

1  
2ej.

004229

# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"ACATLAN"

'97 JUN 9 AM 10 56



## EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGIA EN JURGEN HABERMAS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
BERENICE GARRERA TESTA

MEXICO, D. F.

1997

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre,  
Amparo Testa Gómez  
y a la memoria de mi padre,  
Carlos Carrera Muñoz

## INDICE

INTRODUCCION	5
PRIMERA PARTE	
I. SOBRE LOS ANTECEDENTES FILOSOFICOS DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS	10
1. La importancia de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt	10
a) Consideraciones precedentes	10
b) La importancia de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt	13
2. El desarrollo de la Teoría Crítica en Habermas	23
a) Conocimiento e interés	25
b) Trabajo e interacción	33
c) Pragmática Universal	49
SEGUNDA PARTE	
II. EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGIA	69
1. La categorización de la ideología	70
a) La ideología como distorsión sistemática de la comunicación	70
b) La ideología como conciencia legitimadora del dominio político	77
c) La ideología como forma de aprendizaje social	87
2. Sobre ciencia e ideología	96
a) El conocimiento científico y su relación con la ideología	96
b) El papel de la crítica de las ideologías	114
CONCLUSIONES	125
NOTAS	134
BIBLIOGRAFIA	144

## INTRODUCCION

En el presente trabajo nos proponemos estudiar el problema de las ideologías en el pensamiento de Jürgen Habermas. La cuestión de la ideología presenta interés por cuanto se constituye como un concepto central en relación con dos complejos temáticos importantes para la perspectiva filosófica contemporánea. Nos referimos, por un lado, a la teoría del conocimiento y el desarrollo científico; de ahí que el trabajo esté ubicado fundamentalmente dentro del campo de la epistemología; y, por otro lado, al proceso histórico-social.

Distintas corrientes de pensamiento han volcado su interés en la ideología señalando diferentes formas de cercar su concepto y función en el discurso filosófico. Pues si bien se trata de las ideas de los individuos o grupos sociales que orientan su acción, en cuanto se llega a la cuestión de su origen, la función histórica que desempeñan o bien el sentido de su evolución, si es que cabe hablar de una evolución, las posturas se distancian e incluso se enfrentan.

Desde la perspectiva de un proyecto más amplio de investigación, que necesariamente es una labor de conjunto, la reflexión que por nuestra parte intentamos construir parte de la

consideración de que nuestro devenir ideológico sólo será comprendido si lo articulamos con el devenir histórico, entendiéndolo por ello, el desarrollo económico-social, político y cultural.

Es por esta razón que decidimos tratar la ideología a través de la interpretación de Habermas. Pues este autor señala que las ideas surgen de un contexto práctico y vital y retornan a él cumpliendo una función determinante en su desarrollo. Vamos, pues, a explorar el significado que esta tesis presenta en Habermas.

La interpretación de Habermas ofrece interés también desde otros puntos de vista; por un lado, en cuanto que se propone la reconstrucción del materialismo histórico, método que, como es sabido, proporcionó las vertientes medulares de discusión de nuestro tema, en tanto que situó las ideologías dentro del contexto global de la constitución histórica de las clases sociales y el desarrollo de las fuerzas productivas. Y, por otro lado, en cuanto retoma la problemática de lo inconsciente que el psicoanálisis aporta.

Nuestro interés por estos lineamientos no debe mover a pensar, sin embargo, que la tesis pretende tener un compromiso con el autor. Nuestro objetivo ha sido sólo explorarlos siguiendo paso a paso el recorrido de su reflexión.

Por otro lado, Ciencia y técnica como ideología, así como Problemas de legitimación en el capitalismo tardío son los documentos básicos que hemos trabajado porque es aquí donde

Habermas aborda nuestro tema de forma específica. Ahora bien, la reflexión que aquí ofrece Habermas hace referencia a conceptos y problemas que conforman el marco teórico de nuestra problemática. Hemos, pues, indagado dicho marco teórico en los textos donde Habermas le dedica una reflexión más amplia cuidando abstraer un tanto el contexto para el cual fueron escritos y que las más de las veces no guardan una vinculación exacta con el problema de las ideologías.

Este trabajo pretende mostrar que las ideologías para Habermas tienen un carácter ambivalente aunque no contradictorio. Pues, por un lado, presentan el aspecto de una falsa conciencia de lo real que, lo mismo en el plano de los individuos como en el de los grupos sociales, bloquea sistemáticamente la comunicación. En el caso de los grupos sociales las ideologías se encargan de mantener un estado de coerción mediante legitimaciones del poder. Pero, por otro lado, más allá de las condiciones históricas de surgimiento de las ideologías, Habermas quiere ver su evolución general. En ésta la ideología muestra una creciente capacidad reflexiva que le confiere el carácter de ser un factor destacado en el aprendizaje social en tanto que son expresión de una concepción del mundo que tiende a alejarse de una concepción tradicional y dogmática para acercarse a una concepción moderna y crítica.

En cuanto al orden que seguiremos en la exposición, el trabajo se encuentra organizado en dos partes principales: en la primera estudiaremos los temas y conceptos fundamentales de la

filosofía habermasiana, tales como la problemática de las condiciones del conocimiento y la teoría de los intereses cognoscitivos; el trabajo y la interacción como los medios esenciales de la constitución de la naturaleza humana; y las condiciones formales del entendimiento y la comunicación humana. Nuestra investigación tuvo por resultado el reconocimiento de que sólo con el análisis de estos tópicos es posible comprender la concepción de las ideologías de Habermas. Hemos reconocido, asimismo, que la orientación del pensamiento de Habermas descansa en una interpretación de la formulación que hicieran los teóricos de la Escuela de Frankfurt en torno a la problemática de la racionalidad en la sociedad moderna; de ahí que nos haya parecido conveniente dedicar un espacio previo a dicha formulación.

En la segunda parte analizaremos, primeramente, el concepto de ideología de Habermas como determinado por la transferencia de algunos puntos de vista de tres teorías, a saber, el psicoanálisis, la teoría marxista y la psicología genética. Posteriormente, estudiaremos un caso particular de ideología, la conciencia tecnocrática; para finalizar con un apartado sobre las posibilidades y el papel de la crítica de las ideologías.

Antes de iniciar nuestro estudio, sólo nos resta asentar algunas aclaraciones acerca de los límites que nos hemos impuesto. En primer lugar, el trabajo sólo pretende manejar la documentación bibliográfica y los contenidos del autor y exponerlos de forma ordenada y coherente. Este ha sido nuestro

objetivo primordial.

Ahora bien, también hemos limitado nuestra investigación en el sentido en que no confrontamos las consideraciones de Habermas con las de otros autores. Así, las teorías con las que discute Habermas las hemos expuesto tal y como su interpretación las muestra sin pretender verificarlas o compararlas a la luz de otras interpretaciones. Este ha sido, en general, el criterio adoptado. Es necesario tomarlo en cuenta pues la tesis muestra de alguna manera el estilo habermasiano; en efecto, incluso en sus obras más importantes Habermas procede a discutir varias teorías filosóficas o de otras disciplinas o bien algunos autores en temas relativamente inconexos, todo articulado en un discurso que sólo una lectura que no se pierda en esas discusiones puede revelar cierta unidad y la tesis esencial. En la medida en que nosotros nos propusimos seguir paso a paso el andar de nuestro autor nos hemos topado con la necesidad de proceder de manera semejante, si bien, creemos no haber sacrificado la unidad de nuestro tema.

Por último, tampoco pretendemos dar un juicio u opinión sobre el pensamiento de Habermas en general; nos limitaremos, por el contrario, a estudiar los puntos mencionados, reservando para las conclusiones algunas notas críticas específicas de nuestro tema.

## PRIMERA PARTE

### I. SOBRE LOS ANTECEDENTES FILOSOFICOS DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS

#### 1. LA IMPORTANCIA DE LA TEORIA CRITICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

##### a) Consideraciones precedentes

El título dado al presente apartado contiene dos presupuestos: por un lado, que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt constituye uno de los antecedentes filosóficos más relevantes en la conformación del pensamiento de Habermas;<sup>1</sup> y, por otro lado, que existe algo así como la "Escuela de Frankfurt". El primer presupuesto es, desde luego, lo que intenta mostrar este capítulo. Pero antes de pasar a ello conviene unas breves palabras acerca del segundo presupuesto.

A finales de los años sesenta en un trabajo pionero Martin Jay se dió a la tarea de reconstruir la historia de una original teoría filosófica que se mostrara decididamente partidaria de la asunción de un método de análisis que integrara dos campos hasta entonces separados, el psicoanálisis y la teoría marxista.

Martin Jay no dudó en incorporar la denominación de Escuela de Frankfurt para ese conjunto de teorías e ideas expuestas por diferentes miembros congregados en torno al Instituto de Investigación Social. Incluso, indica Jay, bajo la profusión de temas aparentemente inconexos que abordaron sus integrantes se esconde una coherencia esencial.<sup>2</sup> Sin embargo, investigaciones posteriores han resaltado la inconveniencia de presentar bajo una misma teoría o escuela planteamientos que mostraban líneas de desarrollo independientes. Así, por ejemplo, en la búsqueda de una clave que descifrara el lenguaje de Adorno, y por lo tanto de su filosofía, Susan Buck llega a reconocer que no es en la Teoría Crítica de la "Escuela" de Frankfurt donde puede encontrarse dicha clave.<sup>3</sup> Hay, incluso, quien habla de la "mal denominada 'Escuela de Frankfurt'",<sup>4</sup> o quien indica las resonancias escolásticas en la acuñación del término mencionando, que si de "Escuela" hay que hablar, tendría que ser el propio devenir político de Alemania a lo largo del siglo XX, única que se mantiene en el tiempo.<sup>5</sup> Observaciones todas estas justificadas pues sin duda son producto de detalladas y sistemáticas investigaciones. Sin embargo, para los propósitos del presente trabajo es suficiente con referirnos a Adorno, Horkheimer y Marcuse como miembros de la Escuela de Frankfurt, en virtud de que la vertiente teórica que hemos explorado en estos autores guarda una notable confluencia en las ideas, los intereses, el origen de los problemas planteados y hasta en la terminología empleada. Sólo en virtud de esa vertiente de su

pensamiento es que aquí hablamos de la unidad de estos autores; si no en sus respuestas, al menos sí en cuanto a los problemas planteados. Hacemos, por consiguiente, caso omiso de la diferencia que sin duda existe en otros aspectos de sus filosofías.

La mencionada vertiente filosófica no es otra que la problemática del estatuto de la racionalidad, la forma que ha adoptado en el desarrollo de las sociedades modernas y sus repercusiones; problemática que ha ejercido una influencia decisiva en el pensamiento de Habermas.

La Escuela de Frankfurt hizo importantes aportaciones en lo que se refiere a la temática específica de la problemática de las ideologías. La historia de esas aportaciones es compleja e intrincada en el sentido en que se desarrolla en diferentes planos; por ejemplo, la interesante controversia y crítica a la concepción de las ideologías de la sociología del conocimiento,<sup>6</sup> o la crítica al lenguaje de la "autenticidad", de raíz heideggeriana, que en un tiempo se convirtiera en la "nueva ideología alemana"<sup>7</sup> o, en fin, la articulación, en los años veinte, de una crítica a las teorías irracionalistas del inconsciente que se revelara, a decir de Susan Buck, como la primera crítica ideológica de corte marxista.<sup>8</sup> Sin embargo, aquí no hemos incursionado en la reconstrucción de estos tópicos cuya pretensión fuera poner de relieve las influencias, similitudes o críticas que suscitaran en la concepción habermasiana de las ideologías. No hemos procedido en esta dirección no porque

consideremos carente de valor un estudio de esta naturaleza sino porque nos pareció de mayor relevancia, en nuestro contexto, poner al descubierto el origen frankfortiano del problema filosófico que se plantea Habermas en el inicio de su reflexión, para cuya resolución diera con la necesidad de plantear una nueva manera de entender la Teoría Crítica; lo que se ha dado en llamar el giro lingüístico de la Teoría Crítica.

Como se verá, el tratamiento de las ideologías dependerá de lo que Habermas haya concluido en torno al problema de la racionalidad. Esta es la razón y justificación de que dediquemos toda una primera parte de la tesis a la conformación de las líneas fundamentales de la filosofía habermasiana en general y, dentro de esta primera parte, un espacio a la incidencia de los frankfortianos en dicha conformación.

#### **b) La importancia de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt**

Habermas discute e incorpora en su metodología (si bien de una manera en que, como indica León Olivé,<sup>9</sup> transforma los conceptos para adecuarlos a su propio esquema conceptual) una gran cantidad de teorías, entre las cuales podemos mencionar el pragmatismo norteamericano (Peirce, Dewey); la filosofía lingüística (Wittgenstein, Searle y Austin); la gramática generativa (Chomsky); las teorías jurídicas (Rawls); el

psicoanálisis de Freud; la epistemología genética de Piaget; la sociología de Parsons y Weber; la filosofía comunicativa (Apel) y la hermenéutica de Gadamer.<sup>10</sup> Pero estas corrientes de pensamiento tuvieron influencia en Habermas sólo en conexión con el proyecto de renovar la teoría social; en cuanto a sus intenciones y convicciones fundamentales Habermas declara que provienen de la lectura, en los años cincuenta, de la Escuela de Frankfurt, particularmente Adorno, Horkheimer y Marcuse; además de algunos otros autores como Lukács, Bloch y Korsch.<sup>11</sup> El contacto con Adorno y Horkheimer también significó para Habermas el haberse liberado de un "mundo ingenuo e idealista", en el contexto de la vida académica alemana de la posguerra, de carácter más bien cerrado a las influencias exteriores.

La versión de la Teoría Crítica que causó más impacto en los estudiantes alemanes de la posguerra, entre los cuales encontramos a Habermas, fue la crítica de la razón instrumental que suponía un cambio en la postura que la Escuela de Frankfurt había asumido en los años treinta, cambio marcado por un nuevo énfasis dado a la relación entre el hombre y la naturaleza.<sup>12</sup> La crítica de la razón instrumental era la respuesta frankfortiana a la teoría de la racionalización de Max Weber.

Weber argumentaba que las sociedades modernas habían experimentado un proceso de racionalización. Por éste entendía un aumento de la racionalidad humana.<sup>13</sup> El concepto de racionalidad contenía cuatro aspectos concomitantes. En primer lugar, Weber se refería al tipo de racionalidad que se muestra

en la elección de los medios más eficientes para realizar unos objetivos predeterminados; en este sentido la racionalización significaba un aumento de la eficiencia económica o administrativa. En un sentido más amplio, la racionalidad significa la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de las diferentes situaciones, creencias o experiencias; aquí la racionalización es el proceso de extensión de las formas burocráticas de organización. Con este tipo de racionalidad Weber identificaba, por ejemplo, el plan de vida del puritano. Racionales eran también las acciones sociales de tipo asociativas, es decir, acciones orientadas por normas impersonales y generales y dominada por consideraciones instrumentales o estratégicas. En este sentido racionalización significa el proceso de transición de las formas de acción social "comunales" (orientadas por normas tradicionales con características personales) a las "asociativas". Por último, la modernidad había producido también un tipo de racionalidad científica basada en el "desencanto del mundo", esto es, en la desacralización del mundo natural y social. El mundo ya no es explicado con categorías sagradas trascendentes. El "desencanto del mundo" es, para Weber, una condición de los procesos de racionalización, y también un logro cognoscitivo sustantivo. Sin embargo, mientras más racional sea la vida humana más mecanizada se torna, menos libre y carente de significado. En ello consiste la paradoja de la racionalización. Como señala Wellmer,

"...una vez que las estructuras cognitivas de una conciencia

desencantada se institucionalizan como sistemas secularizados del discurso cultural y de la interacción social, se pone en movimiento un proceso de racionalización (...) que tiende a socavar la base social de la existencia de los individuos autónomos y racionales. (...) Que la humanidad se haga racional (...) por medio de una lógica interna desencadena los procesos históricos que tienden a despersonalizar las relaciones sociales, a desecar la comunicación simbólica, y a someter la vida humana a la lógica impersonal de los sistemas racionalizados, anónimos y administrativos -procesos históricos, en resumen, que tienden a hacer que la vida humana se mecanice careciendo de libertad y significado". (14)

Así, Weber demuestra que la "racionalización" de la sociedad no lleva ninguna perspectiva utópica de emancipación, por el contrario, parece conducir a un encarcelamiento en aumento del hombre moderno en sistemas deshumanizados de un nuevo tipo. Adorno y Horkheimer intentaron resolver la paradoja de la racionalización en su Dialéctica de la Ilustración, el libro que mayor impacto ejerció en el pensamiento de la posguerra en Alemania. Marcuse se acerca notablemente a esta argumentación pero dejamos por el momento a un lado su discusión, pues conviene más retomarlo en el contexto de las consideraciones sobre la ciencia.<sup>15</sup>

La estrategia básica de los filósofos de la Escuela de Frankfurt fue la siguiente. Por un lado, adoptaron la dialéctica negativa de la racionalización de Weber, es decir, admitieron que representaba la verdad sobre la sociedad moderna, su lógica interna de desarrollo y su ideología básica. Pero, al mismo tiempo, criticaron su noción de racionalidad como una concepción "truncada" que no le permitió concebir la posibilidad de una organización social acorde con una concepción amplia de la razón a partir de la cual podrían criticarse como irracionales las

sociedades "racionalizadas" del siglo XX. Sin embargo, el concepto que ellos manejaron les llevó a posiciones en las que tampoco podía atisbarse un concepto más amplio de razón, pues identificaron la razón instrumental con la misma función conceptual del pensamiento humano, el cual no era patrimonio sólo de la modernidad, como una concepción ilustrada podía creer, sino lo era también de las sociedades anteriores, consideración que les llevó a actitudes más bien pesimistas del desarrollo histórico.

