida humana. En su discurso inaugural en la Universidad de Frankfurt en 1965, Habermas había expresado con claridad su intención de presentar un ataque frontal contra la “ilusión de la teoría pura” presente tanto en la filosofía clásica como en el “cientificismo” (scientism) moderno; mientras que su distinción posterior en tres niveles

parece reconocer la legitimidad de esa actitud puramente teórica, y la relación con la práctica política, con la organización de la ilustración, parece ser más subsecuente que constitutiva de la teoría crítica. Si este cambio no es sólo aparente, nos encontramos ante un giro importante en su concepción de la relación teoría-práctica: en sus primeros escritos, la teoría crítica se distinguía de la teoría tradicional precisamente por su relación constitutiva con la práctica política y social; en sus trabajos de finales de los años sesenta la idea misma de una teoría pura era cuestionada por la tesis de los intereses cognoscitivos subyacentes en todo conocimiento —la teoría crítica de la sociedad establecía su diferencia respecto de otros modos de teorizar no por su carga de intereses sino por su interés específico en la emancipación. Los pasajes que consideramos ahora, por el contrario, parecen rehabilitar la idea de la teoría pura, no sólo en general sino precisamente en relación con la teoría crítica.

En efecto, es posible advertir en los trabajos de Habermas a partir de 1970 un cambio hacia una dirección teórica más fuerte. Las razones de dicho cambio son complejas y no podrían ser examinadas aquí de manera adecuada. Quiero mencionar sólo algunos de los problemas que surgieron como consecuencia de su teoría del interés cognoscitivo, problemas que derivan de una ambigüedad fundamental en el concepto de autorreflexión que subyace al argumento de *Knowledge and Human Interests*. Habermas intenta revivir y radicalizar allí la idea de una *crítica del conocimiento*. En este contexto, la “autorreflexión” significa reflexión sobre las condiciones universales y necesarias del conocimiento. En este sentido Pierce propuso la “autorreflexión de las ciencias de la naturaleza” y Dilthey la “autorreflexión de las ciencias de la cultura”. Pero, por otro lado, tomando a Marx y Freud como punto de partida, intenta asimismo elaborar la idea de una *crítica de la ideología*. En este contexto, “autorreflexión” significa hacer conscientes “aquellos determinantes de un proceso de autoformación que determinan en forma ideológica una práctica contemporánea y una imagen del mundo”. En este sentido Marx levantó el velo ideológico de las relaciones de producción de la sociedad capitalista, y el psicoanálisis freudiano “revela las fases genéticamente importantes de la historia de una vida a una memoria que se encontraba previamente bloqueada”. Estas dos nociones de autorreflexión no son idénticas: en un caso se refieren a la reflexión acerca de las presuposiciones *generales* y a las condiciones para el conocimiento y la acción válidos; en otro, a la reflexión sobre la historia formativa *específica* de un sujeto *particular* (individuo o grupo). En *Knowledge and Human Interests*, Fichte y Hegel proporcionaron el puente que conduce desde la crítica trascendental de la razón de Kant hasta las críticas marxistas y freudianas de la falsa conciencia. Fichte contribuyó con la noción de un interés práctico en la autonomía, operativo dentro de la razón misma, el cual habría de ser incorporado por Hegel a la concepción de una autorreflexión fenomenológica sobre el proceso autoformativo del individuo y de la especie. Este último constituye a la vez

una reflexión sobre las condiciones del conocimiento y una disolución reflexiva-crítica de las formas de vida que se han vuelto rígidas: “dado que rechaza a cada paso el carácter dogmático tanto de una imagen del mundo como de una forma de vida, el proceso cognoscitivo coincide con un proceso formativo”.

Aun cuando el argumento de Habermas se apoya claramente en este doble sentido de la “reflexión” no resulta claro cómo puede resultar compatible con su rechazo del idealismo. A partir de presuposiciones materialistas, el interés en la emancipación se extiende a la transformación práctica de las condiciones socioeconómicas establecidas. No obstante, es evidente que este tipo de práctica política no puede ser reducida a la autorreflexión. Las implicaciones para la teoría no resultan menos problemáticas, toda vez que la identificación de la razón con la autorreflexión crítica pone en peligro su pretensión de universalidad. Dentro de un marco idealista, la convergencia de la razón y la libertad no entrañan necesariamente una particularización de la razón. Sin embargo, en un marco materialista la identificación de la razón con la reflexión en “aquellos determinantes de un proceso autoformativo que determinan ideológicamente una práctica contemporánea y una imagen del mundo” parecen traer consigo una especificación de la razón en términos de contenidos particulares y metas específicas. Esto plantea nuevos problemas en lo que respecta a los estándares de objetividad en la crítica de la ideología.

En su “Postscript” to *Knowledge and Human Interests* de 1973 Habermas reconoce la ambigüedad fundamental que subyace al argumento de ese libro.

Los estudios que publiqué en *Knowledge and Human Interests* carecen de una distinción precisa [...] entre la reconstrucción y la “autorreflexión” en un sentido crítico. Sólo después de haber terminado el libro advertí que el uso tradicional del término “reflexión”, que se remonta al idealismo alemán, encubre (y confunde) dos cosas: por un lado, denota reflexión sobre las condiciones de las capacidades de conocer, hablar y actuar de un sujeto como tal; y por otro denota reflexión sobre las limitaciones producidas inconscientemente y a las cuales un sujeto determinado (o un determinado grupo de sujetos, o una especie determinada de sujetos) sucumbe en su proceso autoformativo. En Kant y sus sucesores, el primer tipo de reflexión tomó la forma de una búsqueda de los fundamentos trascendentales del conocimiento teórico posible (y de la conducta moral) [...] Mientras tanto, este modo de reflexión también ha tomado la forma de una reconstrucción nacional de reglas generativas y esquemas cognoscitivos (PKHI: 182).

Habermas sostiene ahora que existen diferencias importantes entre la autorreflexión crítica y la reconstrucción racional. Mientras que la crítica tiene que ver con algo particular (a saber, historias particulares de la vida de un individuo o grupo particular), la reconstrucción se refiere a sistemas anónimos que especifican las reglas que puede seguir un sujeto en tanto que haya adquirido la competencia requerida. Mientras que la autorreflexión

crítica hace conscientes elementos inconscientes de una manera que tiene consecuencias prácticas (esto es, afecta a los determinantes de la falsa conciencia e inicia una reorganización del autoentendimiento orientado a la acción), las reconstrucciones hacen explícito el “know how” (esto es, el conocimiento intuitivo adquirido con la competencia de las reglas) sin implicar ese tipo de consecuencias prácticas. La crítica permanece ligada al “sistema de acción y experiencia” de una forma que le es ajena a la reconstrucción. Dado que la crítica abarca las particularidades de un proceso autoformativo y tiene como meta la transformación de determinantes específicos de prácticas e imágenes del mundo ideológicamente distorsionadas, es, por ende, una reflexión históricamente situada. En cambio, las reconstrucciones de las condiciones universales para el habla y para la acción racionales no dependen del contexto de esa manera. Ellas representan la forma más “pura” de conocimiento teórico, ya que no surgen de un interés técnico en el control de procesos objetivados, ni de un interés práctico en asegurar un autoentendimiento orientado a la acción, ni tampoco directamente de un interés emancipatorio en disolver pseudo-objetividades. Éstas son, más bien, “generadas primero en una actitud reflexiva”, esto es, han surgido de la preocupación por hacer explícito lo que siempre, implícitamente, se presupone en el pensamiento, en el habla y en la acción (TP:24). No obstante Habermas sostiene que aunque estas dos formas de reflexión puedan diferenciarse no están desconectadas. Es precisamente la reflexión como reconstrucción racional la que provee las bases normativo-teóricas para la reflexión en sentido crítico:

las ciencias críticas como el psicoanálisis y la teoría social también dependen de su capacidad para reconstruir con éxito reglas generales de competencia. Para dar un ejemplo, una pragmática universal capaz de entender las condiciones que hacen posible la comunicación lingüística tiene que ser la base para explicar la comunicación sistemáticamente distorsionada y los procesos de socialización anómalos (PKHI:184).