En efecto, en la Dialéctica de la Ilustración, Adorno y Horkheimer postulan que la concepción moderna-racional del mundo está desacralizada o desmitologizada sólo en apariencia, en realidad sigue prisionera del mito de la racionalidad instrumental. Horkheimer y Adorno oponen al pensamiento ilustrado, que se consideraba como fuerza contraria al mito, la tesis de una secreta complicidad entre éste y la ilustración. El mito es ilustración y la ilustración se torna mitología ya desde los tiempos de la Odisea de Homero.<sup>16</sup> Esta obra describe la prehistoria de la subjetividad, uno de los principios básicos del pensamiento ilustrado, pues el héroe Ulises representa el sujeto que construye su identidad al evadir y vencer con su astucia la fuerza de las potencias míticas. El mundo mítico es el laberinto del que hay que escapar para encontrar la propia identidad cifrada en la añoranza por la patria.

Muestra de esto es el acto ritual del sacrificio, en donde los individuos se redimen de la venganza de las potencias

míticas. El acto ritual caracteriza la ambivalencia de la conciencia pues es a la vez real, en tanto que el retorno ritual a los orígenes garantiza la cohesión social, pero también aparente, ya que los individuos han de poder formar su identidad colectiva por medio de la capacidad para escapar a los orígenes, como Ulises lo hace para regresar a su patria, el verdadero crisol de su identidad.

Por tanto, concluyen Adorno y Horkheimer, los poderes míticos que quedan santificados en el rito, a la vez que sobrepasados por la astucia del sujeto, ocupan ya una primera versión de la Ilustración.

Horkheimer y Adorno llaman ilustración al proceso global en que el vencimiento de las potencias míticas renueva, sin embargo, en cada nueva etapa el retorno del mito: en los rituales de sacrificio el yo supera el destino mítico pero Ulises queda nuevamente atrapado en éste en cuanto se ve obligado a introyectar el sacrificio. Ulises pide ser encadenado para poder escuchar el canto de las sirenas sin perderse; en este sentido, logra vencer las fuerzas míticas sólo al precio de su propia represión, de la ruptura de la comunicación del yo con su propia naturaleza interna.<sup>17</sup> La dominación sobre la naturaleza externa y la represión de la naturaleza interna es el rasgo distintivo de la Ilustración. La autonegación y el renunciamiento son el precio de la racionalidad subjetiva. Al mismo tiempo, desarrollar una racionalidad subjetiva le permite a Ulises asegurar su autoconservación pues era un individuo

aislado, atomizado, viviendo de su ingenio frente a un medio hostil. Así, su racionalidad se basa en la estratagema y la instrumentalidad. Para Horkheimer y Adorno, Ulises es el prototipo del "hombre económico" moderno. Lo que el pensamiento ilustrado pensaba era su patrimonio particular no es más que el mal continuo de la historia. La épica de Homero, dicen Adorno y Horkheimer, había anticipado los temas centrales de la Ilustración, los que llevados a su extremo lógico conducían a los horrores del siglo XX.<sup>18</sup> De ahí que el mundo moderno, plenamente racionalizado sólo está desencantado en apariencia, en realidad es un mundo cosificado. Ahí radica la diferencia, sutil pero significativa, entre Weber y la Escuela de Frankfurt, ésta acepta el diagnóstico de aquél pero indica el carácter reificante del proceso descrito. Grondin ha señalado ya la presencia subterránea de Lukács en el concepto de reificación de la Teoría Crítica y en general en la forma como ésta plantea los problemas de la sociedad capitalista avanzada.<sup>19</sup> Pero, si bien creemos que existe cierto ascendiente lukacsiano en el análisis de la Teoría Crítica pensamos que debe ser precisado su real alcance pues como señala Susan Buck la influencia de Lukács en la Escuela de Frankfurt fue ciertamente intensa pero también limitada;<sup>20</sup> pero este análisis excede los propósitos de la presente exposición.

En el proceso de ilustración la razón sólo es razón instrumental. En la cultura moderna la razón queda definitivamente asimilada al poder, fusión que tiene como

consecuencia la neutralización de la capacidad crítica.<sup>21</sup>

Para Horkheimer y Adorno campos como la ciencia, el derecho, la moral o el arte en tanto que productos de la razón, permanecen sometidos al dictado de la racionalidad instrumental.

Así pues, Horkheimer y Adorno intentan establecer la relación existente entre el carácter unidimensional de los procesos modernos de racionalización con una tendencia hacia la reificación y la razón instrumental, inherente al pensamiento conceptual mismo.

"...la lógica formal, la ley de no-contradicción y la naturaleza general e 'identificadora' del pensamiento conceptual aparecen como las raíces últimas de un proceso de racionalización, que, de acuerdo con su lógica interna, termina reduciendo la razón a la razón formal e instrumental, estableciendo un sistema completamente racionalizado de dominio y eliminando al sujeto autónomo". (22)

En consecuencia, Horkheimer y Adorno ya no pueden confiar en el trabajo del concepto. Pero su propia teoría, advierten ellos mismos, en tanto que tal, no puede renunciar a él. De ahí surge la idea en Adorno de una dialéctica negativa en la que la Razón se mantiene siempre vigilante a la tendencia instrumentalizadora, que toda teoría contiene. Se vuelve, por así decir, contra sí misma. Como dice Habermas, el trabajo del concepto se torna en sus manos paradójico.

Por su parte, en una tentativa por rechazar a Weber, Marcuse tratará de reformular la teoría de la racionalización-reificación conforme a criterios inmanentes, esto es, Marcuse insistirá en la confluencia y mutua colaboración entre el carácter instrumentalizador de la razón científica-tecnológica y

el desarrollo del capital, lo que le llevará a proponer planteamientos problemáticos como la idea de una ciencia alternativa.<sup>23</sup>

En la filosofía de Habermas la ciencia que conocemos responde a la necesidad de nuestra especie de garantizar su conservación mediante el trabajo, por lo que resulta imposible renunciar a ella, a menos que se diera un cambio en la articulación de la condición humana, lo cual es difícil de imaginar. De tal manera que, como observa Javier Muguerza,

"...más que contradecir a Weber, lo que se impone es proceder a completar la insuficiente concepción de la racionalidad que se derivaría de su constricción a la racionalidad teleológica. Y es con esa finalidad como Habermas introduce, junto a la categoría del trabajo, la categoría de la interacción..."(24)

En efecto, para Habermas la naturaleza humana presenta una dimensión comunicativa irreductible a los criterios de la instrumentalización, que ha desempeñado un papel importante en la historia de la civilización, al lado, ciertamente, de los procesos de racionalización tal como la plantea Weber, que en adelante Habermas reformulará con el concepto del trabajo. Replantear las cosas en estos términos le permite a Habermas salir de las aporías y paradojas de la Escuela de Frankfurt, ya que la problemática de la reificación puede plantearse ahora como la forma en que las condiciones económicas y políticas de reproducción de las sociedades lesionan y desplazan el fundamento comunicativo de las relaciones sociales. Es decir, la reificación no debe asociarse con los procesos de racionalización en tanto que tal sino con la forma en que éstos

invaden la dimensión comunicativa de la condición humana, la cual, por otra parte, señala Habermas, no puede sin más seguir indefinidamente los dictados de la acción instrumental pues su lógica propia de desarrollo le impele a desplegarse en otro sentido y a ofrecer resistencia a la tecnificación.

"La problemática de la reificación, dice (Habermas), no debería asociarse, como hicieron Lukás y la Escuela de Frankfurt, con la concepción de la racionalización (o de la acción-racional-deliberada) como tal. En su lugar, la reificación debería conectarse con los modos en los que las 'condiciones funcionales de reproducción del sistema' en las sociedades modernas usurpan y socavan la fundamentación racional de la acción comunicativa en el mundo vital".(25)

## 2. EL DESARROLLO DE LA TEORÍA CRÍTICA EN HABERMAS

En este capítulo presentaremos los aspectos fundamentales de la Teoría Crítica de Habermas que nos permitirán entender su concepción de las ideologías. Analizaremos en qué sentido la ideología es, para Habermas, un problema filosófico, bajo qué marco teórico habría que abordarlo, y, habida cuenta de su carácter reificante, cuáles son las posibles alternativas.

Habermas concibe su filosofía como un intento de profundizar y actualizar la discusión y la crítica de las ideologías contemporáneas, que ya iniciaran los miembros de la Escuela de Frankfurt. En este sentido la crítica de las ideologías es una cuestión que está en el centro del programa filosófico de nuestro autor. Sin embargo, en su opinión esta cuestión no puede ser estudiada al margen de una teoría de la racionalidad; en estricto sentido, esta es la problemática filosófica central del proyecto habermasiano. Cualquier estudio sobre la ideología en Habermas no puede prescindir de la referencia explícita y constante a este complejo temático.

Como bien lo señalan algunos autores<sup>26</sup> la obra de Habermas puede dividirse en dos etapas. La primera integra un núcleo de problemas en torno a su obra Conocimiento e interés. Podemos caracterizar esta primera etapa como un intento por fundamentar la Teoría Crítica en la epistemología. En la segunda etapa este intento representa un desvío,<sup>27</sup> el camino más directo para una

fundamentación de la Teoría Crítica sobre bases nuevas y diferentes a la formulada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, es una teoría de la acción comunicativa. Como veremos, ambas fases comparten un proyecto común: ampliar el concepto de racionalidad. Nuestra exposición en esta primera parte del trabajo se orienta y se divide tomando en cuenta el desarrollo de estas vertientes. Queremos puntualizar al respecto que el contenido de la teoría de la acción comunicativa no contradice las ideas de las obras anteriores, muy por el contrario, el contenido de la pragmática universal, por ejemplo, es impensable sin la distinción técnica-praxis elaborada desde los primeros escritos de su vasta producción.

En realidad podemos entender las dos fases de la obra de Habermas en el sentido en que él mismo las considera en el epílogo a Conocimiento e interés, escrito para la edición de 1973, cuando ya Habermas ha esbozado en sus rasgos esenciales la teoría de la acción comunicativa. La primera heurística, de la cual la teoría del conocimiento es el eje, emprende una labor crítica del positivismo (en concreto, la filosofía analítica que pretende hacer de la filosofía una ciencia). Sin embargo, esta crítica dejó de tener un objeto en el momento en que diversas líneas de investigación de la filosofía contemporánea como la de Apel o Kuhn, por mencionar algunas, hacían ya insostenibles muchos teoremas de la filosofía analítica. La segunda heurística puede entenderse, señala Habermas, como una actividad constructiva.<sup>28</sup> Con ello queda claro que la segunda heurística

no significa la invalidación de la argumentación planteada en torno a la epistemología.

Una última aclaración. La teoría de la acción comunicativa está pensada con la idea de articular tres esferas distintas: la teoría de la racionalidad, el análisis de las sociedades del capitalismo desarrollado y la crítica del proceso de modernización. Aquí no emprenderemos la exégesis puntual de estas líneas de investigación, si bien la referencia a estos tópicos se hace necesaria por momentos. Para los fines de nuestra exposición únicamente elucidaremos el contenido de la pragmática universal, pues aquí es donde encontramos la metodología clave para entender la cuestión que nos ocupa.

#### a) Conocimiento e interés

Para Habermas la filosofía tiene en el ejercicio de la razón su significado más propio. La filosofía es "la forma más radical de autorreflexión".<sup>29</sup> Por eso su misión es proclamar su fuerza contra el objetivismo, esto es, contra la actitud que "refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas".<sup>30</sup> Las ideas e instituciones surgen de un contexto práctico y vital; separarlas de este contexto, y pretender su autonomía es una actitud objetivista, ideológica, que necesita de la respuesta crítica de la filosofía. El objetivismo es una forma ideológica de la conciencia. En este punto, ideología y

razón se contraponen. La autorreflexión que la filosofía proclama, por el contrario, intenta referir cualquier creencia a su contexto vital del que surge. Por ello, como bien lo señala Paul Ricoeur, Habermas presenta su teoría de la ideología como una crítica de la ideología.<sup>31</sup>

El positivismo es una de las expresiones de la actitud objetivista. Contra su tesis de la neutralidad valorativa de la ciencia Habermas argumenta la conexión y condicionamiento de toda ciencia y conocimiento a un interés. Presentamos a continuación las líneas generales de discusión de esta argumentación.

El problema que se plantea aquí Habermas es el de saber de qué manera un sujeto tiene un objeto frente a sí.<sup>32</sup> Habermas declara que después de Kant la ciencia ya no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica<sup>33</sup> y, sin embargo, sólo en este plano es posible hacer frente a la avanzada positivista. El análisis de Habermas pretende asumir esta perspectiva pero superando el idealismo kantiano. En la solución kantiana la conciencia del yo trascendental sienta las condiciones de la constitución del objeto. Este pierde el carácter de una cosa sustancial para determinarse al interior de su articulación con las formas de aprehensión del sujeto.<sup>34</sup> De igual forma en Habermas la explicación y comprensión científicas están determinadas por la forma como el sujeto aprehende el objeto en la experiencia. Las formas del pensamiento y las reglas lógico-metódicas de las ciencias no son propiedades de los objetos.

Estos se constituyen a partir de un marco trascendental en cuyo interior la experiencia es organizada antes de cualquier elaboración científica.<sup>35</sup> Pero a diferencia de Kant, éste no se identifica con el yo trascendental, sino con los medios de reproducción de la especie humana en su totalidad.

Las ciencias se guían por ciertos intereses que proceden de la historia natural del género humano. En las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento, en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene un interés emancipatorio del conocimiento.<sup>36</sup>

Uno de los problemas que encara Habermas al inicio de su reflexión filosófica plantea la situación que se produce en el ámbito de la política cuando la técnica invade o sustituye la práctica. En esta discusión podemos ver plasmadas ya las características esenciales de la técnica y la práctica. Esta temática es abordada en el ensayo titulado "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social".<sup>37</sup> Aquí Habermas continúa la formulación que hiciera Horkheimer en su Habilitación "Los orígenes de la filosofía burguesa de la Historia" de 1930. En efecto, Horkheimer había señalado que la nueva concepción del mundo natural como un campo de control y manipulación humana correspondía a una noción similar del hombre como un objeto de dominación. En su opinión, Maquiavelo es el representante más claro de esta concepción pues su

instrumentalismo político fue puesto al servicio del naciente Estado burgués. Posteriormente Hobbes, y después, los pensadores de la Ilustración, habían asimilado el hombre a la naturaleza de un modo que convertía al hombre en un objeto, del mismo modo que la naturaleza se había objetivado en la nueva ciencia. Desde esta concepción "científica" del hombre, éste, al igual que la naturaleza, no era más que una máquina. Por el contrario, Horkheimer ve en Giambatista Vico al representante de una posición diferente. Vico se alejaba de sus contemporáneos al defender la idea de que el ser humano podía conocer mejor la historia que el mundo natural por la razón de que el hombre era el hacedor de la historia. Para Vico la actividad humana era la clave para comprender la historia. Así, "Vico había comprendido que praxis y dominación de la naturaleza no eran lo mismo. Aunque separara al hombre y la naturaleza, lo hacía de un modo que impedía colocar a uno de ellos sobre el otro".<sup>38</sup>

Habermas expresa su acuerdo, en términos generales, con la interpretación de Horkheimer, pero precisa que en Maquiavelo la transferencia de la técnica a la práctica que supone la habilidad de conquista y conservación del poder carece de la pretensión científica de la técnica calculadora. La pretensión de fundamentar la política según los principios del ideal galileano de ciencia sólo surge en el marco de una imagen mecanicista del mundo.

Habermas ve en el Príncipe un interés cognoscitivo subyacente. Se trata de un interés encaminado al "actuar al

modus del producir". Maquiavelo busca la seguridad relativa del saber técnico-artesanal en la política, un campo hasta entonces reservado a la inexactitud e intranmisibilidad de la sabiduría práctica. Sin embargo, la prolongación de la técnica en la práctica no se lleva a cabo de una manera radical antes de que el saber técnico sea elevado a saber teórico.<sup>39</sup> El aseguramiento teórico del saber técnico se cumple en la moderna ciencia de la naturaleza, con Galileo. ¿Cómo hay que entender el interés técnico, ese "actuar al modus del producir", que guía al conocimiento?

"No es que la intención cognoscitiva de las ciencias modernas, especialmente en sus comienzos, haya estado orientada subjetivamente hacia la producción de un conocimiento utilizable técnicamente. Pero la intención de la misma investigación, desde los días de Galileo, es objetivamente la siguiente: conseguir la destreza de hacer los mismos procesos naturales de igual modo a como la naturaleza los produce. La teoría se mide por la capacidad de reproducción artificial de los procesos naturales. En oposición a la episteme, apunta, por su propia estructura, a la 'utilización', a la aplicación. En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente) la certeza del técnico: conocemos un objeto en la medida en que lo podemos hacer".(40)

Las ciencias histórico-hermenéuticas, por el contrario, se guían por un interés práctico del conocimiento. En su concepto de praxis Habermas apela a la comprensión que de ésta se tenía en el mundo griego antiguo, particularmente, en Aristóteles. En opinión de Habermas la praxis, en sentido griego, se refiere a la comprensión de una situación y no tiene nada que ver con la técnica; ésta consiste en la fabricación de obras y en el dominio de tareas referentes a objetos.<sup>41</sup> Mediante la técnica los hombres se relacionan con los objetos mientras que en la

dimensión de la praxis los individuos se relacionan entre sí. En las ciencias histórico-hermenéuticas no existe el recurso de la reproducción de los procesos pues la praxis es esencialmente inexacta e irrepetible. Aquí, la realidad es abierta a través de la comprensión de sentido. A la contrastación de leyes corresponde la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan el sentido de sus enunciados.

Así pues, la dimensión de la práctica se refiere, en Habermas, al nivel de la intersubjetividad en el cual es posible el consenso de los individuos. Es importante tener presente este concepto de praxis que Habermas conserva en toda su trayectoria pues no debe confundirse con el concepto de praxis de la tradición marxista en el que la práctica no se identifica con la moral, identificación a la que tenderá la Teoría Crítica de Habermas.

Por otra parte, las ciencias orientadas hacia la crítica se guían por un interés emancipatorio. Tienen por objetivo, lo mismo que las ciencias de la naturaleza, la producción de leyes explicativas, pero su intención principal es la crítica de los acontecimientos que explica; en este sentido, se puede decir que operan un rodeo. La crítica es un proceso de comprensión que progresa por medio de un rodeo representado por el proceso de explicación científica.<sup>42</sup> El marco metodológico lo proporciona la autorreflexión, la cual tiene por meta liberar al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados.

Ahora bien, las ciencias orientadas hacia la crítica, lo

mismo que su objeto de estudio tienen un estatuto derivado.<sup>43</sup> Como veremos en el siguiente apartado el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico tienen sus bases en experiencias profundas de la historia de la especie. Por el contrario, la comunicación distorsionada no puede ser pensada como una estructura fundante de la constitución del hombre en cuanto tal. De ahí el estatuto derivado de las ciencias que intentan su crítica. El psicoanálisis para Habermas, es una ciencia que utiliza, por primera vez, la autorreflexión como su método propio, representa, por ello, el modelo de las ciencias orientadas hacia la crítica. Algunos puntos de vista de esta ciencia tal y como Habermas la entiende, constituyen el eje metodológico a partir del cual fundamenta su crítica a las ideologías. Reservamos este análisis a la segunda parte de nuestro trabajo.

A lo largo de nuestra exposición se mostrará claramente que las deformaciones pertenecen a la esfera de la intersubjetividad, la cual contiene también el ámbito objetual de las ciencias histórico-hermenéuticas. Con lo cual la división tripartita de las ciencias que Habermas propone puede comprenderse mejor si la reducimos a una división bipartita; como señala Ricoeur, una división dentro de lo práctico determina la distinción de ciencias histórico-hermenéuticas y ciencias orientadas hacia la crítica.<sup>44</sup> Creemos que Habermas avala esta interpretación en razón de lo siguiente: al tratar los intereses técnico y práctico Habermas puede partir de tipos

aceptados de investigación.<sup>45</sup> Se trata de la tradicional distinción ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu. En el caso del interés emancipatorio la situación es diferente. La construcción de una ciencia crítica está aún pendiente. Es la razón por la cual Habermas insiste en una diferenciación al interior de las ciencias del espíritu, entre una ciencia hermenéutica y una ciencia crítica.

En resumen, los puntos de vista desde los cuales concebimos trascendentalmente la realidad establecen tres categorías de saber: informaciones, que amplían la potencia de dominio técnico; interpretaciones, que posibilitan una orientación de la acción bajo tradiciones comunes; y análisis, que emancipan a la conciencia respecto de fuerzas hipostasiadas.

Para Habermas es inútil querer abstraer al conocimiento del interés. La autorreflexión de la filosofía puede sólo "recuperarlo", pero no superarlo (ella misma está orientada por un interés). Las ciencias pueden, por el contrario, olvidar, o no reflexionar, sobre el interés que guía su propio conocimiento. Cuando han intentado hacerlo su reflexión condujo a una concepción errónea, como lo muestran las ideas de una "genética soviético-marxista" o una "física nacional". La actitud objetivista tiene en este sentido, un aspecto positivo, mientras no pretenda elevarse a concepción del mundo. Cuando esto sucede se convierte en fe científicista que intenta confinar la praxis a la instrumentalidad de la técnica.<sup>46</sup> Como veremos el científicismo es la forma que adopta la ideología

contemporánea.

#### b) Trabajo e interacción

Como hemos visto, la teoría de los intereses cognoscitivos remite a la concepción de la técnica y la praxis. Esta es replanteada en el marco de la problemática de la crítica de la razón instrumental,<sup>47</sup> ya iniciada por los pensadores de la Escuela de Frankfurt. El resultado es una teoría del "trabajo" y la "interacción" fundamental en el desarrollo de la Teoría Crítica de Habermas. Estos conceptos presentan también el aspecto de una reconstrucción de las categorías del materialismo histórico, de ahí que constituyan un punto de polémica, sobre todo teniendo en cuenta que no son conceptos marginales en la obra de Habermas, sino claves en ésta.

Habermas encuentra las raíces de los conceptos del trabajo y la interacción en la historia de la filosofía, concretamente, en Hegel del período de Jena, anterior a la aparición de la Fenomenología del Espíritu. La tesis de Habermas es la siguiente: en el período de Jena Hegel basa su concepto de espíritu en la dialéctica de los conceptos de trabajo, lenguaje y familia, dialéctica que es, posteriormente, abandonada. (En este sentido no debe interpretarse esos conceptos a la luz de la Fenomenología del Espíritu como conceptos que anticipan el desarrollo posterior limitándose a señalar los paralelismos).

Sin embargo, en el concepto de lenguaje de Hegel no se encuentra la significación que adquiere en Habermas. El lenguaje para Hegel se refiere al empleo de símbolos por parte del sujeto solitario que se confronta con la naturaleza y pone nombres a las cosas;<sup>48</sup> mientras que para Habermas el lenguaje es, esencialmente, acción comunicativa, y, en este sentido, el medio en el que se realizan las relaciones intersubjetivas, por lo que no es en modo alguno un acto solitario. Más próxima a la concepción de Habermas se encuentra el concepto de trabajo, como una forma específica de satisfacción de las necesidades cuyo medio son los instrumentos.<sup>49</sup> En el proceso de trabajo se opera una dialéctica que establece la mediación entre el sujeto y el objeto. En un principio el sujeto se somete al poder de la naturaleza, a sus leyes y causalidad. El sujeto trabaja el objeto bajo esas leyes. Pero en este proceso de sumisión se acumula una experiencia cuyo resultado es el instrumento. A través de esta experiencia el proceso se invierte y es ahora la naturaleza la que trabaja para el sujeto. Así, la astucia del trabajo, o más exactamente en Hegel, la conciencia astuta que surge de los procesos de trabajo, consiste en recuperarse de la cosificación que la naturaleza le impone al tener que someterse a sus leyes:

"La conciencia, al recoger con sus reglas técnicas, el fruto no pretendido de su trabajo se recobra de su cosificación y lo hace como conciencia astuta que en la acción instrumental es capaz de volver contra la naturaleza misma la experiencia adquirida en su contacto con los procesos de la naturaleza..."(50)

Siguiendo a Hegel, para Habermas el proceso de trabajo

tiene el carácter de una acción instrumental:

"Por 'trabajo' o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con estrategias que descansan en un saber analítico. Implican deducciones de reglas de preferencias (sistemas de valores) y máximas generales; estos enunciados pueden estar bien deducidos o mal deducidos. La acción racional con respecto a fines realiza fines definidos bajo condiciones dadas. Pero mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas".(51)

Al establecer la distinción entre la acción instrumental y acción estratégica en esta definición, el proceso de trabajo queda vinculado a alguno de los dos tipos de acción o bien a una combinación de ambas. Sin embargo, consideramos con McCarthy, que no se trata de dos tipos diferentes de acción, sino más bien de dos momentos del proceso de trabajo:

"La decisión racional y la aplicación de medios técnicamente adecuados parecen constituir más bien dos momentos de la acción racional con respecto a fines. Al perseguir racionalmente determinados fines especificados, el agente tiene que tener en cuenta tanto la información disponible (...) como las reglas de preferencia y las máximas de decisión que ha adoptado".(52)

En favor de esta interpretación aboga la característica que tanto la acción instrumental como la estratégica comparte de poder realizarse monológicamente,<sup>53</sup> es decir, por un solo sujeto; al menos, no necesariamente requiere del concurso de varios individuos, aún cuando de hecho se realice de esta forma; por ello, esto es, porque el trabajo se presenta de hecho como

un proceso cooperativo, Habermas constantemente se refiere al trabajo como trabajo social, pero ello no obsta para que lo considere, en su esencia, como un proceso en principio solitario.

En general, en diferentes contextos de su obra, Habermas entiende el proceso de trabajo como una acción instrumental. Así, en el contexto de la teoría de los intereses cognoscitivos formula lo siguiente:

"En el círculo funcional de la acción instrumental nos encontramos con objetos del tipo de cuerpos móviles; aquí realizamos experiencias con cosas, sucesos y estados que son esencialmente susceptibles de manipulación".(54)

En el proceso del trabajo el sujeto se encuentra con cosas, objetos, y en este sentido, con la materia.<sup>55</sup> El sujeto se enfrenta a la materia y logra un control sobre ella. Sólo los objetos son manipulables. Habermas identifica la objetivación con la idea de control y manipulación.<sup>56</sup> En general, el concepto de trabajo sirve a Habermas para representar el proceso que se establece entre el hombre y la naturaleza, como el medio que el hombre utiliza para producir los medios que satisfagan sus necesidades. Distinta situación ocurre con la acción comunicativa:

"Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes".(57)

El lenguaje no consiste sólo en la acción de utilizar símbolos y poner nombres a las cosas, como sucede en Hegel. El

lenguaje para Habermas es el medio en el que se efectúan las relaciones entre los sujetos; pero el lenguaje mismo es por esencia acción comunicativa, su estructura misma es impensable sin el concurso de, al menos, dos sujetos. Así, los individuos actúan entre ellos comunicativamente bajo normas reconocidas y aceptadas.

A diferencia del trabajo, en la interacción un sujeto entabla comunicación con otro sujeto; éste tiene las mismas propiedades que el primero, es decir, es un individuo que posee el dominio del lenguaje y que actúa. Aún cuando los individuos son también materia no son susceptibles de manipulación, al menos en principio. Por lo que la finalidad de este tipo de relación es el entendimiento:

"En la interacción (o en el nivel de la intersubjetividad de un entendimiento posible) nos encontramos con objetos del tipo de sujetos hablantes y actuantes; aquí realizamos experiencias con personas, exteriorizaciones y estados que están estructurados y son comprensibles de manera esencialmente simbólica".(58)

Los medios del trabajo y la interacción son para Habermas el marco trascendental bajo el cual es organizada nuestra experiencia. La pregunta que señalamos al inicio de este capítulo, esto es, de qué manera un sujeto tiene un objeto frente a sí, la responde Habermas diciendo que el trabajo y la interacción, como condiciones de reproducción de la vida humana, crea las condiciones bajo las cuales nos son dados los objetos de la experiencia. La experiencia de la acción intersubjetiva sienta las bases para la constitución del objeto desde el punto de vista práctico. Por lo que el concepto de interacción o

acción comunicativa queda asimilado al contexto de la praxis. El sujeto conoce el objeto desde el punto de vista práctico en tanto que su desarrollo supone un actuar comunicativo que le permite relacionarse con los otros. De semejante manera, el sujeto conoce el objeto desde un punto de vista técnico porque su mismo actuar como ser humano, en tanto que parte de su especie, es un actuar instrumental que le permite reproducirse y sobrevivir. De hecho, Habermas sitúa en la misma categoría la experiencia generada en la vida cotidiana, marcada por el ensayo, error o éxito y el saber producido por las ciencias de la naturaleza:

"...el saber susceptible de ser valorado técnicamente, producido y experimentado en los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza pertenece a la misma categoría del saber pragmático cotidiano, que se ha adquirido, probando y equivocándose, dentro de la esfera de la acción, controlada por el éxito de sus resultados".(59)

De ahí que el trabajo para Habermas no sólo representa una categoría antropológica sino también epistemológica:

"El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y simultáneamente las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. Si nosotros concebimos al hombre desde la categoría de un animal que fabrica instrumentos, estamos significando con ello un esquema conjunto del obrar y de comprender el mundo. El trabajo como proceso natural es más que un simple proceso natural, ya que regula el intercambio material y constituye un mundo..."(60)

Como señala Ricoeur,<sup>61</sup> Habermas, siguiendo a Husserl, considera que tenemos ciencias naturales porque hemos objetivado y expresado en leyes matemáticas el control y dominio de la naturaleza.

Los conceptos del trabajo y la interacción y los correspondientes intereses cognoscitivos le permiten a Habermas enfrentar críticamente la concepción positivista de las ciencias. En efecto, valorar y justificar correctamente ambas dimensiones de la actividad del hombre hace frente a la negativa de relacionar la investigación científica con las realizaciones de la vida humana que transcurre fuera del marco de las ciencias. Por otra parte, la teoría de los intereses del conocimiento permite hacer frente a la pretensión positivista de reducir la producción de conocimiento verificable a las ciencias de la naturaleza. El conocimiento producido por ciencias como la historia y la sociología o disciplinas como la filosofía y el psicoanálisis también es verificable; aunque no del mismo modo en que las ciencias de la naturaleza verifican sus teorías. Una historia que sigue el modelo de la ciencia experimental se reduce a la explicación causal de sucesos individuales. Puede tener un valor retrospectivo, pero su conocimiento no se presta a ser utilizado en la práctica de la vida. Por su parte, las ciencias sociales pueden elaborar leyes, al modo de la ciencia experimental, a partir de las cuales puedan desarrollarse técnicas sociales aplicables en el ámbito de la práctica social. De ahí que, señala Habermas, una sociología fundamentada en una metodología experimental pueda utilizarse como auxiliar para la administración racional. Por lo que la disputa con el positivismo no es, para Habermas, una cuestión sólo académica que intente zanjar continuando la labor que hicieran los

miembros de la Escuela de Frankfurt, de la que se siente aún parte, sino una polémica que se hace necesaria desde el momento en que los presupuestos positivistas rigen la misma actividad política. En efecto, advierte Habermas, no sólo los sociólogos adoptan la metodología de las ciencias de la naturaleza sino también los funcionarios de la política, lo cual no deja de tener consecuencias para la vida social que queremos llevar. Las técnicas sociales sólo son aplicables a relaciones particulares, del mismo modo que las teorías sociales se refieren a ámbitos aislados y a decursos recurrentes o incluso repetitivos. Mientras que los sistemas sociales en tanto que enmarcados en un contexto histórico no son sistemas repetitivos. Las técnicas sociales no son pertinentes para contextos complejos en los que las relaciones sociales establecen interdependencias intrincadas.<sup>62</sup> Por supuesto, también el positivismo contempla una visión global de la sociedad, para ello propone una interpretación general que tenga un carácter heurístico, pero que no es comprobable debido a que está impregnada del punto de vista de quien interpreta, de ahí que la elección de esa interpretación sea arbitraria. Así, ésta se mantiene en la dimensión de un deber separado del ser (el sistema social), mientras que el plexo social se mantiene en la dimensión de un ser separado del deber (el punto de vista de la interpretación global). De ahí que la relación entre ciencia y práctica descansa en una estricta separación entre hechos y decisiones. Aquellos comprobables mientras que éstas no son verificables.

Las teorías científicas que se refieren a esos hechos se rigen por la neutralidad valorativa mientras que las decisiones no son decidibles permaneciendo, de esta manera, en el ámbito de lo arbitrario. Si esto fuera así, entonces, señala Habermas, nadie estaría comprometido a fundamentar sus argumentos en pro o en contra de alguna decisión:

"Si el conocimiento científico se halla desprovisto de toda referencia a la práctica y si, a la inversa, todo contenido normativo es independiente, como dialécticamente se presupone, de las nociones relativas al plexo de la vida real, no hay más remedio que confesar el dilema: yo no puedo obligar a nadie a basar siempre sus supuestos en argumentos y experiencias..."(63)

Por el contrario, postular, como lo hace Habermas, la posibilidad de fundamentar una orientación de la acción que dé con la solución de las cuestiones prácticas que históricamente se nos plantean es afirmar que la vida humana y las ciencias que a ella se refieren (las hermenéuticas-históricas y las sociales-críticas) es posible practicarlas racionalmente, por ello es necesario ampliar el concepto de razón y no identificarla con el modelo de la ciencia experimental, como pretende el positivismo.

En realidad Habermas está de acuerdo en el dualismo de hechos y decisiones, lo que niega es la pretensión de confinar las decisiones y las ciencias humanas a lo indecible y arbitrario y reducir sus métodos a los de la ciencia natural; aquellas actúan bajo una lógica muy diferente a la de éstas, una lógica que tiene sus propios cánones de verificación, cánones que le vienen dados por la misma naturaleza de la práctica vital humana, de la misma manera como el proceso de trabajo condiciona la naturaleza de la investigación en la ciencia natural. Así, el

proceso de investigación es parte de un proceso global de acciones socialmente institucionalizadas, por el que los grupos sociales mantienen su vida que es por naturaleza precaria.