El debate de Habermas con Gadamer apunta en la misma dirección. Como se indicó antes, después de recurrir a la hermenéutica para explicar el carácter históricamente situado de la investigación social, el problema para Habermas consistió en evitar las implicaciones relativistas de un enfoque puramente hermenéutico. Tomando esto en cuenta, se propuso buscar un procedimiento para aprehender el marco objetivo de la acción social y las condiciones para su desarrollo histórico. Gadamer respondió a esto haciendo notar que, habiendo aceptado la inexpugnable dimensión hermenéutica de la formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales, Habermas no podía excluir a la investigación de las condiciones históricas, sociales, políticas y económicas de dicha dimensión, como si éstas no estuvieran también estructuradas de modo simbólico y abiertas a la interpretación. En breve, la distinción entre significados subjetivos, culturalmente transmitidos, por un lado, y el “marco objetivo” de la acción social, por

otro, no puede construirse como si se refirieran a dos esferas distintas de la realidad, una de significados y la otra de hechos; como si el acceso a esta última fuera independiente y fuera del alcance de la primera. Pero aun si esto fuera el caso, ¿por qué habría de ser la investigación social menos dependiente del contexto y de la situación que otras formas de interpretación? Además, ¿cómo podría la crítica de la ideología tomar distancia respecto de las condiciones sociales que analiza? ¿Cómo puede fundamentar las ideas de verdad, libertad y justicia que le sirven de medida para determinar la crítica de la ideología?

Estos argumentos van al mismo centro de la posición de Habermas, precisamente porque provienen de una perspectiva que tiene mucho en común con su propio reconocimiento del lenguaje como el "medio universal" de la vida social, su conciencia de la historicidad de la existencia humana y del arraigo histórico del pensamiento humano, así como el reconocimiento del momento práctico intrínseco a todo proceso de comprensión de significados. Sin embargo es posible, insistirá Habermas, aceptar estas proposiciones sin aceptar las conclusiones *metodológicas* de Gadamer. Desde el punto de vista metodológico el problema principal es el de decidir si el *Sinnverstehen* hermenéutico puede ser la base única y adecuada de la investigación social. Consecuentemente, Habermas subraya en su respuesta a Gadamer la posibilidad de análisis de significado teóricamente fundamentados que hagan uso de conocimientos sistemáticamente generalizados, que no podrían ser accesibles al sujeto hablante competente como tal y que, por ello, fueran menos dependientes del contexto que las explicaciones del significado puramente hermenéuticas. En otras palabras, el entendimiento previo que funciona en cualquier intento de entender un significado, no es necesariamente sólo una reflexión de la situación sociocultural del intérprete, sino que puede ser teóricamente fundamentado y metodológicamente asegurado. Lo que Habermas tiene en mente aquí son reconstrucciones racionales de las estructuras universales del pensamiento, del habla y de la acción, así como de los patrones y condiciones de su desarrollo. Así, tomando al psicoanálisis como ejemplo, sostiene que las presuposiciones subyacentes en la hermenéutica profunda de Freud se encuentran explícitas sólo parcialmente en sus escritos. Para su desarrollo completo y consistente sería necesario elaborar una teoría general de la comunicación normal (no distorsionada), una relación del desarrollo del proceso de adquisición de la habilidad para comunicarse, así como una relación de las condiciones bajo las cuales se presentan las distorsiones sistemáticas en la comunicación (UH: 138-139).

Años atrás, Habermas había ya propuesto la idea de que los fundamentos teórico-normativos de la teoría crítica tendrían que encontrarse en ese medio omnipresente y característico de lo humano: el lenguaje. En su discurso inaugural en la Universidad de Frankfurt, él había declarado:

lo que nos eleva sobre la naturaleza es lo único cuya naturaleza podemos conocer: el lenguaje. A través de su estructura nos son presen-

tadas la autonomía y la responsabilidad. Nuestra primera oración expresa de manera inequívoca la intención de llegar a un consenso universal e irrestricto. La autonomía y la responsabilidad juntas (*Mündigkeit*) comprenden la única idea que poseemos a priori en el sentido de la tradición filosófica (KHI: 314).