Los intereses cognoscitivos técnico y práctico tienen el mismo status antropológico y epistemológico. Los dos provienen de condiciones fundamentales de la existencia humana y constituyen las condiciones de posibilidad de la experiencia. En las pretensiones del positivismo encuentra Habermas una conciencia ideológica que se define como la reducción del interés práctico y emancipatorio al interés técnico:

"...para Habermas la ideología moderna puede definirse como la reducción de todos los otros intereses (práctico y emancipatorio) a este interés (técnico)".(64)

Como hemos visto la teoría de los intereses cognoscitivos hace injustificable esta pretensión. Con la formulación de los conceptos de acción instrumental y acción comunicativa Habermas propone un concepto amplio de Razón que incluya ambas. Ello permite a Habermas enfrentar la reducción operada también en el marxismo. En efecto, en la interpretación de Habermas, Marx reduce el acto de autoproducción de la especie humana al trabajo.<sup>65</sup> Aún cuando en su concepto de relaciones sociales de producción tome en cuenta la dimensión de la acción comunicativa, es el trabajo lo determinante en el desarrollo de las sociedades. Así, lo que el positivismo hizo en el plano epistemológico, lo hace Marx en el plano antropológico. El marco categorial bajo el cual analiza Habermas el proceso de trabajo y, por consiguiente, la producción, separa lo que en Marx estaba

necesariamente imbricado en una mediación. Habermas asimila las relaciones sociales de producción al concepto de acción comunicativa o interacción simbólicamente mediada, mientras que los conceptos de trabajo, producción y fuerzas productivas son asimilados a la acción racional con respecto a fines. Su objetivo es hacer patente la inconveniencia de reducir la praxis a la técnica, del mismo modo en que lo intentara Vico en el siglo XVII. El trabajo, la producción y las fuerzas productivas son procesos técnicos en los que los hombres transforman, controlan y dominan la naturaleza, es el ámbito de la producción de los objetos que satisfacen las necesidades humanas. Mientras que en la esfera de las relaciones sociales de producción y la distribución los hombres se relacionan con los otros en el plano de la intersubjetividad. De forma que en el concepto de producción de Habermas lo medular es una relación directa entre el hombre y la naturaleza. Mientras que en Marx la producción deja de ser analizada como relación directa entre el hombre y la naturaleza para ser mediada por la distribución. De hecho, la distribución del objeto, el instrumento o la fuerza del trabajador entre los miembros de la sociedad puede preceder a la producción conformando sus condiciones o bien, la distribución constituye un resultado histórico de la producción. Habermas interpreta esta dialéctica como una indecisión de Marx que le lleva por momentos a considerar independiente la distribución y las relaciones sociales de producción respecto de la producción misma:

"Los intentos de reducir por definición todos los momentos de la práctica social, al concepto de producción, no pueden ocultar que Marx tiene que contar con presupuestos sociales de la producción que, a diferencia del material de trabajo, de los instrumentos del trabajo, de la energía del trabajo, de la organización del trabajo, no pertenecen de forma inmediata a los elementos del proceso de trabajo. Marx tiene buenas razones para construir el marco categorial de forma tal que los hechos 'preeconómicos' no sean tomados en consideración en el mecanismo de la evolución histórica de la especie humana. Pero la distribución incluida en la producción, es decir, la relación institucionalizada de coerción, que fija la distribución de los instrumentos de producción se apoya en una conexión de interacciones mediadas simbólicamente, que pase a todos los subterfugios terminológicos no puede quedar disuelta en elementos de la producción, o sea, en necesidades, acción instrumental y consumo inmediato".(66)

Pero, como es sabido, en Marx la producción es tan sólo una abstracción si no se atiende su mediación en la distribución:

"Gracias a la profunda imbricación entre producción y distribución, la producción deja de ser encarada como relación directa entre el hombre y la naturaleza, para ser mediada por la manera por la cual el objeto, el instrumento y la propia fuerza física de los trabajadores se distribuyen entre los miembros de la sociedad. De ahí la importancia del modo".(67)

Los conceptos de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción establecen una dialéctica que constituye y define el modo en que se produce. Como bien señala Habermas, el trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, de ahí su función sintética.<sup>68</sup> Pero, en segundo lugar, el trabajo sólo se efectúa en un proceso histórico en el cual es determinante el modo de producción.

Ahora bien, en la teoría marxista la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción conforma la matriz económica de la sociedad, que determina, en última instancia, el ámbito de la conciencia. Esta determinación de la

conciencia por factores económicos es posible, en opinión de Habermas, en la medida en que el concepto de producción se amplía hasta capturar en él también las relaciones sociales de producción, que deberían estar en el ámbito de lo práctico, lo comunicativo. Para Habermas el trabajo y la interacción se relacionan mutuamente, pero no se determinan en una relación de dependencia o subordinación sino que siguen lógicas y desarrollos autónomos. Esto tiene especial importancia en lo que a la problemática de las ideologías se refiere. En efecto, al reducir el desarrollo de lo humano al trabajo se minimiza la interacción, en lo intersubjetivo, tan fundamental como el trabajo mismo. Pero sólo en el plano de la acción comunicativa se puede ubicar la dominación y la ideología y sólo en ella pueden disolverse éstas gracias al poder de una reflexión crítica:

"La teoría marxiana de la sociedad hace que en su punto de partida, junto a las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, aparezca también el marco institucional, las relaciones de producción. Por lo que se refiere a la práctica, ni elimina el contexto de la interacción mediada simbólicamente ni tampoco la función de la tradición cultural, pues sólo a partir de ellas pueden entenderse la dominación y la ideología. Pero este aspecto de la práctica no entra en el sistema filosófico de referencia. Precisamente en esta dimensión, que no coincide con la de la acción instrumental, se mueve, sin embargo, la experiencia fenomenológica; en ella aparecen las configuraciones de la conciencia fenomenológica, que Marx llama ideologías y en ella se disuelven las reificaciones gracias al poder silencioso de una reflexión a la que Marx restituyó el nombre kantiano de crítica".(69)

Como puede verse, la reflexión crítica, siendo una operación del pensamiento, de la razón o conciencia es, sin embargo, suficiente para disolver las ideologías, toda vez que

estas no vienen determinadas por relaciones económicas. La dominación está referida al contexto de la praxis tal y como la entiende Habermas, es decir, como acción comunicativa. Y si la dominación, sea en el nivel de las clases sociales o en el nivel de la experiencia psíquica del individuo (que es fundamentalmente en estos terrenos donde la ubica Habermas) es referida al contexto de la acción comunicativa no queda más remedio que entenderla como una interrupción de la comunicación humana, lo mismo que la ideología. Como veremos, aún cuando Habermas pueda fundamentar la distorsión comunicativa como resultado de una estructura social configurada por relaciones de clase, el restablecimiento de la comunicación no tiene por condición la disolución de la división de clases, y lo que ello supone, desde el punto de vista marxista, es decir, la transformación de las relaciones económicas.<sup>70</sup> De ahí que para León Olivé la Teoría Crítica de Habermas carezca de claridad en este punto.

"...el modelo psicoanalítico encuentra sus límites precisamente a través de la pretensión de que el efecto emancipatorio de la autorreflexión crítica produce la posibilidad de disolver distorsiones sistemáticas de la comunicación. A nivel sociológico esto carece de claridad. Puesto que la comunicación sistemáticamente distorsionada se ha considerado inducida por la estructura social, entonces la alteración real de las deformaciones de la comunicación, y por consiguiente del dominio (poder), tiene que equivaler a la transformación efectiva de la estructura social. Sin embargo, la autorreflexión en el mejor de los casos, sólo puede producir una ilustración exitosa..."(71)

Concordamos con la observación de Olivé en términos generales.<sup>72</sup> Sin embargo, consideramos que más que una falta de claridad, se

trata en Habermas de una consecuencia de su planteamiento. No sólo la dominación (y el poder) entre las clases sociales, sino éstas mismas también, son pensadas y analizadas en el contexto de la acción comunicativa. Un individuo, lo mismo que una clase social, puede, en principio, restablecer la comunicación interrumpida con otro individuo o clase mediante el diálogo, que arrojaría el resultado de un acuerdo. Por lo que, imperceptiblemente, se invierte la relación de causalidad entre la estructura social (causa) y la deformación de la comunicación (efecto). La estructura social es efecto de la deformación comunicativa. Sólo en la medida en que pueda ser ésta abolida podrá aquella ser modificada. De ahí que sea necesario abandonar el paradigma de la producción, como lo denomina Habermas. La producción representa sólo una dimensión de la práctica humana y no es, precisamente, en donde pueden encontrarse las fuerzas que impiden el entendimiento libre de los hombres, y por lo tanto, no es tampoco la dimensión donde hay que buscar los medios que las anulen.

"...la perspectiva de la emancipación, no brota precisamente del paradigma de la producción, sino del paradigma de la acción orientada al entendimiento. Pues es la forma misma de los procesos de interacción la que sería menester mudar, si se quiere averiguar en sentido práctico qué podrían querer los miembros de una sociedad, dada la situación en que se encuentran, y qué deberían hacer en interés de todos".(73)

Sólo nos resta señalar que la racionalización en la dimensión de la acción instrumental significa el crecimiento de las fuerzas productivas y la ampliación del control tecnológico. Por otro lado, en la dimensión de la interacción social, la

racionalización significa la extensión de una comunicación libre de dominio.<sup>74</sup> En este sentido, como veremos, para Habermas la dominación, el poder y las ideologías son más bien situaciones anómalas del desarrollo histórico, pese a ser predominantes.

Para concluir este apartado, sólo diremos que la distinción trabajo-interacción es desarrollada por Habermas en una serie de planos que se irán mostrando en el desarrollo de este trabajo: a) en el plano de la teoría del conocimiento, al que ya nos hemos referido, Habermas distingue el interés técnico por la predicción y control de procesos objetivados del interés práctico por el mantenimiento de una comunicación exenta de distorsiones; b) en el plano metodológico, distingue entre investigación empírico-analítica e investigación hermenéutica o crítica; c) en el plano de la pragmática universal distingue entre el uso cognoscitivo del uso comunicativo del lenguaje y entre el discurso teórico del discurso práctico; d) en el plano de la evolución social distingue entre el crecimiento de las fuerzas productivas y la extensión de la interacción libre de dominio, el aprendizaje teórico del aprendizaje práctico, el sistema y el mundo de vida y entre la integración sistémica y la integración social y e) en el plano sociológico distingue entre los subsistemas de acción racional teleológica y el marco institucional.

### c) Pragmática Universal

Si como hemos dicho, la estructura social es producto de lo que en las relaciones comunicativas se efectúa, no resulta extraño, entonces, el interés de Habermas por fundamentar una teoría de la sociedad planteada en términos de teoría de la comunicación. Las personas, sus manifestaciones y sus instituciones son fenómenos estructurados en términos de "sentido". Este es un concepto sociológico básico con el cual es posible distinguir entre acción y comportamiento, y, por consiguiente, con el que es posible delimitar el ámbito objetual de la Teoría Social. El análisis social se interesa únicamente por la elucidación de la acción intencional pues sólo un contexto de acción intencional es un contexto de normas sociales. Habermas se basa en la idea de que la práctica social es una práctica reglamentada y las reglas tienen un "sentido", es decir, "pretenden validez", y, por lo tanto, pueden aceptarse o rechazarse. Mientras que un comportamiento sólo implica la responsabilidad de un movimiento, una acción, además, está dirigida por normas o se orienta por reglas. Las reglas rigen en virtud de un significado intersubjetivamente reconocido. A este significado se refiere Habermas con el término sentido. En virtud de que un sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica (aún cuando el sentido sea expresado extraverbalmente puede en principio y aproximativamente reproducirse con palabras) la comunicación la entiende Habermas específicamente

como comunicación lingüística. El lenguaje, entonces, se vuelve nota constitutiva del ámbito objetual de la Ciencia Social cuando se admite el sentido como concepto sociológico básico, es decir, cuando se admite que las reglas que subyacen a la práctica social pueden aceptarse o rechazarse. En virtud de esta pretensión de validez de las reglas puede Habermas vislumbrar la posibilidad de fundamentar la práctica social en una aceptación o rechazo conciente y racional de los hombres de las reglas conforme a las cuales construyen sus relaciones sociales. En otras palabras, podemos decir que Habermas intenta establecer las condiciones de posibilidad del entendimiento racional entre los hombres, de manera semejante a como Kant establecía las condiciones de posibilidad de la experiencia.

"Al igual que la filosofía trascendental de Kant, la pragmática universal se propone develar condiciones de posibilidad, pero el foco de la atención se desplaza de la posibilidad de tener experiencia de los objetos a la posibilidad de llegar a un acuerdo en la comunicación en el lenguaje ordinario".(75)

Una teoría de la sociedad planteada en términos de comunicación daría cuenta de la generación de las situaciones en que hablamos y actuamos unos con otros, es decir, de la intersubjetividad del entendimiento posible.<sup>76</sup> Precedentes de una teoría como ésta los encuentra Habermas en la psicología social de G. H. Mead y en la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. En ambos programas la generación de relaciones intersubjetivas tiene por supuesto sistemas de reglas abstractos, por ello, indica Habermas, aquí ya está prefigurada

la idea de una pragmática universal. A diferencia de las teorías de la constitución que atribuyen el proceso de generación a las operaciones de un sujeto, las teorías planteadas en términos de comunicación parten de la relación intersubjetiva. Habermas comparte con aquellas teorías el interés por aprehender el proceso de la vida social en conjunto y no fragmentos de la realidad, sin embargo, considera como una limitante en ese modelo el que no muestre un camino por el que se pueda salir del estuche monádico de las operaciones del sujeto, aún cuando se trate de un sujeto genérico, como sucede en los programas de Hegel, Marx o la Teoría dialéctica de la sociedad representada por los integrantes de la Escuela de Frankfurt. En estas teorías la conciencia privada entra en contacto con otras conciencias sólo a posteriori, es decir, tratan de deducir la relación intersubjetiva de las operaciones de la conciencia monádica. Por el contrario, las teorías de la comunicación parten de inmediato de la relación intersubjetiva; por ejemplo, conceptos como regla (Wittgenstein) o rol (Mead) tienen de antemano que introducirse por referencia a una relación entre sujetos.

El paso desde la filosofía de la conciencia o filosofía del sujeto a la filosofía de la intersubjetividad constituye lo que se ha denominado como el giro lingüístico de Habermas. Hemos ya indicado las razones por las cuales Habermas considera que la teoría de Marx no desarrolla el plano de la intersubjetividad. Recordemos tan sólo que el paradigma de la producción le resulta a Habermas insuficiente para dar cuenta del plano

intersubjetivo, pues, en su opinión, bajo el concepto de producción sólo es posible atender a la relación del hombre con los objetos y no a las relaciones que entre los hombres se entablan. De ahí que para el enfoque de la teoría de la comunicación, la teoría de Marx sea comparada o posea el mismo status que la teoría kantiana o husserliana, fundamentadas en la conciencia de un yo trascendental.

Por otra parte, Habermas muestra cómo en las lecciones de Jena, Hegel desarrolla una dialéctica de la intersubjetividad, que es abandonada después en el marco de la dialéctica del espíritu absoluto, instalándose con ello en el punto de vista de la filosofía del sujeto.

En efecto, en la búsqueda de la superación de la cosa en sí kantiana, que había desembocado en una especie de agnosticismo, Hegel plantea la dialéctica del yo y del otro en el marco de la intersubjetividad del espíritu en el que el yo comunica con otro yo como con un otro.

El sujeto, el yo se forma sólo a partir de la relación con otro yo. "La conciencia existe como el medio en el que los sujetos se encuentran, pero de modo que, sin encontrarse, esos sujetos no podrían existir como sujetos".<sup>77</sup> El yo puede entenderse bajo la categoría de lo general, pero, también, y al mismo tiempo, bajo la categoría de lo particular. El yo, como autoconciencia, es un yo abstracto, general; por medio de esta categoría está definido como individuo cualquiera que pueda decirse yo a sí mismo, pero, por otra parte, al decirse yo a sí

mismo, se afirma a sí mismo como algo único e individual. "La identidad del yo se refiere, pues, no sólo a aquella unidad abstracta de la autoconciencia en general, sino al mismo tiempo a la categoría de la particularidad".<sup>78</sup> Por eso Hegel entiende el yo como identidad de lo universal y lo particular. El espíritu es el desarrollo dialéctico de esta unidad. El espíritu vincula la identidad del yo con un otro yo que no es idéntico a él.

El proceso de individuación sólo puede ser entendido como un proceso de socialización. Esta no es la inserción en la sociedad de un individuo ya dado, sino el proceso que da como resultado el ser individuado.

Sin embargo, la dialéctica de la intersubjetividad, expuesta por Hegel en las lecciones de Jena, es abandonada y replanteada en el marco de la dialéctica del espíritu absoluto, que supone la identidad absoluta del espíritu, del sujeto, consigo mismo. Ya en las lecciones de Jena se esboza este tránsito.

"...el espíritu tiene en la naturaleza su completa objetividad externa y encuentra por ello su identidad en la cancelación de esa exteriorización. El espíritu es así lo absolutamente primero de la naturaleza..."(79)

La relación y la unidad entre el espíritu y la naturaleza no es una relación entre oponentes iguales e irreductibles, sino más bien una dialéctica del espíritu absoluto con su propia exteriorización; no hay un verdadero diálogo y lucha por el reconocimiento.

Así, la relación del espíritu absoluto con la naturaleza no puede ser pensada bajo el modelo de la intersubjetividad. La dialéctica del espíritu es construida, ahora, desde la perspectiva de la autorreflexión de la conciencia.

De otro lado, la filosofía de Adorno y Horkheimer representa, bajo la óptica habermasiana, otro intento fallido por superar la filosofía del sujeto. La crítica de la razón instrumental permanece aún prisionera de sus propios criterios. En efecto, para Horkheimer y Adorno la razón instrumental se define por la relación que el sujeto, a través de la representación y de la producción, guarda con el objeto. Esta relación determina también la relación del sujeto, como sujeto social, con la naturaleza. La estructura de dominación y explotación de la naturaleza se repite en la sociedad tanto en las relaciones entre las personas como en la relación psíquica del individuo consigo mismo. La razón instrumental es una razón subjetiva en la medida en que expresa las relaciones entre el sujeto y objeto desde el punto de vista del sujeto cognoscente y agente, pero no desde la perspectiva del objeto percibido y manipulado. Pero, la instrumentalización de la sociedad y de sus miembros destruye algo que no puede ser precisado por Adorno y Horkheimer. A través del concepto de cosificación Lukács podía instalarse en la perspectiva del objeto manipulado y señalar los principios de su posible emancipación. Adorno y Horkheimer al no poder contar, como Lukács, con la acción del proletariado, sólo evocan la solidaridad social, pero sin poder explicar qué es lo

que la instrumentalización destruye.<sup>80</sup>

La crítica de la razón instrumental denuncia la destrucción de algo, pero al permanecer prisionera de la filosofía del sujeto no puede explicar qué sea. Es necesario por ello un cambio de paradigma, un tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía de la comunicación. El fenómeno que hay que explicar no es ya el conocimiento y manipulación de la naturaleza, como lo hacía la Escuela de Frankfurt sino la intersubjetividad del entendimiento. Lo que queda destruido por la razón instrumental y que no pueden explicar Adorno y Horkheimer es, como señala Grondin, la comunicación.