Por supuesto que entonces esto no era más que una declaración: que los apuntalamientos normativo-teóricos de la teoría crítica pedían ser renovados con urgencia, que ni el materialismo histórico ni un retorno a la filosofía pura resultaban adecuados para realizar esta tarea, que los primeros intentos de los miembros de la Escuela de Frankfurt de articular y fundamentar una concepción de racionalidad que fuera capaz de trascender los límites del “pensamiento instrumental” no tuvieron finalmente el éxito esperado, y que la solución debería ser encontrada en una teoría del lenguaje.

Sólo más tarde, con la formulación de las ideas básicas de su teoría de la comunicación, esta declaración ha tomado la forma de un programa de investigación. Posiblemente la mejor manera de describirla es postulando la existencia de tres niveles: el primer nivel estaría constituido por una teoría general de la comunicación o, como la llama Habermas, una pragmática universal; en el siguiente nivel esta teoría sirve de fundamento para una teoría general de la socialización en la forma de una teoría sobre la adquisición de la competencia comunicativa; finalmente, en el nivel más alto, que se construye sobre los anteriores, propone el esbozo de una teoría de la evolución social, que él entiende como una reconstrucción del materialismo histórico. No sería posible ofrecer aquí una reseña, por breve que fuera, de este programa. Sin embargo me gustaría decir algunas palabras acerca de las razones detrás de cada uno de estos subprogramas e indicar sus consecuencias más importantes para la concepción de la relación teoría-práctica de Habermas.

1. A diferencia de la abstracción hecha por los análisis lógicos y lingüísticos respecto de las características pragmáticas del lenguaje, la idea de una pragmática universal descansa no sólo sobre los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de la oración, sino también sobre ciertas características pragmáticas de los *enunciados*; no sólo la lengua sino el *habla*, no sólo la competencia lingüística sino la competencia *comunicativa* son susceptibles de reconstrucciones racionales. La competencia del sujeto hablante ideal debe ser vista no sólo como la habilidad para emitir y comprender oraciones gramaticales sino también como la habilidad para establecer y entender aquellos modos de comunicación y conexiones con el mundo a través de las cuales el habla resulta posible. Las reglas pragmáticas para situar las oraciones en los actos del habla se refieren a las relaciones con la realidad que requiere una oración bien formada gramaticalmente para ser emitida en forma correcta; ellas son reglas generales para ordenar los elementos de las situaciones del lenguaje hablado dentro de un sistema coordinando, formado por el mundo exterior de los objetos y acontecimientos

(acerca del cual se puede emitir enunciados declarativos falsos o verdaderos), el mundo interior de nuestra experiencia (el cual puede ser expresado con sinceridad o insinceridad, con verdad o con engaño), y el mundo-de-la-vida social de los valores y normas compartidos (con los cuales un acto puede estar en acuerdo o desacuerdo y que son en ellos mismos correctos, esto es, legítimos o justificables, o equivocados). Desde este punto de vista pragmático, el habla involucra necesariamente (si bien con frecuencia sólo implícitamente) la proposición, reconocimiento y redención de “pretensiones de validez” (“validity claims”) respecto de la verdad de los enunciados, la sinceridad de las expresiones, y la corrección de las acciones y normas (UP).

En una relación de argumentos que no podría reproducir aquí, Habermas intenta demostrar que las pretensiones de verdad y corrección requieren justificación discursiva y que, por ende, deben ser analizadas en términos de la posibilidad de consenso racional; que el consenso sólo puede ser considerado como racionalmente motivado si resulta de la fuerza de los argumentos presentados y no de restricciones accidentales o sistemáticas de la comunicación; y que esta libertad de restricciones o compulsiones opera cuando la estructura pragmática de la comunicación es tal que permite una igualdad de oportunidad efectiva a los participantes para adoptar roles en el diálogo; finalmente, que los requisitos para esta “situación ideal del habla” tienen conexiones con las condiciones para una forma ideal o pura de interacción. El resultado de esta cadena de razonamientos es que la idea de la vida buena y justa, de la que parte la teoría crítica, es inherente en las nociones de verdad y corrección, y que como tal es anticipada en cada acto del habla. Consecuentemente, la crítica no tiene que ser ni arbitraria ni por completo dependiente del contexto; sus principios conductores están incorporados a la estructura misma del discurso y tienen su base en las “normas fundamentales del habla racional” (WT).

2. La temprana escuela de Frankfurt sostuvo como principio la idea de la integración de conceptos psicológicos y socioeconómicos básicos, ya que las perspectivas de una personalidad autónoma y las de una sociedad emancipada eran consideradas como esencialmente interdependientes. Habermas acepta también la interdependencia entre las estructuras de la personalidad y las estructuras sociales, entre formas de identidad y formas de integración social; pero el marco sociopsicológico por él elaborado involucra mucho más que una mera readaptación del psicoanálisis freudiano. Lo que se propone es un modelo integrado del desarrollo del ego, apoyándose en estudios sobre el desarrollo en diversas áreas, que van desde la psicolingüística y la psicología cognoscitiva hasta el interaccionismo social y la psicología analítica del ego. La tarea como él la percibe consiste en elaborar un marco unificado en el que las diferentes ramas del desarrollo humano puedan no sólo ser distinguidas analíticamente, sino que también permita tomar en cuenta sus conexiones de manera sistemática. Para proceder en esta tarea, Habermas interpreta el desarrollo del ego como la

adquisición de niveles de competencia lingüística, cognoscitiva y de interacción: el ego se desarrolla en y a través de la integración de nuestra “naturaleza interna” a las estructuras universales del lenguaje, el pensamiento y la acción. La ontogénesis es, por ende, al menos en potencia e idealmente, un proceso de autonomía creciente respecto de diferentes regiones de la realidad —interna, externa y social. Estas competencias universales y los modos de autonomía asociados con ellas, considerados en su unión y coherencia, forman el centro de una concepción comprensiva de la racionalidad, que incluye pero que no puede ser reducida a la “racionalidad instrumental” para la que se reclama, con frecuencia, validez exclusiva. De este modo, la concepción normativa de *Mündigkeit* que la teoría crítica, siguiendo al idealismo alemán, toma como punto de partida, puede ser fundamentada en una reconstrucción racional de competencias universales, válidas para toda la especie, que son adquiridas en una serie jerárquica de etapas (MD, EI).

3. La reconstrucción del materialismo histórico propuesta por Habermas es el resultado final de su vieja distinción entre trabajo e interacción, de su insistencia en que los procesos de racionalización en la esfera de la acción comunicativa no son idénticos ni tienen consecuencias inmediatas sobre los procesos de racionalización en la esfera de la producción. Esto se transforma en la tesis que sostiene que el proceso de desarrollo de las formas de integración social tiene su propia lógica: “estoy convencido de que las estructuras normativas no siguen simplemente el camino del desarrollo de los procesos reproductivos [...] sino que poseen una historia interna”. La estrategia seguida por Habermas para indicar la lógica de este desarrollo es la de recurrir a comparaciones estructurales con la lógica del desarrollo construida para los procesos ontogenéticos, en el marco de su teoría de la competencia comunicativa. Ésta es, por supuesto, una nueva versión de una antigua estrategia y no carecemos de evidencia histórica sobre los peligros que trae consigo el hacer tales comparaciones. No obstante, Habermas sostiene que, estableciendo algunas restricciones, sería posible encontrar “estructuras de conciencia homólogas” entre el desarrollo individual y social —homologías entre las estructuras de la racionalidad en el desarrollo del ego y la evolución de imágenes del mundo, entre el desarrollo de la identidad del ego (y de identidades de grupo o colectivas), entre el desarrollo de la conciencia moral y la evolución de representaciones morales y legales.

Aunque quiere defender la existencia de patrones estructurales jerárquicos en la evolución social, Habermas no está proponiendo que la historia humana sea leída como un desenvolvimiento del espíritu (*Geist*). Por ello, subraya repetidamente la diferencia entre la lógica del desarrollo de las estructuras normativas y la dinámica de dicho desarrollo. La primera sólo circunscribe la amplitud o rango de variaciones dentro de las cuales adquiere forma el complejo de formaciones estructurales; pero siem-

pre que surjan nuevas estructuras, así como cuándo y cuáles, habrá de depender de condiciones límite contingentes, y de procesos de aprendizaje empíricos.