"Si la teoría crítica debe contar con un modelo crítico, del cual también pueda dar razón -tarea que sintetiza el proyecto de una teoría de la actividad comunicativa- debe ser capaz de decir en nombre de quién se maneja la crítica de la cosificación, ¿qué es lo que se encuentra destrozado en el hombre a través de la reificación? Habermas es de la opinión de que son las relaciones comunicativas entre los hombres..."(81)

El enfrentamiento cognoscitivo-instrumental con la naturaleza es sólo un momento de la razón. Una teoría de la comunicación mostrará la relación que guardan entre sí el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo;<sup>82</sup> es decir, la relación entre los distintos momentos de la razón. Esta teoría está ya prefigurada en los planteamientos de G. H. Mead y Wittgenstein. Ambos atacan el modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia al renunciar a un acceso directo a los fenómenos de conciencia y reemplazan el saber-se intuitivo o la reflexión por la comprobación intersubjetiva a través del análisis de las expresiones lingüísticas o del comportamiento.<sup>83</sup>

Aún cuando ambas teorías se han desarrollado independientemente, muestran convergencias entre el análisis del lenguaje y la psicología social.

En efecto, Mead analiza la constitución de los fenómenos de conciencia a partir de las estructuras de la interacción mediada por el lenguaje. El lenguaje es determinante para la organización de la sociedad. El tránsito del lenguaje gestual al lenguaje simbólico da lugar a una organización social completamente diferente. El modelo del que parte Mead es la interacción en la que por lo menos dos organismos reaccionan el uno al otro. El sentido, es decir, el significado, al que ya habíamos hecho referencia, de una acción social no es un fenómeno de conciencia en el sentido en que no es algo que permanezca interno, sino que al estar objetivado en expresiones simbólicas resulta accesible a todos.

Mead considera tres etapas en el proceso evolutivo del lenguaje: el lenguaje de gestos, el lenguaje de señales y el habla. El tránsito del lenguaje gestual al lenguaje de señales indica un proceso de hominización. En la interacción mediada por gestos da inicio ya un proceso de semantización. El significado de un gesto se forma a partir de una triple relación entre el gesto de un primer organismo, la acción a ese gesto y la reacción de un segundo organismo. Pero esta interpretación del significado sólo vale para cada uno de los participantes. La simbolización es el proceso en el que el significado se transforma en un significado idéntico para todos los

participantes. La interacción, mediada por gestos da paso a la mediada simbólicamente cuando se efectúa este proceso de simbolización y, cuando la relación estímulo-reacción-estímulo es reemplazada por la relación interpersonal entre hablante y destinatario en donde el uno se relaciona con el otro y el otro con el uno con intención comunicativa. Este tránsito lleva a un cambio en la estructura de la sociedad, pues supone una dimensión muy compleja de interacción. Sin embargo, Mead instala el surgimiento de la identidad del significado en el desarrollo de la adopción de la actitud del otro, es decir, un primer organismo al emitir su gesto, lo interpreta, es decir, le da un significado determinado por la reacción que espera del otro. Habermas considera insuficiente esta explicación pues únicamente da cuenta de la coincidencia en la interpretación del significado, pero no da cuenta de la génesis de su identidad. En su opinión sólo la validez intersubjetiva de una regla puede establecer la identidad del significado. Así, el tránsito desde la interacción mediada por gestos a la interacción a través de los símbolos marca también la formación de la práctica social como una práctica dirigida por reglas. Habermas acude al concepto de regla formulado en la filosofía de Wittgenstein. Habermas está pensando en la segunda obra de este autor, las Investigaciones Filosóficas. En su primera obra, el Tractatus, Wittgenstein intenta poner los límites del lenguaje revelando su estructura lógica universal, subyacente y oculta en el discurso cotidiano. Esta forma lógica oculta reflejaba la estructura del

mundo.<sup>84</sup> La idea de una lógica universal que refleja la estructura del mundo proporcionaba un fundamento al programa de una ciencia unificada: una proposición tiene sentido si se ajusta a la sintaxis lógica del lenguaje. De ahí que Wittgenstein se convirtiera en una fuente principal del positivismo lógico. Pero en las Investigaciones Filosóficas Wittgenstein rechaza esta apreciación y la sustituye por un análisis de los juegos de lenguaje, en donde éste no es ya una esencia lógica rígida cuya relación con el mundo sea primaria y primordialmente del orden de lo teórico; Wittgenstein señala el carácter eminentemente práctico e interactivo del lenguaje. Es justamente esta idea la que interesa especialmente a Habermas.

Una proposición tiene sentido si se ajusta a un complejo de reglas gramaticales. El lenguaje es como un juego: un jugador para poder hacer una determinada jugada ha de entender las reglas conforme a las cuales es permitida o tiene sentido esa jugada. El hablante (jugador) emite una oración (jugada) y su emisión es comprendida por el resto de los jugadores porque participan todos en una práctica de vida común, sustentada en el consenso de las reglas del juego. En cada jugada se evidencia el entendimiento de las reglas específicas que le confieren sentido, de ahí que las reglas gramaticales, a las que compara Wittgenstein con las reglas de un juego, se repiten a la manera de estereotipos. Los jugadores pueden ejecutar, espontánea y creativamente, múltiples y diferentes jugadas, pero siempre lo hacen con apego a las reglas del juego. Por supuesto, no es

necesario que los jugadores sean capaces de explicar las reglas, pues no es necesario conocer la gramática para poder hablar, sino más bien es necesario que "entiendan" las reglas:

"Un jugador, que entiende las reglas, es decir, que sabe hacer jugadas, no tiene por qué ser capaz de describir también las reglas. Lo específico de una regla se expresa más que en una descripción, en la competencia de aquel que la domina (...). Entender un juego significa dominar una técnica. Y en este 'dominar' se expresa la espontaneidad con que uno puede aplicar por su cuenta una regla aprendida, y con ello también la creatividad de la generación de nuevos casos y de nuevos ejemplos que pueden considerarse cumplimiento de la regla".(85)

La teoría de los juegos resalta el carácter interactivo, consensual y recíproco del lenguaje, sin embargo, Habermas está más interesado en la competencia comunicativa de los hablantes que en su competencia lingüística. Más que en las reglas de la gramática de una lengua está interesado en las reglas conforme a las cuales se generan situaciones de entendimiento posible (o, como varemos, las reglas conforme a las cuales "situamos" oraciones). Le interesa, pues, el aspecto pragmático, esto es, comunicativo del lenguaje. Como señala McCarthy,

"La competencia del hablante ideal, argumenta Habermas, no sólo incluye la capacidad de producir y entender oraciones gramaticales sino también la capacidad de establecer y entender esos modos de comunicación y conexiones con el mundo externo, mediante los que resulta posible el habla en el lenguaje ordinario".(86)

Habermas encuentra limitada la teoría del juego, en especial señala la circunstancia de que los juegos permanecen externos a los sujetos que juegan. El sujeto no se forma ni se modifica cuando juega. Por el contrario, el lenguaje es

consustancial a la estructura de la personalidad de los sujetos hablantes. Además, los juegos permanecen iguales, pueden cambiar las reglas, pero entonces, simplemente se está jugando otro juego mientras que el lenguaje cambia con el desarrollo de la cultura. El proceso de socialización que tiene como resultado el individuo, como vimos a propósito de la discusión de Hegel, es un proceso que se efectúa en el medio del lenguaje. Ambos procesos, tradición cultural y socialización al cambiar, transforman también, la gramática de los juegos de lenguaje. Característica importante también en el lenguaje es que está referido a algo en el mundo en contraste con los juegos en donde fuera de su contexto un jugada no significa nada, esto es, en un juego no se puede hacer nada que no pertenezca al juego mismo. En cambio, cuando hablamos lo hacemos sobre algo que no es el lenguaje mismo. En suma, aún cuando Wittgenstein haya puntualizado la diferencia entre lo arbitrario de un juego y la irreversibilidad del lenguaje que se adquiere en la cultura, y, en ese sentido, haya reconocido que el lenguaje no es meramente un juego sino algo que hay que tomar en serio pues interviene en la vida,<sup>87</sup> sin embargo, no da razón sistemática de la unión que hay entre el lenguaje y los hablantes, unión que, en opinión de Habermas, es más íntima y estrecha de la que puede establecerse entre el juego y los jugadores. Es decir, Wittgenstein no profundiza en la dimensión de la relación intersubjetiva (los modos de comunicación) entre hablantes, así como tampoco da cuenta de la relación entre la experiencia y el lenguaje (la

dimensión de las conexiones con el mundo exterior o su uso cognoscitivo) pues un juego permanece externo e independiente de aquella (la experiencia), y en este sentido la antecede; por el contrario, para Habermas, es también importante atender a esa relación, pues, como dijimos, en el lenguaje nos referimos a algo en el mundo que no es el lenguaje mismo.

Los modos de comunicación y las conexiones con el mundo externo tienen que ver con la doble constitución de los objetos de la experiencia. Así, el uso comunicativo del lenguaje indica que se establece una relación interpersonal; mientras que cuando usamos el lenguaje cognoscitivamente nos orientamos según la óptica de la acción instrumental. El objetivo de la pragmática universal es la reconstrucción de estos dos niveles.<sup>88</sup>

Una vez recuperado lo que la teoría del juego aporta, Habermas acude a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle la cual toma como punto de partida de su propia teoría de la competencia comunicativa.<sup>89</sup>

Siguiendo a Searle, Habermas introduce el acto de habla como unidad elemental de la comunicación. Con el concepto de acto de habla Habermas quiere dar cuenta del doble aspecto, pragmático y gramático, de toda comunicación. Con esta orientación distingue en el acto de habla entre un sentido lingüístico y un sentido institucional en el que la expresión lingüística es "situada". El ejemplo de Habermas lo ilustra: la oración "Te prometo que vendré mañana"; en un sentido lingüístico expreso una promesa, en un sentido institucional

hago una promesa. Este último es el plano que interesa desarrollar a Habermas en la pragmática universal<sup>90</sup> quedando con ello diferenciada su empresa de la lingüística, la cual se limita a las expresiones no tomando en consideración las situaciones en que son emitidas.

De modo que la tarea de la pragmática universal es la reconstrucción del sistema de reglas conforme a las que los hablantes sitúan las oraciones; siguiendo el ejemplo, las reglas conforme a las cuales hago una promesa. Pero se trata de una pragmática que hace abstracción de elementos contextuales específicos. Su propósito no es la investigación, como en la psicolingüística o la sociolingüística, de las condiciones empíricas de la comunicación efectiva,<sup>91</sup> su objeto, más bien, son las expresiones efectuadas en "situaciones en general".

El fenómeno clave que debe explicar la pragmática universal es la reflexividad de los lenguajes, es decir, la mediación entre las dos dimensiones del lenguaje (la relación intersubjetiva y las conexiones con el mundo exterior). Cuando hago una promesa entablo un tipo de relación con el otro sujeto al que hago la promesa, y, al mismo tiempo, le comunico algo, el contenido de la promesa (un estado de cosas). Así, puede verse el acto de habla como compuesto por dos partes u oraciones. En el ejemplo, la oración principal "Te prometo" se emplea para establecer la relación intersubjetiva entre hablante y oyente, este componente es denominado la oración realizativa; mientras que la oración subordinada "vendré mañana" comunica objetos o

estados de cosas; aquí, se hace un uso cognoscitivo del lenguaje, mientras que en la oración principal o realizativa se hace un uso comunicativo. La reflexividad del lenguaje consiste en que ambos usos remiten el uno al otro. Cuando usamos cognoscitivamente el lenguaje la relación interpersonal entre hablante y oyente sirve al entendimiento sobre objetos, el plano de la comunicación, entonces, sirve de medio. De otro lado, cuando hacemos un uso comunicativo el entendimiento acerca de objetos sirve al establecimiento de una relación interpersonal, aquí el plano de la comunicación es la meta.

Al ejecutar actos de habla entablamos relaciones intersubjetivas mediatizadas por la dimensión cognoscitiva sin la cual carecería de contenido. Esta es la dirección de la reflexividad del lenguaje que más interesa a Habermas. Para que nos podamos entender necesitamos movernos simultáneamente en los dos niveles.<sup>92</sup> Ahora bien, con cada acto de habla que emitimos anunciamos pretensiones de validez relacionadas directamente con estos dos niveles. Estas pretensiones tienen el status de hechos sociales pues en ellas fundamos nuestras relaciones interpersonales, aún cuando en la mayoría de los casos no las anunciamos explícitamente. Habermas distingue cuatro pretensiones de validez: un hablante pretende que el estado de cosas manifestado en sus afirmaciones existe (verdad), pero también pretende que lo que expresa corresponde a sus intenciones (veracidad), a la vez que pretende que lo expresado es legítimo (rectitud); la pretensión de verdad tiene que ver

con el uso cognoscitivo del lenguaje mientras que las dos últimas se relacionan con su uso comunicativo; por último el hablante asocia con cada acto de habla la pretensión de que su expresión se entienda (inteligibilidad). Esta última aún cuando no sea relacionada con los dos usos del lenguaje, cumple una función importante ya que sin ella no sería posible, de entrada, el entendimiento.

Un juego de lenguaje consiste en el intercambio de actos de habla. Cuando un juego de lenguaje funciona se ve acompañado (como lo señalaba Wittgenstein) de un consenso de fondo, que no es más que el reconocimiento recíproco (siguiendo a Mead) de las cuatro pretensiones de validez.

La comunicación transcurre sin perturbaciones si los sujetos no problematizan las pretensiones de validez, cuando esto ocurre el consenso de fondo se ve conmovido o puesto en cuestión dando lugar a una elaboración discursiva de las pretensiones problematizadas (componente normal de la práctica comunicativa). El discurso tiene por finalidad la búsqueda cooperativa de la verdad. Exceptuada la veracidad (no se pueden verificar las intenciones del sujeto por el discurso, sólo sus acciones dirán si es veraz) todas las demás pretensiones admiten una elaboración discursiva. En realidad Habermas excluye también la inteligibilidad, pues aunque sea susceptible de un discurso que responda a preguntas del tipo ¿qué quieres decir con eso?, se trata más bien de una condición de la comunicación que antecede al discurso. La problematización de la pretensión

"verdad" da origen a un discurso teórico mientras que de la problematización de la pretensión "rectitud" se llega a un discurso práctico. La posibilidad de una práctica social racional (esto es una práctica en la que los hombres dirijan su acción orientados por reglas que hayan sido elaboradas, reconocidas y aceptadas racionalmente) descansa en la posibilidad de que las perturbaciones en la comunicación se prosigan en el nivel del discurso en donde las pretensiones de validez son tematizadas y problematizadas.

Si las pretensiones de validez problematizadas no son desempeñadas (no se elevan al nivel del discurso) y el desacuerdo es de carácter fundamental, se abre la posibilidad de la utilización de la fuerza.

La racionalidad del hombre consiste en su capacidad para resolver discursivamente sus diferencias sin apelar a otra fuerza que no sea la del mejor argumento, la coacción sin coacciones. Sólo a través de la racionalidad del consenso alcanzado discursivamente podemos llegar a un entendimiento real.

Ahora bien, suponiendo que hemos podido resolver las diferencias discursivamente, con argumentos, y hemos llegado a un acuerdo, a un consenso ¿qué nos garantiza que nuestro consenso sea racional? La tesis de Habermas es que suponemos o anticipamos una situación ideal de habla, así, todo consenso que haya sido alcanzado bajo las condiciones de la situación ideal de habla es un consenso racional. La situación ideal de habla

consiste en una comunicación no perturbada por factores externos o por coacciones de la propia estructura de la comunicación. La garantía del consenso racional estriba en que se haya alcanzado sin coacciones de ningún tipo, excepto la del mejor argumento. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Sólo en una situación ideal de habla se impone la fuerza del mejor argumento a través del discurso. Pero si la situación ideal de habla es la garantía del consenso racional ¿cuál es la garantía o condición de aquella? El desempeño libre de los discursos tiene por condición la acción comunicativa pura, la cual a su vez presupone la distribución simétrica de las oportunidades para emplear los actos de habla. La situación ideal de habla supone, pues, la situación ideal de acción, una forma de práctica social en que las cuestiones relevantes que a todos atañe sean tratadas conforme a la máxima de proceder a un discurso o discusión que arroje el resultado de un consenso racional. El argumento de Habermas no puede evitar caer en una circularidad: la condición de la práctica social reglamentada racionalmente es una situación ideal de habla y la condición de ésta es una práctica social reglamentada racionalmente.

A nuestro modo de ver, no es en el contexto de su argumentación sobre la pragmática universal donde habría que buscar las directrices para romper el círculo. En realidad, la intención de Habermas aquí, es sólo constatar o reconstruir un hecho que, en su consideración, es de suma importancia: podemos aspirar con justo derecho, a una organización racional de la

sociedad, porque la estructura misma de nuestra existencia, en tanto que seres hablantes, contiene un fundamento racional. Aún cuando mentimos pretendemos que decimos verdad, queremos hacer pasar nuestra mentira, a otros o a nosotros mismos, conciente o inconcientemente, como una verdad, en esta pretensión radica la posibilidad de que otros repliquen a lo que decimos. Las cuatro pretensiones de validez convergen en una sola: la racionalidad.

Con la constatación de este hecho es puesta a la vez, una vertiente de la problemática de la filosofía de Habermas que se manifiesta más como un telón de fondo que como un protagonista: ¿por qué la irracionalidad?, esto es, ¿por qué, si en nuestra estructura misma nos es dada la racionalidad, ocurre lo contrario? En la pragmática universal se plantea en los siguientes términos: ¿por qué las pretensiones de validez no son problematizadas sino aceptadas ingenuamente?, ¿por qué se produce y estabiliza la convicción de que no se requiere una prueba discursiva de las pretensiones de validez? Cuestiones todas que pueden sintetizarse en una sola: ¿cómo es posible que surja y se establezca la falsa conciencia de lo real, la ideología? En efecto, la ideología es, para Habermas, la situación en la que se impone o se acepta, sin pasar por una prueba discursiva, una pretensión de validez como válida sin serlo, con la finalidad de mantener un estado de coerción.<sup>93</sup> Pero, como decíamos, estas interrogantes no son constitutivas de la problemática filosófica central de Habermas. Nuestro autor está más interesado en establecer las condiciones de la

racionalidad. Con la idea de la pragmática universal queda claro para Habermas que se trata de las condiciones formales de posibilidad del entendimiento racional. Pero, al igual que el formalismo kantiano, el de Habermas requiere su contraparte material. El concepto de razón que la pragmática universal reconstruye no sólo es formal sino ahistórico. Si hemos de preguntar, con Gabriel Vargas Lozano<sup>94</sup> por las condiciones históricas, sociales, políticas y culturales para acceder a una situación ideal de habla y salir, así, de la circularidad del pensamiento habermasiano tendríamos que salir del ámbito de la pragmática universal e incluso de la filosofía, pues para Habermas el objetivo de ésta no rebasa el análisis formal de las condiciones de racionalidad, no puede, en este sentido, aspirar a una teoría de la Historia, de la Sociedad o de la Naturaleza.<sup>95</sup>

Con la teoría de la acción comunicativa Habermas propone poner en contacto la filosofía y la teoría social. Esta colaboración pondrá de relieve en el desarrollo de las sociedades el decurso de la idea de razón. De manera especial, la teoría de la evolución social muestra el momento histórico en que el discurso se hace presente en el trato social; la racionalidad, con ser un componente de la especie humana en general como lo muestra la pragmática universal, tiene su mayor despliegue en el mundo moderno. Pero estas consideraciones pertenecen a la segunda parte de nuestra exposición.

## SEGUNDA PARTE

### II. EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGIA

El objetivo de nuestra exposición, hasta el momento, era estudiar el marco conceptual y metodológico en cuyas coordenadas se sitúa la problemática de las formas ideológicas de la conciencia en Habermas. En esta segunda parte, el objetivo es explicar y precisar, en primer lugar (capítulo 1), la categorización de la ideología, esto es, analizar su concepto, función y contextualización histórica y, en segundo lugar (capítulo 2), analizar un caso específico de ideología, la conciencia tecnocrática o cientificista a la que aludimos en el apartado sobre el trabajo y la interacción.

Habermas fundamenta su concepción de las ideologías en la transferencia de algunos puntos de vista del psicoanálisis, la teoría marxista y la psicología genética. Veremos a continuación el concepto de ideología obtenido en estos ámbitos, estudiando cada uno de ellos por separado y en ese orden.

## 1. LA CATEGORIZACION DE LA IDEOLOGIA

### a) La ideología como distorsión sistemática de la comunicación

Para Habermas el psicoanálisis es el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión. La interpretación psicoanalítica puede entenderse como una hermenéutica ampliada o profunda. La hermenéutica interpreta textos que pueden estar eventualmente alterados por mutilaciones o algún otro tipo de deformación. El psicoanálisis también interpreta textos, pero las deformaciones que en ellos encuentra tienen una función sistemática. Las mutilaciones y alteraciones tienen un sentido; un texto alterado se comprende si se aclara el sentido de la alteración. La técnica de la interpretación de los sueños, método fundacional del psicoanálisis, va más allá del arte de la hermenéutica en la medida en que aprehende, a un mismo tiempo, el sentido de un texto eventualmente deformado y el sentido de la deformación misma. Por otro lado, el texto distorsionado resulta de un contexto biográfico que se ha convertido en inaccesible para el sujeto. La interpretación psicoanalítica se ocupa de los contextos simbólicos en los cuales un sujeto se engaña sobre sí mismo. En el sueño se revela un contenido manifiesto por un lado, y por otro, un contenido latente extraño al autor mismo, y sin embargo, perteneciente a

él. El análisis debe indagar más allá del contenido manifiesto del sueño para aprehender el pensamiento latente expresado en él. La "hermenéutica de lo profundo" reconstruye lo que Freud denominó el "trabajo del sueño". El mecanismo clave para comprenderlo es la resistencia que el sujeto opone a la labor interpretativa del terapeuta, pues el sueño mismo es el resultado de un tipo particular de resistencia. Podemos sintetizar el trabajo del sueño de la siguiente manera: en el individuo existen dos fuerzas, una quiere expresar algo (un deseo), la otra se resiste a consentir tal expresión; la oposición de fuerzas se resuelve en una transacción: la instancia comunicativa pudo decir lo que quería; pero no como quería, sino en una forma mitigada, deformada e irreconocible. El sueño manifiesto es una síntesis de la condensación de la pugna de las dos fuerzas. Puede percibirse, entonces, en el sueño tres estratos. El estrato profundo que consiste en las representaciones que expresan el contenido latente que no es otra cosa que los deseos inconscientes del sujeto y son los auténticos símbolos del sueño; el estrato siguiente apunta a lo que no ha sido eliminado por la elaboración del estrato superior en el cual se substraen al sueño su apariencia de absurdidad e incoherencia. El estrato superior es la cara frontal del sueño, representa un segundo tiempo en su trabajo que es efecto de la censura. La elaboración secundaria surge cuando el sujeto durmiente se aproxima al estado de vigilia y también cuando narra su sueño, su función es cubrir las lagunas, efectuar una

recomposición parcial o total de sus elementos, mediante selección y añadiduras. En este sentido, la elaboración secundaria puede relacionarse con la racionalización.

Inicialmente el conflicto entre las fuerzas contrapuestas en el individuo era un conflicto entre éste y el entorno social, tenía, pues, un carácter externo. El sujeto lo interioriza volviéndolo una constante psíquica. El individuo queda conflictuado por una instancia represiva formada a partir de la internalización de la represión social y sus motivos que se han vuelto inconscientes.

"Tales conflictos, inicialmente externos se convierten en el interior del psiquismo, (...) en un conflicto permanente entre una instancia defensiva que representa a la represión social y los motivos de acción no realizables. La vía psíquicamente más eficaz para neutralizar las pensiones no deseadas es la de excluir de la comunicación pública las interpretaciones ligadas a ellas; o sea, la represión".(96)

Tanto la instancia social, primero, como la instancia consciente del yo, después, recurren a la represión para impedir la expresión de los motivos inconscientes del sujeto; ponen fuera de la interacción comunicativa del lenguaje los auténticos símbolos del sueño de que habla Freud. Los símbolos excluidos o escindidos se quedan sin lenguaje. En el sueño, como dijimos, encuentran de alguna manera una forma de expresión al asociarse con los símbolos admitidos, pero el compromiso al que se someten los deforma. El lenguaje del sueño es un lenguaje desgramaticalizado, no está ordenado según reglas sintácticas. Las conexiones son establecidas mediante mecanismos como la

condensación, el desplazamiento (mecanismo en el cual los elementos más importantes del contenido latente se representan por detalles mínimos y a menudo indiferentes) o la omisión. Es de señalar que estos procesos no sólo forman parte de las deformaciones a que se ve reducido el deseo humano; la condensación, por ejemplo, es ya una característica del pensamiento inconsciente. La condensación se produce cuando un tema o persona está presente varias veces en distintos pensamientos del sueño o bien cuando diversos temas o personas pueden reunirse en una unidad (por ejemplo, en un personaje compuesto). El deseo inconsciente queda sometido desde un principio a la condensación. El sueño cuando actúa por condensación no sólo lo hace para eludir la censura. Ahora bien, en la medida en que la condensación dificulta la lectura del relato manifiesto puede entenderse como un producto de la censura, cuyo resultado es la desgramaticalización del lenguaje del sueño. Este es el aspecto que Habermas toma en cuenta.

Freud transfiere las determinaciones que ha obtenido del texto del sueño a fenómenos de la vida de vigilia cuya simbología está deformada de manera similar a la lengua desgramaticalizada del sueño. Los síndromes de la neurosis obsesiva y las fobias, por ejemplo, son casos patológicos límite de una escala de comportamientos fallidos.

Un comportamiento fallido es una desviación del modelo del juego lingüístico de la actividad comunicativa en la que coinciden los motivos de acción y las intenciones expresadas por

el lenguaje. Como puede observarse Habermas aplica en la exégesis de Freud la teoría de la acción comunicativa, en especial, involucra en la definición del comportamiento fallido la pretensión de veracidad.<sup>97</sup> En efecto, en la acción comunicativa pura, lo expresado en el lenguaje coincide con las intenciones del sujeto. Como hemos visto, el modelo de la acción comunicativa pura tiene lugar cuando se realiza una situación ideal de habla, la cual sólo puede encontrar aplicación general en las condiciones de una sociedad no represiva. Por lo que las desviaciones del modelo son el caso normal en todas las condiciones sociales conocidas.<sup>98</sup>

Los símbolos que representan las necesidades reprimidas son excluidos de la comunicación. El sujeto del psicoanálisis queda incomunicado consigo mismo. Los complejos simbólicos que produce conscientemente no corresponden a la totalidad de su identidad, por el contrario, al producirlos el yo se engaña a sí mismo. Esta es la situación que marca la diferencia entre el psicoanálisis y las ciencias del espíritu. Un traductor o intérprete, por ejemplo, establece un puente de comunicación entre dos interlocutores de lengua distinta. Por el contrario, el sujeto del psicoanálisis, afectado en su psiquismo, no está incomunicado con los demás individuos; su conversación o su comportamiento con ellos no resultan perturbados. De hecho, el neurótico se preocupa por el mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión cotidiana y se comporta según las expectativas sancionadas. Sin embargo, por la

comunicación sin alteraciones con otros el paciente paga el precio de la perturbación de la comunicación en él mismo. El analista media no entre interlocutores de lenguas diferentes, sino que enseña a un mismo e idéntico sujeto a comprender su propio lenguaje. De ahí la importancia de la autorreflexión. El paciente aprende a traducir los símbolos de un discurso deformado en símbolos de un discurso que restablezca la comunicación entre sus propias fuerzas e instancias. Esta traducción abre al recuerdo las fases importantes de su propia biografía y hace que el sujeto adquiera conciencia de su proceso de formación. El contenido latente del sueño revela que las escenas conflictivas de la infancia tienden a repetirse. Corresponde, entonces, al análisis del sueño la tarea de levantar el velo de la amnesia que recubre los primeros años del paciente y llevar al recuerdo consciente las manifestaciones de la vida sexual de la primera infancia. La permanencia de la ignorancia del sujeto de su propio proceso de formación depende de las resistencias que oponga a la interpretación. La resistencia es la fuerza que bloquea la comunicación libre y pública de los contenidos reprimidos. La experiencia de la resistencia es el punto de partida del psicoanálisis. En Habermas se convierte en el modelo de la ideología. Como observa Ricoeur, la ideología es un sistema de resistencias; la ideología se resiste a reconocer dónde estamos y quiénes somos.<sup>99</sup> En la vida del sujeto del psicoanálisis la experiencia de la resistencia se efectúa no sólo en el plano consciente de

la terapia, cuando el paciente se opone defensivamente a la interpretación del terapeuta, sino también, como hemos señalado, en el trabajo del sueño, en la escisión o negación de los símbolos de los deseos inconscientes a través de mecanismos como la condensación, el desplazamiento o la elaboración secundaria.

El analista reconstruye lo olvidado a través del texto deformado del paciente. Este, por su parte, recuerda estimulado por la reconstrucción hipotética del médico. Al comienzo de la terapia el saber del médico es distinto del saber del paciente que se resiste. La reconstrucción del analista es un saber para él hasta que se convierte en ilustración, en un saber para la conciencia del paciente.

El objetivo en ambos es recobrar la totalidad del sujeto representada, para Habermas, por el modelo de la actividad comunicativa pura. La totalidad está rota por la escisión de los símbolos. Si el modelo de la actividad comunicativa pura fuese efectivo se lograría la transparencia de la biografía recordada.<sup>100</sup> Por supuesto, Habermas tiene presente que el recuerdo y, por lo tanto, la supresión de la ignorancia no conlleva de manera directa la cura, pues la ignorancia del proceso de formación tiene a la base actitudes afectivas que pueden modificarse sólo mediante un proceso de autorreflexión que vaya más allá del conocimiento. Esta es la razón por la cual el psicoanálisis al aplicar el método de la autorreflexión incluye dos momentos por igual: el aspecto cognoscitivo y el motivacional-afectivo.

Restablecer la actividad comunicativa pura significa la destrucción de las distorsiones. En la filosofía de Habermas cabe pensar no en la lucha sino en la crítica y la destrucción de las ideologías.

b) La ideología como conciencia legitimadora del dominio político

Siguiendo a sus maestros de la Escuela de Frankfurt Habermas piensa en la conveniencia de integrar el psicoanálisis en el marco de la teoría marxista. Habermas transfiere el modelo de la distorsión sistemática de la comunicación en el individuo a las relaciones entre varios individuos o grupos sociales. La ideología, en este plano, presenta tres de las características que el psicoanálisis revela en el proceso individual: se trata, primero, de una distorsión y, por lo tanto, interrupción de la comunicación; segundo, la distorsión tiene un carácter sistemático, no eventual o fortuito, en palabras de Habermas, la ideología se muestra como un tipo de "coacción estructural" y tercero, el método sistemáticamente empleado en la distorsión comunicativa es la represión. En las relaciones sociales, lo mismo que en el sujeto del psicoanálisis, la ideología constituye un obstáculo para el entendimiento.

Partiendo de la teoría marxista, la ideología tiene una doble función, por un lado, se trata de una interpretación

coherente del mundo que orienta la acción de los sujetos; por otro, dicha interpretación justifica el sistema de organización social protegiendo sus instituciones contra posibles críticas.<sup>101</sup> Esta función delimita el status propio de las ideologías, pues no todas las interpretaciones son ideológicas, si bien todas las ideologías son interpretaciones coherentes del mundo orientadoras de la acción. Por ello Habermas es insistente al señalar que para Marx y Engels sólo son ideológicas

"...aquellas formas de conciencia que a un mismo tiempo ocultan y traicionan una estructura clasista subyacente y contribuyen, pues, a legitimar los sistemas jurídico y de dominación existentes".(102)

La religión y la moral son, para Marx y Engels, ejemplos claros de conciencia ideológica, no así la ciencia y la técnica que figuran como integrantes del potencial de las fuerzas productivas. Como veremos, la tesis sustentada por Habermas refiere el proceso inverso, la ciencia y la técnica pierden su "candidez ideológica" al asumir tareas de legitimación del poder político, mientras que la religión y la moral están cada vez más despotenciadas de esta función, por lo que "ya no pueden seguir valiendo en primera línea como ideología, como formas de conciencia estabilizadoras de la dominación".<sup>103</sup> Cuando Habermas alude a la necesidad de relativizar el concepto de ideología está pensando en esta noción. La ideología ya no tiene necesidad de legitimar una estructura clasista subyacente, en la medida en que ya no cabe hablar de una sociedad estructurada en clases sociales.<sup>104</sup>

Pero primero veamos para qué condiciones es vigente el concepto de ideología del análisis marxista y en qué consiste el cambio histórico que lo invalida.

Todas las sociedades de clases se basan en la apropiación privilegiada de la riqueza producida socialmente. La desigualdad en la distribución de la riqueza genera la oposición de intereses, por lo tanto, estas sociedades tienen el problema de distribuir la riqueza de manera desigual y, sin embargo, legítima. La tarea de las ideologías consiste en hacer irreconocible la diferencia y oposición de intereses. Las ideologías no pueden suprimirlas pero pueden mantenerlas en estado latente. La satisfacción asimétrica de las necesidades se encuentra fijada en un sistema de normas; las pretensiones de validez<sup>105</sup> de éstas no son examinadas pública y racionalmente, sino que se las acepta sin una prueba discursiva.

"...la oposición de intereses contenida en la relación de clases representa un potencial de conflictos. Sin duda, esa oposición de intereses entre las clases sociales puede ser mantenida en estado latente dentro de los marcos de un régimen legítimo de poder e integrada temporariamente. Esa es la tarea de las imágenes del mundo o las ideologías legitimantes; ellas sustraen de la tematización y del examen públicos las pretensiones contrafácticas de validez de las estructuras normativas".(106)

Habermas admite que el reconocimiento de las estructuras normativas no sólo se basa en la legitimidad que las ideologías alientan sino también en el temor a sanciones que constituyen una amenaza indirecta, y la resignación ante ellas, así como en la complicidad que resulta de la impotencia y la carencia de alternativas.<sup>107</sup> Pero las ideologías mantienen un papel

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

relevante pues su ineficacia conduce a una liberación de la coacción latente, la cual puede desembocar en una coacción manifiesta o bien en la democratización de las decisiones.

Mientras el conflicto social que la estructura de clases genera se mantenga latente el sistema social necesita de justificación ideológica que encubre la represión de las necesidades. La contradicción no puede llegar a expresarse como contradicción entre las intenciones expresas de las clases sociales, sino como una contradicción entre las intenciones que los sujetos creen tener y sus motivos inconscientes. La comunicación entre los miembros de la sociedad es, entonces, bloqueada de manera sistemática. En el momento en que la clase social reprimida toma conciencia de que sus intereses no son los mismos que los de la clase represora, el conflicto se vuelve manifiesto. La enunciación expresa de los intereses constituye una premisa para el diálogo, para restablecer la comunicación que ha sido bloqueada.

La ideología del intercambio de equivalentes, que surge en el capitalismo liberal, constituye el ejemplo prototipo de las formas de conciencia que encubren la distribución asimétrica de la satisfacción de las necesidades haciendo irreconocible la oposición de intereses.

El principio de organización de la formación social del capitalismo liberal consiste en la relación entre trabajo asalariado y capital. Los imperativos de la valorización del capital hacen necesaria una reproducción ampliada de las fuerzas

productivas y la universalización del intercambio de mercancías. El sistema del mercado adquiere, para Habermas, una autonomía que no se había registrado en las sociedades anteriores. La organización tanto social como económica y hasta política-ideológica descansa en el sistema del mercado. La administración estatal no desaparece, pero sólo cumple la función de proporcionar las condiciones generales de reproducción del capital.