El análisis de la dinámica y del desarrollo es “materialista” en la medida que se refiere a los problemas originadores de crisis en la esfera de la producción y la reproducción. Permanece “históricamente orientado” en cuanto a que debe buscar las causas de los cambios evolutivos en toda la extensión de circunstancias contingentes bajo las cuales: a] las nuevas estructuras son adquiridas y trasladadas a imágenes del mundo; b] surgen problemas sistémicos que sobrecargan la capacidad de adaptación de una sociedad; c] la encarnación institucional de las nuevas estructuras de racionalidad puede ser puesta a prueba y estabilizada, y d] se utiliza el nuevo rango de posibilidades para movilizar recursos. Sólo después que los procesos de racionalización (que requieren de una explicación histórica y materialista) han tenido lugar, pueden establecerse los patrones para las estructuras normativas de una sociedad. Estas lógicas internas son testigo de la obstinación y, en esa medida de la historia interna, de la mente. Los procedimientos para la reconstrucción racional encuentran aquí su lugar. Mi conjetura es que los desarrollos cognoscitivos e interactivos meramente agotan la gama lógica de formaciones estructurales posibles que habían surgido ya con la innovación natural-histórica de la intersubjetividad lingüísticamente establecida en los albores de la forma de vida sociocultural (RHM: 37-38).

Así, en el centro de la teoría de la evolución social de Habermas se encuentra la concepción del aprendizaje social como la encarnación institucional de estructuras inclusivas de racionalidad cada vez más complejas. En un cierto sentido, los individuos son los únicos que aprenden, pero su habilidad para aprender proporciona un “recurso” al que se puede acudir para la formación de nuevas estructuras sociales. Si los resultados de procesos de aprendizaje individuales llegan a incorporarse a la tradición cultural, incluyen un cierto tipo de potencial cognoscitivo que puede ser movilizado por los movimientos sociales cuando se presenten problemas sistémicos sin solución, que requieren por tanto la transformación de formas básicas de integración social. El cómo y cuándo surjan problemas que sobrecargan la capacidad de adaptación estructuralmente limitada de una sociedad, es contingente; así como el hecho de que las necesarias pero aún no institucionalizadas estructuras de racionalidad estén disponibles; que apoyándose en este potencial surjan movimientos sociales para responder al reto; que tengan éxito para institucionalizar nuevas formas de integración social, y que estas instituciones puedan ser estabilizadas, también depende de circunstancias contingentes. De cualquier manera, existe un patrón del desarrollo de las estructuras normativas que puede ser reconstruido en forma normativa, una lógica del desarrollo y la etapa final de esta lógica, el *telos* del desarrollo humano, que constituyen precisamente el tipo de intersubjetividad libre de compulsión que es “anticipada en cada acto del habla”.

Desde el punto de vista de nuestra preocupación por la concepción de la relación teoría-práctica de Habermas, lo más sorprendente de esta teoría de la evolución social es precisamente que la entienda como una *teoría* en sentido estricto: “El llamarla ‘teoría de la evolución social’ apunta ya hacia la suposición de que sus hipótesis generales son presentadas y comprobadas en una actitud discursiva” (RHM:246). Ésta constituye una pretensión decididamente diferente de la que había avanzado en las “hipótesis prácticas” de una filosofía empírica de la historia con una intención política. Para empezar, reduce el arraigo histórico de la teoría de la evolución a una dependencia *general* respecto de estados *generales* en el desarrollo de la humanidad: “Con Marx, veo en la anatomía del hombre una clave para la anatomía del mono, esto es, en las categorías de las formaciones sociales más desarrolladas en un momento dado, un patrón de estructuras cuyo desarrollo lógico puede ser rastreado a través de formaciones pasadas” (TRHM: 1). En todo caso, dentro de estos límites, las hipótesis reconstructivas pretenden validez universal, esto es, una validez independiente del punto de vista histórico-hermenéutico: “Acerca del desarrollo de las competencias [...] sólo hay una teoría correcta; el que ésta sea aceptada ahora o vaya a ser remplazada por una mejor, no depende del desarrollo de los acontecimientos o de cambios de perspectiva” (RHM: 217).. Depende, entonces, de consideraciones teórico-empíricas.