El intercambio de mercancías adquiere una función ideológica en la medida en que logra hacer pasar la relación de clases como una relación en la que, una clase intercambia salario por fuerza de trabajo de otra, supuestamente equivalentes; por lo que traiciona y oculta el verdadero carácter opresivo y desigual de la relación entre capital y trabajo.

"Y puesto que la coacción social ejercida por los capitalistas se ha institucionalizado en el contrato de trabajo privado como relación de intercambio, y la extracción de la plusvalía, sobre la que disponen los particulares, ha reemplazado a la dependencia política, el mercado, además de su función cibernética, adquiere una función ideológica: la relación de clases se vuelve anónima en la forma no política de la dependencia salarial".(108)

La ideología burguesa extrae su base legitimante de los mismos elementos que le proporcionan los imperativos de la organización económica, lo que no ocurre, como veremos, con las cosmovisiones de sociedades anteriores, en las que la esfera política se encarga de las funciones legitimantes tomando los elementos del contexto de la interacción. La ideología del intercambio de equivalentes es la ideología básica de la

sociedad de clases burguesa; los sistemas de valores universalistas del moderno derecho natural y del utilitarismo pasan a depender de ella.

La ideología burguesa no sólo provee de motivos legitimantes de la justicia que el intercambio de equivalentes promete sino también de la crítica a las concepciones religiosas y metafísicas de la sociedad anterior, lo que le confiere un aura de antidogmatismo y científicidad. La ideología del intercambio de equivalentes es una ideología secularizada, es parte de lo que Weber denominó como la racionalización del mundo moderno.<sup>109</sup> Por eso, indica Habermas, la legitimación en la modernidad viene de abajo hacia arriba, por así decir. El capitalismo ofrece una legitimación que ya no es menester hacer bajar del "cielo de la tradición cultural". En estricto sentido, dice Habermas, no hay ideologías preburguesas, pues el surgimiento de la ideología es concomitante a la crítica ideológica. El moderno derecho natural, por ejemplo, se presenta, en el abanderamiento de valores universales, con un afán de crítica a la división y jerarquización política de la sociedad feudal. La ideología burguesa al presentarse como crítica ideológica puede desviar a la conciencia pública de las relaciones de poder que subyacen a la propia sociedad burguesa.

"Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: substituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la

pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías 'preburguesas'".(110)

Ahora bien, en el mundo moderno la racionalidad comunicativa de los contextos de interacción se ve confrontada con una racionalidad de las relaciones fin-medio que va ligada a la acción instrumental. La ideología secularizada del libre cambio al obtener sus motivos de legitimación de la estructura económica está ligada a este tipo de acción y racionalidad. De ahí que las ideologías genuinamente burguesas no ofrecen ninguna ayuda a los individuos respecto de los riesgos fundamentales de su existencia personal, como la culpa, la enfermedad o la muerte; no ofrecen, como las religiones, una interpretación que guíe las necesidades de salvación. Y, en la medida en que la acción instrumental objetiva y manipula la naturaleza, tampoco posibilitan un trato humano con la naturaleza exterior ni con la interior; por lo mismo, queda excluida también una relación solidaria entre los individuos o los grupos. Por último, las ideologías genuinamente burguesas, que viven sólo de su propia sustancia, no habilitan una ética genuinamente política sino más bien una aprehensión objetivista de la praxis política y social, en donde impera el comportamiento adaptativo (hablaremos de ello en el siguiente capítulo). En suma, las ideologías burguesas difícilmente pueden satisfacer las necesidades de comunicación que han sido desatendidas.<sup>111</sup> Sólo el arte burgués, señala Habermas, opera como una defensa para las víctimas de la

racionalización burguesa. El arte ha captado las necesidades de comunicación desatendidas en este proceso. El arte burgués se vuelve autónomo al no cumplir tareas de legitimación que el sistema político y económico reclama.

Pero las ideologías burguesas no sólo presentan estos problemas de legitimación; la crisis económica, que el desarrollo del capital genera cíclicamente, es un factor de inestabilidad para su vigencia. En efecto, cuando se abre un período de crisis económica queda al descubierto la oposición entre las clases sociales; la crisis económica cumple una función de crítica ideológica práctica porque invalida la ilusión según la cual el intercambio social configura un ámbito en que no interviene el poder. Así, con las fallas de funcionamiento del mercado entre en quiebra también la ideología burguesa básica del intercambio equitativo.

Ahora bien, la legitimación del poder se desplaza nuevamente al sistema político en la medida en que ya no puede cumplirse a través del mercado.

La sociedad del capitalismo avanzado puede entenderse como un sistema que reacciona defensivamente contra las crisis económicas. A diferencia de las sociedades preburguesas, una crisis económica, en el capitalismo, es directamente una crisis social y política-ideológica pues pone al descubierto las contradicciones sociales. La sociedad del capitalismo avanzado se distingue de la sociedad del capitalismo liberal en varios puntos que, en opinión de Habermas, hacen necesario una reformulación del concepto de ideología y también del concepto

de clases sociales.

Uno de los cambios más importantes es el experimentado por el Estado. En el capitalismo liberal el Estado se limita a asegurar las condiciones generales de la producción. En el capitalismo avanzado o tardío, para usar la expresión de Habermas, por el contrario, el Estado interviene de manera activa en la regulación económica, de ahí que, argumenta Habermas, el Estado ya no pueda ser concebido como superestructura determinada por la base económico-social, pues es ésta la que queda determinada por su actividad. El reacoplamiento del sistema económico al sistema político intensifica, por otra parte, la necesidad de legitimación. La necesidad de legitimación surge de las condiciones de funcionamiento en que el sistema administrativo-político tiene que reemplazar al mercado en las brechas que éste deja. Ahora bien, también las relaciones de producción han experimentado un cambio sustancial. Dos desarrollos son característicos: una forma diversa de producción de plusvalía, es decir, la plusvalía se obtiene cada vez menos del trabajo directo de los trabajadores y depende cada vez más del crecimiento de la ciencia y la tecnología; y un compromiso de clases que suaviza la oposición entre trabajo asalariado y capital. Como hemos mencionado, las estructuras del capitalismo avanzado pueden entenderse como formaciones reactivas contra las crisis económicas. Con este propósito las sociedades del capitalismo tardío concentran todas las fuerzas de integración en los sitios

donde es más probable que estallen conflictos estructurales. En las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, los países capitalistas más avanzados lograron mantener en estado de latencia el conflicto de clases en sus zonas críticas. En la medida en que la base de reproducción del capitalismo es un compromiso entre las clases, el Estado se ve impelido a dar cauce a las demandas sociales en aras de la lealtad de masas. Por eso, dice Habermas, los problemas de legitimación no pueden reducirse a problemas de valorización del capital. La ideología del intercambio de equivalentes es más simple a la vez que más sólida. Su objetivo era encubrir el carácter explotador de la división de clases con el propósito de mantener y contribuir a la reproducción de la valorización del capital, mientras que en las sociedades avanzadas el Estado tiene que resolver un doble problema de legitimación: tiene que contribuir a la reproducción del sistema económico, a la vez que asegura la lealtad de masas con los medios de la democracia formal que representan un dique a la misma valorización del capital. De ahí que el Estado ya no representa un instrumento político de la clase dominante, y en este sentido, no puede entenderse como mera superestructura. Por lo mismo la democracia formal no debe entenderse dogmáticamente como superestructura.

Esta constituye no sólo la respuesta crítica de Habermas a Marx sino también su crítica a la Escuela de Frankfurt que no supo ver en las ideologías burguesas de la Ilustración más que una nueva mistificación,<sup>112</sup> requerida en su momento para

encubrir las nuevas relaciones de explotación capitalista. La democracia formal, para Habermas, representa una nueva forma de aprendizaje social aún cuando históricamente haya surgido del desarrollo capitalista. Por eso, argumenta Habermas, más allá de las condiciones históricas concretas de surgimiento de las ideologías es necesario ver la dinámica histórica global de su desarrollo. Este es el objetivo de su teoría de la evolución social.

#### c) La ideología como forma de aprendizaje social

Para Habermas el aprendizaje es la fuerza propulsora de la evolución social. Existe una razón intrínseca, una lógica que preside la evolución social que expresa Habermas como un "no-poder-dejar-de-aprender". Cada una de las etapas históricas pueden entenderse como niveles sucesivos de un proceso de aprendizaje progresivo. En ello consiste, también, la racionalidad del hombre, en su capacidad para aprender.

El aprendizaje social se realiza en dos planos, teórico y prácticamente. Habermas entiende el aprendizaje teórico como un proceso en el que mejoramos la efectividad de la acción sobre los objetos o cosas teniendo como base la mejora en la comprensión teórica de los mismos. Mientras que aprendemos prácticamente cuando mejoramos las normas conforme a las cuales nos comportamos como personas en nuestra relación con los otros.

La clara diferenciación entre ambos campos caracteriza un nivel de aprendizaje en una relación directamente proporcional. A mayor diferenciación, mayor aprendizaje.

El objetivo de la teoría de la evolución social habermasiana es subrayar la importancia de la comunicación y de la moral en la historia, subestimada por la tradición marxista que localiza en la acción instrumental los factores determinantes en el desarrollo histórico.

"Mientras que Marx ha localizado los procesos de aprendizaje evolutivamente trascendentales, aquellos que desatan los impulsos evolutivos que marcan época, en la dimensión del pensamiento objetivante, del saber técnico y organizacional, de la acción instrumental y estratégica, en resumen: en la dimensión de las fuerzas productivas, existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico, del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de la integración social, en nuevas relaciones de producción, y que hacen posible el empleo de nuevas fuerzas productivas".(113)

La dimensión de las estructuras de la intersubjetividad obedece a una lógica interna de desarrollo propia que cabe reconstruir a posteriori. La hipótesis sostenida por Habermas es que la teoría del aprendizaje del niño en la psicología de Piaget resulta pertinente también para un análisis filogenético de las estructuras de la intersubjetividad, lo cual supone un cambio importante en su filosofía. Whitebook ya ha señalado,<sup>114</sup> acertadamente a nuestro juicio, que Habermas abandona completamente la teoría del inconsciente de Freud al dirigirse hacia Piaget. En efecto, mientras que los pensadores de la primera generación de la Teoría Crítica utilizaron a Freud para

introducir la dimensión de lo inconsciente en la teoría social marxista, Habermas utiliza el psicoanálisis fundamentalmente para discutir, en el plano metodológico, el significado de la autorreflexión en las ciencias sociales; si bien en la exégesis del psicoanálisis de Conocimiento e interés todavía podían observarse en Habermas huellas de la línea de investigación seguida por los frankfortianos.<sup>115</sup>

El concepto de lo inconsciente es despojado de una significación aporética. No representa ya el problema, que los frankfortianos reconocieran e intentaran resolver, del conflicto entre la carga pulsional del sujeto y su conciencia o razón. Como observa Whitebook, en virtud de las prioridades de su programa teórico, Habermas debe negarle a los impulsos el status que Freud les atribuyó.<sup>116</sup> En efecto, sólo abandonando la problemática de lo inconsciente es posible fundamentar el contenido racional que se despliega en la modernidad pero que subyace en la historia en su conjunto. El conflicto entre el deseo inconsciente y el yo consciente y represivo, que en Conocimiento e interés fuera la explicación de la incomunicación y mistificación del sujeto consigo mismo, distorsión que se convierte en el sustrato psicológico de la ideología burguesa, queda relegado en la búsqueda de un yo cuya conciencia manifieste el fundamento racional de la especie humana.

Así, Habermas puede argumentar que las imágenes del mundo como son los mitos, las filosofías, las religiones, las ideologías y las ciencias siguen una línea de desarrollo similar

a la formación del yo en el niño según lo muestra la epistemología genética de Piaget.

Según esta teoría pueden observarse en el desarrollo del yo principalmente cuatro fases: la primera de ellas, denominada simbiótica, correspondiente al primer año de vida del infante, es una etapa en la cual no hay una delimitación de la subjetividad; es decir, el niño no experimenta su propia persona, las personas cercanas a él encargadas de su cuidado y el entorno físico como entidades diferentes y separadas. Paulatinamente, el niño comienza a diferenciar entre su propia persona y el entorno, aunque todavía no realiza la diferenciación entre el ambiente físico y el ambiente social; es una etapa egocéntrica pues el niño comprende las situaciones siempre desde la perspectiva de su propia persona. Posteriormente, alrededor de los siete años, el niño entra en una fase sociocéntrica-objetivista en la que aprende la diferencia entre las cosas y sucesos y los sujetos, sin embargo, lo hace dogmáticamente, esto es, el yo teórico se enfrenta a una naturaleza objetivada y el yo práctico se ve atrapado en perspectivas de grupo fundamentalmente las familiares, cuyas normas son aceptadas acríticamente. En la adolescencia el yo se torna reflexivo cuando adquiere la capacidad de elaborar discursos y de pensar en términos hipotéticos. El sujeto puede ahora poner a prueba las pretensiones de validez<sup>117</sup> y no simplemente aceptarlas dogmáticamente. Es la etapa denominada universalista.

Dejando a un lado la etapa simbiótica para la que no hay paralelo en el plano filogenético de la historia de las civilizaciones, Habermas señala algunas homologías entre el desarrollo ontogenético y el desarrollo filogenético de las imágenes del mundo. De la misma manera que en el caso de la concepción egocéntrica del niño, el yo es el centro de referencia de todos los fenómenos, en el caso de los mitos la tribu representa el centro de referencia. Los mitos son explicaciones narrativas que se sirven de historias ejemplares. De igual manera, también aquí, la realidad aún no se halla separada en realidad normativa o social y la naturaleza. El paso a la etapa sociocéntrica-objetivista representa una ruptura con el pensamiento mítico. Aparecen imágenes cosmológicas del mundo, las filosofías y las religiones superiores que sustituyen las narraciones explicativas por argumentaciones en base a principios supremos tales como dios, ser o naturaleza, pero éstos están todavía inmunizados contra las críticas u objeciones. Esto se debe a que las estructuras universalistas, que supone la introducción de la argumentación, deben compatibilizarse con la justificación del sistema de poder, pues la sociedad correspondiente a este tipo de imágenes del mundo es una sociedad dividida en clases socioeconómicas y organizadas estatalmente.

Con el desarrollo del capitalismo los principios supremos pierden su carácter incuestionable; la fe religiosa y la actitud teórica se tornan reflexivas.<sup>118</sup> Se trata de la idea del

desencanto del mundo de Weber que Habermas describe como el resquebrajamiento de las legitimaciones tradicionales.<sup>119</sup> El progreso de las ciencias modernas y la formación práctico-moral no vienen ya prejuizados por un orden instituido en términos absolutos. Sólo en este momento, dice Habermas, se libera el potencial universalista que ya contenían las imágenes cosmológicas, filosóficas y religiosas del mundo. La unidad de éste ya no se garantiza a través de la hipostatización de principios supremos sino que ya sólo puede ser fundamentada a partir de una configuración racional.

Así, en la evolución de las imágenes del mundo se observan secuencias de estructuras lógicas semejantes a las propias de la ontogénesis. La comprensión mítica del mundo corresponde a la etapa egocéntrica del niño pues la perspectiva de la tribu ofrece el criterio para interpretar todos los demás fenómenos; no se comprende aún que el fenómeno natural, por ejemplo, no puede interpretarse con categorías que le confieren una forma antropologizada. La comprensión religiosa-metafísica del mundo mantiene también un paralelo en la etapa sociocéntrica-objetivista ya que, por una parte, se logra la delimitación de los distintos ámbitos objetuales que agrupa Habermas en tres categorías: realidad natural, realidad social y realidad subjetiva, y por otra parte, de igual forma en que en el niño las normas sociales transmitidas a través de la familia son aceptadas sin poner a prueba las pretensiones de validez que implican, la concepción religiosa-metafísica que también podemos

llamar, siguiendo siempre a Habermas, como la comprensión dogmática-tradicional del mundo, elabora interpretaciones acríticas, aseguradas por las configuraciones de poder. Finalmente, la comprensión moderna del mundo se corresponde con la fase universalista del adolescente ya que se trata de una comprensión en donde tiene lugar la realización de la razón, que como hemos visto,<sup>120</sup> Habermas identifica con la capacidad para entender todo concepto, norma o teoría, como hipótesis susceptibles de verificación discursiva. La razón es la facultad que posibilita la solución de conflictos y desacuerdos por la vía de discursos libres de toda coacción excepto la del mejor argumento. Todos los individuos poseen esta facultad en cuanto que son sujetos que interactúan recíprocamente a través de la emisión de actos de habla pero sólo una comprensión moderna del mundo posibilita su manifestación.

Sin embargo, la concepción racional del mundo no tiene totalmente allanado el terreno para su pleno desarrollo. Las sociedades capitalistas mantienen, aunque distintas a las de la sociedad tradicional, la división en clases sociales, por lo que las interpretaciones continúan funcionando como elaboraciones de una conciencia legitimadora del dominio político, conciencia que se encuentra en las antípodas de la idea de Razón.

Es justamente esta ambivalencia la que caracteriza a las ideologías pues ocupan un lugar intermedio o de transición entre la concepción tradicional y la concepción racional del mundo. Las ideologías modernas, en especial los ideales de la cultura

burguesa, cuestionan y tematizan las pretensiones de validez de las religiones y las metafísicas; sin embargo, su crítica no alcanza a revelarse como una crítica racional pues tiene por finalidad legitimar el nuevo orden social. Un discurso ideológico es un discurso basado en argumentos pero que aún le subyace una estructura coactiva que no es la del mejor argumento, única coacción que admite Habermas para un discurso racional.