Si ésta fuera una imagen completa de la posición actual de Habermas, ciertamente supondría el abandono de sus concepciones originales sobre la unidad de la teoría y la práctica. Pero la teoría crítica no se agota en la formulación de una teoría de la evolución social (la reconstrucción del materialismo histórico); su finalidad última es la de proporcionar un análisis de la sociedad contemporánea con una intención práctica e históricamente orientada (una reconstrucción de la crítica de la sociedad capitalista). Existe aquí una asimetría básica. Así como Marx sostuvo que sólo con el advenimiento del “trabajo abstracto” en el capitalismo fue posible reconocer al “trabajo” como la determinación universal de los sistemas sociales, Habermas sostiene que “las secuencias de desarrollo sólo pueden ser reconstruidas para aquellas competencias que son objetivamente accesibles a nosotros a nivel del desarrollo contemporáneo” (RHM: 248). Como consecuencia, “la pretensión de validez de la teoría evolucionista está restringida a enunciados acerca de procesos de aprendizaje que pueden ser conocidos retrospectivamente” (RHM: 249). En comparación con la explicación retrospectiva de desarrollos pasados, el análisis de la sociedad contemporánea está, por lo menos implícitamente, orientado hacia el futuro (prospective) y, por lo mismo, encierra un momento esencialmente práctico.

Los enunciados evolucionistas acerca de las formaciones sociales contemporáneas tienen una referencia inmediatamente práctica en la medida en que sirven para diagnosticar problemas de desarrollo. El restringirse a explicaciones retrospectivas de materiales históricos es

abandonado en favor de una retrospectiva proyectada desde la perspectiva de la acción; quien diagnostica el presente adopta la posición ficticia de una explicación evolucionista de un futuro pasado [...]. Como regla, las explicaciones marxistas del desarrollo capitalista comparten esta posición asimétrica del teórico que analiza problemas de desarrollo del sistema social contemporáneo con miras a las posibilidades estructurales que aún no están (y tal vez nunca estarán) institucionalizadas. Puede advertirse cómo esta aplicación de teorías evolucionistas al presente tiene sentido solamente dentro del marco de una formación discursiva de la voluntad, esto es, en la argumentación práctica que emplea razones por la cuales actores particulares en determinadas situaciones deben escoger algunas estrategias de acción particulares sobre otras (RHM: 250).

Dado que no podemos conocer por adelantado el curso de acontecimientos futuros —ya sea que los problemas estructurales presentes nos conduzcan a una regresión, desintegración o autoaniquilación de la sociedad contemporánea, o ya sea que éstos vayan a ser resueltos en una nueva formación social; así como las formas institucionales *particulares* que habrían de tomar— sólo está abierto a nosotros el proyectar el futuro prácticamente, comprometernos políticamente por él, y analizar el presente —en una “prospectiva” retrospectiva desde puntos de vista privilegiados hechos posibles por la práctica. Así, el análisis de las constelaciones de interés involucra un momento hipotético-práctico.

Una teoría social crítica de la ideología puede identificar la fuerza normativa incorporada al sistema institucional de una sociedad si parte del modelo de la supresión de intereses generalizables y compara las estructuras normativas que existen en un momento dado en el tiempo, con el estado hipotético de un sistema de normas formado, *ceteris paribus*, discursivamente[...]. Cómo podrían los miembros de un sistema social, en un momento dado del desarrollo de las fuerzas productivas, haber interpretado colectivamente y con la fuerza de un compromiso, sus necesidades, y qué normas podrían haber aceptado como justificadas, a menos que hubieran decidido acerca de la organización del intercambio social a través de una formación discursiva de la voluntad, con un conocimiento adecuado de las condiciones limitantes y de los imperativos funcionales de su sociedad[...]. El científico social sólo puede proyectar hipotéticamente esta atribución de intereses; en efecto, una confirmación directa de esta hipótesis sólo sería posible en la forma de un discurso práctico entre los individuos o grupos mismos involucrados en ello. Una confirmación indirecta, basada en conflictos observables, sólo sería posible en la medida en que las posiciones de interés atribuidas pudieran ser conectadas con predicciones sobre las motivaciones de conflictos. (LC: 113).

Nuestro provincialismo respecto del futuro significa que no podemos adoptar una actitud puramente teórica hacia él; estamos forzados a anticiparlo en forma práctica. Esto coloca al teórico crítico en el papel de un

partidario de una sociedad más humana, con toda la dependencia de su situación, incertidumbre y riesgo que esto implica. Mientras que las teorías de la comunicación, de desarrollo del ego de la evolución social proporciona la base normativo-teórica para la crítica social, no dan acceso a un punto de vista fuera de la historia, desde el cual el teórico pueda observar el presente en su movimiento inexorable hacia un futuro determinado. Es tan cierto después de su construcción como antes, que: “en un proceso de ilustración sólo puede haber participantes” (TP: 40).

Sin embargo, la concepción de la relación teoría-práctica de Habermas ha sufrido cambios fundamentales. La idea original de analizar la sociedad desde el punto de vista de la realización de un futuro prácticamente posible, así como el arraigo histórico y el carácter comprometido con la situación de dicho análisis, se han retenido sólo para la crítica de la sociedad contemporánea. La teoría social en sentido estricto —se basa ahora en la reconstrucción racional de estructuras universales del pensamiento, del habla y de la acción, y en los patrones de su desarrollo en el individuo y en la sociedad— no se ve más como poseedora de una “referencia práctica inmediata”. Aun cuando la ciencia reconstructiva difiere de manera importante de la ciencia empírico-analítica, permanece como “teoría pura”: sus hipótesis son postuladas y comprobadas “en una actitud discursiva”: ya no son más las “hipótesis prácticas” de una filosofía empírica de la historia con una intención política. Más aún, la distinción entre la teoría social y la crítica de la sociedad contemporánea no deja a esta última intacta. Aunque la crítica se conserva con un carácter proyectivo y práctico, las categorías generales y las presuposiciones que emplea son aquellas que han sido probadas en la teoría de la evolución social. Así que aun aquí la dependencia de la situación en la formación de conceptos y teorías ha sido drásticamente reducida. En breve, el pensamiento de Habermas sobre la metodología de la teoría crítica se ha desplazado en forma persistente hacia la idea de una nueva *ciencia* de la sociedad. Al respecto, haciendo la salvedad de la diferencia de foco de la reproducción material a las estructuras normativas, su desarrollo es paralelo al de Marx.

Lista de abreviaturas

- AD “The Analytical Theory of Science and Dialectics”, en T. Adorno, *et al.*, *The positivist Dispute in German Sociology*, Nueva York, Harper, 1976, pp. 131-162.
- EI Introducción a *Die Entwicklung des Ichs*, con R. Döbert y G. Nunner-Winkler, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1977, pp. 9-30.
- KHI *Knowledge and Human Interest*, Boston, Beacon, 1971.
- LC *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon, 1975.

- LM "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", reproducida en *Theorie und Praxis*, Neuwied, Luchterhand, 1963, pp. 261-335.
- LSW *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- MP "Moral Development and Ego Identity", en *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon, 1979.
- PKHI "Postscript to *Knowledge and Human Interests*", *Philosophy of the Social Sciences*, 3 (1973):157-189.
- RHM *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; algunos de los ensayos en este volumen se encuentran en inglés en: *Communication and the Evolution of Society*.
- RTM "A Review of Gadamer's Truth and Method", en F. Dallmayr y T. McCarthy (comp.) *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame Press, 1977, pp. 335-363.
- TP *Theory and Practice*, Boston, Beacon, 1973.
- TRHM "Thesen zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus", trabajo presentado como ponencia en el Congreso Hegelen Stuttgart, en mayo de 1976.
- UH "Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 120-159.
- UP "What is Universal Pragmatics", en *Communication and the Evolution*, cit., pp. 1-68.
- WT "Wahrheitstheorien", en *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60 Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 211-265.