Así pues, la historia de las ideas o imágenes del mundo muestra que los hombres han aprendido el proceso de la reflexión. Las fases en que evolucionan las imágenes del mundo son niveles de un aprendizaje reflexivo, el cual se cumple a través de discursos en que tematizamos las pretensiones prácticas de validez (las pretensiones de rectitud y veracidad) corroborándolas o rechazándolas sobre la base de argumentos.

"En la vía que va desde el mito, pasando por la religión, hasta llegar a la filosofía y la ideología, se afirma cada vez más la exigencia de que las pretensiones de validez normativas se corroboren discursivamente. Al igual que el conocimiento de la naturaleza, y que las tecnologías, las imágenes del mundo se desarrollan según un modelo que permite reconstruir racionalmente las siguientes regularidades, expresadas en términos descriptivos:

1. Expansión del ámbito de lo profano a expensas de la esfera sagrada.
2. Tendencia a pasar de una amplia heteronomía a una autonomía creciente.
3. Las imágenes del mundo se vacían de contenidos cognitivos (desde la cosmología hasta un sistema moral puro).
4. Desde el particularismo ético se pasa a orientaciones universalistas y al mismo tiempo individualistas.
5. El modo de la creencia cobra una reflexividad creciente, como se infiere de esta secuencia: mito como sistema de orientación vivido de manera inmediata, doctrina, religión revelada, religión racional, ideología".(121)

En virtud de esta creciente reflexividad Habermas señala

que la crítica de los ideales ilustrados de la cultura burguesa debe tener presente no sólo el contenido coactivo sino también su potencial crítico y emancipativo.

Las ideologías burguesas, en especial, la moral y el derecho contienen principios racionales y universales que encuentran un cauce institucional en el Estado constitucional moderno por muy imperfecta y distorsionada que sea la forma en que éste los incorpora.<sup>122</sup> Estos principios representan una nada despreciable competencia a la otra vertiente del desarrollo del capitalismo, es decir, la tendencia a reducir todos los ámbitos sociales a la acción instrumental. Proceso que Weber dilucidara como racionalización y que los frankfortianos trataran de reformular en términos de cosificación. Como observa Albrecht Wallmer, Habermas puede demostrar, contra Marx, que

"...las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse simplemente como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que, por mucho que puedan estar relacionadas genéticamente con el surgimiento del capitalismo, deben considerarse también con la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo que debe distinguirse categorialmente de los procesos de aprendizaje que existen en la dimensión de la ciencia y la tecnología".(123)

Así, como veremos en lo que sigue, si bien la democracia formal es la otra cara de la ideología tecnocrática, esto es, la ideología que convierte en fetiche la ciencia, representa ya, por su contenido racional y universal, una promesa de verdadera democratización.

## 2. SOBRE CIENCIA E IDEOLOGIA

### a) El conocimiento científico y su relación con la ideología

La tesis del condicionamiento de la ciencia a un interés no significa verificar en aquella un componente ideológico, toda vez que las ciencias y los intereses cognoscitivos que las guían hunden sus raíces en el trabajo y la interacción, los medios básicos e irreductibles del desarrollo de la sociedad humana. Con la teoría de los intereses cognoscitivos queda claro que la intención de Habermas es mostrar en qué sentido habría que postular, contra el positivismo, la vinculación del quehacer científico a la práctica social. No se trata de una vinculación determinada por los intereses de clase, por mucho que pueda constatarse el impulso privilegiado que ciertos grupos sociales o, incluso, estatales han dado a ciertos proyectos de investigación enmarcados en las ramas industriales. Tampoco se trata de la incidencia de la cultura de cada investigador en su manera de llevar a cabo su labor. Se trata, por el contrario, de las condiciones trascendentales de la ciencia.

Así, la tesis de Habermas de la conexión del conocimiento con el interés desplaza la cuestión de la ideología a otro plano al hacer ver que la dependencia de la ciencia de factores "externos" negada por el positivismo no es una dependencia

circunstancial, clasística o subjetiva sino que encaja con la misma estructura de cualquier sociedad posible. El análisis habermasiano tuvo el resultado, por otra parte, de valorar la ciencia como un quehacer diferenciado y legítimo. Su empeño fue salvar a la ciencia de una mala interpretación.<sup>124</sup> Conocimiento e interés y Ciencia y técnica como ideología aparecen en el mismo año, haciéndose evidente con ello, en este período de su producción, cuál es la problemática que Habermas intenta clarificar. Por un lado, aclarar el sentido de la crítica al positivismo, que acabamos de mencionar, pero, por otro, no menos importante, hacer frente a la pretensión frankfortiana (especialmente marcuseana) de reducir la ciencia a ideología. Ya la teoría de los intereses cognoscitivos, como venimos diciendo, avanza en esta dirección, sin embargo, Habermas es consciente de la utilización ideológica de la ciencia en las sociedades contemporáneas, situación que no es tematizada en la teoría de los intereses cognoscitivos. Teniendo en cuenta esta última Habermas intenta clarificar en qué sentido habría que entender la ideologización de la ciencia. Veremos en lo que sigue cómo el desarrollo de esta problemática llevará a Habermas a replantear bajo otra óptica el concepto de ideología que se venía manejando al interior de la corriente marxista. Su análisis parte de las aporías planteadas por las tesis marcuseanas. A éstas dedicaremos el siguiente espacio para situar la crítica habermasiana.

El análisis de Marcuse se centra en la nueva configuración

histórico-social que se produce a raíz de la introducción de la tecnología en la época contemporánea, específicamente, en el capitalismo avanzado; éste supone una ruptura respecto de las sociedades pretecnológicas, aún cuando hay también una continuidad histórica que vincula lo que Marcuse llama Razón pretecnológica con la Razón tecnológica: la dominación del hombre por el hombre. La base de esta dominación experimenta alteraciones cuando la sociedad emprende la transformación tecnológica de la naturaleza. Una de ellas es el reemplazo gradual de la dependencia personal por la dependencia con respecto al "orden objetivo de las cosas", esto es, con respecto a las leyes económicas, el mercado, etc. La dominación ahora engendra una "racionalidad superior", se trata de una sociedad que puede mantener su estructura jerárquica sobre la base de una explotación de los recursos naturales y mentales cada vez más eficiente. La organización del trabajo social, que Marcuse considera como el fundamento negativo y equivocado de esa racionalidad superior, exige una explicación adicional, pues en la sociedad industrial avanzada adquiere características especiales. ¿Cuál es el papel que juega la ciencia en ésta? Por un lado, la ciencia y la división científica del trabajo aumentan la productividad de la actividad económica, política y cultural. El resultado es un más alto nivel de vida. Por otro lado, y al mismo tiempo, esta empresa racional produce un paradigma de mentalidad y conducta que justifica y absuelve incluso los aspectos más destructivos y opresivos de la

empresa.<sup>125</sup> Marcuse suscribe la tesis de que la racionalidad y la manipulación científico-técnicas se hallan soldadas en las nuevas formas de control y dominación sociales. Pero su análisis pretende ir más allá de esa consideración. Marcuse no descansa con plantear que la aplicación de la ciencia tuvo el resultado de formar parte del dominio y control sociales, como si admitiera con ello que el quehacer científico, por sí mismo, en su estructura interna y sus métodos propios, no tuviera nada que ver con ese resultado y que éste derivaría tan sólo de una particular aplicación extrínseca (con fines económicos o políticos) de los productos del quehacer científico. Por el contrario, Marcuse apuntala la idea de que la dirección general en que se llegó a aplicar la ciencia era intrínseca a la ciencia pura, aunque no se tendiera a ningún fin práctico. Marcuse se propone determinar el punto en el cual la Razón teórica se convierte en práctica social; en tal intento establece lo que considera que son los orígenes metodológicos de la nueva racionalidad.

La cuantificación de la naturaleza, que condujo a su explicación en términos matemáticos, separó la realidad de toda finalidad y, por consiguiente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética. Fuera de esta racionalidad, estamos en el mundo de los valores, y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos. El bien, la belleza, la paz o la justicia, no pueden derivar de condiciones científicas, racionales, por lo tanto, lógicamente no pueden pretender

validez y realización universales. La separación de la realidad de toda finalidad convertida en un principio metodológico, tiene como consecuencia el reforzamiento del cambio, del énfasis teórico de la pregunta metafísica ¿qué es...? a la pregunta funcional ¿cómo...? Así, la transformación del hombre y la naturaleza no tiene otros límites objetivos que la resistencia que pueda ofrecer la materia al conocimiento y al control. Cuando esta concepción se hace efectiva, la realidad es abordada como un sistema (hipotético) de instrumentalidades; el "ser-en-sí" metafísico cede lugar al "ser-instrumento".

La técnica no es algo extrínseco a la ciencia, antes bien, por contener ésta un principio tecnológico en sus mismos fundamentos es posible aquella. A la vez que la ciencia recorre este proceso se efectúa otro con características semejantes; mientras que la ciencia despojó a la materia de todas las cualidades excepto las cuantificables, la sociedad liberó a los hombres de la jerarquía "natural" de la dependencia personal y los relacionó de acuerdo con magnitudes cuantificables, o sea como unidades de fuerza de trabajo, calculable en unidades de tiempo. Marcuse se pregunta si se puede establecer una relación de causalidad entre los dos procesos, el científico y el social. Su propósito es demostrar el carácter instrumental interno de la racionalidad científica en virtud del cual es a priori tecnología, y el a priori de una tecnología específica, o sea, la tecnología como forma de control y dominación sociales. Esta aseveración es válida aún cuando se constate que el pensamiento

científico moderno, en la medida en que es puro, no proyecta objetivos prácticos, particulares ni formas particulares de dominación, toda vez que no hay algo así como la dominación per se, esto es, la dominación social establece sus mediaciones.

"El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza". (126)

La razón teórica, al permanecer pura y neutral, entró al servicio de la razón práctica. La fuerza liberadora de la tecnología -la instrumentalización de las cosas-, se transforma en una traba para la liberación: la instrumentalización del hombre. Para Marcuse el proyecto científico (método y teoría) está vinculado con un proyecto social específico, incluso antes de toda aplicación y utilización; y este vínculo está dado por la forma interna de la racionalidad científica, esto es, por el carácter funcional de sus conceptos.

La tesis marcuseana supone que la racionalidad de la ciencia y la técnica es ya una racionalidad del disponer, una racionalidad del dominio que correspondió al proceso de dominio de la sociedad capitalista. Habermas indica que esta tesis puede interpretarse en el sentido de que en la ciencia y en la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y por la situación histórica, lo cual conduce a la conclusión de que una revolución en la ciencia y en la técnica es condición de la emancipación humana, es decir, se necesitaría transformar previamente la actitud calculadora, manipuladora e

instrumentalizadora de la ciencia (ya en Marcuse se muestra una tenue tendencia a la idea de la resurrección de la naturaleza caída). Habermas muestra que los principios metodológicos de la ciencia no se corresponden con un proyecto histórico-social específico, sino que hunden sus raíces en las condiciones necesarias de reproducción de la existencia humana,<sup>127</sup> por lo que no son históricamente superables:

"...la técnica si en general pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría evidentemente que tratarse de un 'proyecto' de la especie humana en su conjunto y no de un proyecto históricamente superable".(128)

Renunciar a la ciencia y a la técnica, tal y como la conocemos, sustituyéndola por otra cualitativamente distinta, supondría que es posible un cambio en la organización de la naturaleza humana misma, lo que es imposible en opinión de Habermas.<sup>129</sup> Sin embargo, Habermas suscribe la idea de Marcuse de la fusión de ciencia y el dominio político. ¿Cómo entenderla, entonces? Ya Marcuse, apunta Habermas, restituye a la expansión de las fuerzas productivas y de la técnica cierta neutralidad en cuanto a proyectos histórico-sociales específicos. En un momento de su discurso la técnica se revela como la forma global de producción material y define a toda una cultura.<sup>130</sup> Esta es la vertiente que Habermas pretende explorar<sup>131</sup> pero situándola en la perspectiva abierta por la problemática de la fusión entre ciencia y técnica y el dominio político.

¿En qué consiste y cuáles son las condiciones de la ideologización de la ciencia? En otras palabras, ¿cómo se forma

la ideología tecnocrática?

Habermas considera la problemática que plantean las tesis marcuseanas, la misma que formula Weber con el concepto de racionalización.<sup>132</sup> De modo que puede fundamentar su discusión con Marcuse en la reformulación del concepto de racionalización de Weber.

Puede distinguirse a los sistemas sociales según predomine en ellos la acción racional teleológica (trabajo) o la interacción.<sup>133</sup> La acción racional teleológica queda organizada fundamentalmente en el subsistema económico o en el subsistema del aparato estatal. Mientras que las interacciones lingüísticamente mediadas son dirigidas por normas, las cuales componen el marco institucional (que en la historia se ha identificado siempre con el poder y el dominio). En las sociedades tradicionales predomina el marco institucional. Pues las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad, que legitiman el dominio político, se asumen sin una prueba discursiva de validez.<sup>134</sup>

Pero en la sociedad moderna la racionalidad comunicativa expresada en esas concepciones se ve confrontada con la racionalidad instrumental. La forma de legitimación del dominio resulta insuficiente. El capitalismo resuelve la confrontación al despotenciar las concepciones míticas, religiosas o metafísicas de su función legitimadora. No desaparecen, pero son reestructuradas. El desarrollo de las fuerzas de producción crea la posibilidad objetiva de reducir la presión del marco

institucional y de sustituir la aceptación irreflexiva de las pretensiones de validez de las cosmovisiones. Sin embargo, en el capitalismo, al igual que en la sociedad tradicional, se mantiene un sistema de privilegios que necesita de legitimación, sólo que ahora ésta puede ser buscada en la organización del trabajo mismo. El intercambio de equivalentes que incluye al mercado en el que personas que carecen de propiedad intercambian como única mercancía su fuerza de trabajo, promete la justicia de la equivalencia en las relaciones de intercambio. En este proceso el marco institucional es invadido por la racionalidad instrumental. La distorsión comunicativa de las cosmovisiones ha sido reemplazada por la distorsión comunicativa de la ideología del intercambio de equivalentes (el desencanto del mundo de Weber). Esto indica también, para Habermas, el desplazamiento del énfasis e importancia de las relaciones políticas a las económicas. El poder político únicamente se encargaría de proporcionar las condiciones generales de reproducción del capital, mientras que el sistema económico no sólo realiza sus funciones propias sino que proporciona la base ideológica de la reproducción social. Sin embargo, en las sociedades capitalistas avanzadas la extensión y autonomización de la economía y la política frente al marco institucional destruye no sólo las cosmovisiones sino también las ideologías burguesas.<sup>135</sup> Se agota la capacidad de legitimación de la ideología del intercambio de equivalentes. En las sociedades del capitalismo tardío, expresión empleada por Habermas, se efectúa el desarrollo de dos

procesos concomitantes: por un lado,<sup>136</sup> el poder político vuelve a asumir las funciones de legitimación; por otra parte, la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva y, además, en un fundamento legitimatorio. Para Habermas el Estado no debe conceptualizarse como superestructura determinada por la base social, sino al revés, la base económica-social depende de la actividad del Estado. Este emprende una acción preventiva y correctiva de los conflictos sociales, su tarea es mantenerlos en estado latente y establecer no sólo las condiciones generales (como en el capitalismo liberal) sino también las condiciones específicas de reproducción económica. En el cumplimiento de esta tarea el Estado procede técnicamente desde una actitud reactiva. No se interesa por las cuestiones prácticas y humanas; concibe y resuelve los problemas con una actitud estratégica en donde los valores que guían la acción no son fundamentados sino que se retoman aquellos que mejor sirven en la elección de los medios adecuados para la prosecución de fines dados. En esta tarea interviene la ideología tecnocrática. Desde fines del siglo XIX se impone cada vez con más fuerza la cientificación de la técnica que comenzara con Galileo.<sup>137</sup> El progreso científico y técnico están asociados y se alimentan mutuamente. Con la investigación industrial a gran escala, la ciencia, la técnica y la valorización del capital convergen en un solo sistema. La ciencia y la técnica se convierte en la primera fuerza productiva. El progreso económico depende de su progreso. "El

resultado es una perspectiva en la que la evolución del sistema social parece estar determinada por la lógica del progreso científico y técnico".<sup>138</sup> No resulta extraño, entonces, que la ideología tecnocrática apele al progreso científico-técnico como respuesta a los problemas sociales. La ciencia, entonces, se convierte en fetiche. La ideología tecnocrática consiste en la imposición eficaz de la idea, aparente, de que el progreso científico-técnico proporciona la clave de la evolución del sistema social. Para Habermas se trata de una idea aparente pues el progreso de las fuerzas productivas y, por consiguiente, el de la ciencia y la técnica, comporta sólo un desarrollo en la evolución y es posible verificar al menos otro no menos importante, el de la normatividad.

Correlato indispensable a la tecnificación de la política estatal y a la ideología tecnocrática es la despolitización de la población. Las sociedades modernas prescinden de la formación democrática de la voluntad política. En vez de la participación consciente y reflexiva de los ciudadanos en la toma de decisiones consensuadas y previamente argumentadas tiene lugar la decisión plebiscitaria, una validación en bloque de los programas políticos.<sup>139</sup> La ideología tecnocrática se nutre del rechazo a la democratización de todos los procesos de decisión importantes para la sociedad global. Su tarea es justificar la eliminación de la diferencia entre técnica y praxis. La diferencia entre trabajo e interacción desaparece de la conciencia de los hombres del mismo modo que desapareció de la

conciencia de las ciencias. Esto supone la continua erosión de la esfera de la interacción bajo la presión de la estructura del trabajo. La acción comunicativa se ve disuelta y con ello se verifica el incremento del comportamiento adaptativo. Los ciudadanos nos adaptamos pero no construimos racionalmente nuestra vida. Legitimamos ficticiamente el poder político sin discutir argumentativamente si la dirección de los programas es correcta. En ello consiste la democracia formal. Sólo una democracia material podría sustituir la legitimación ficticia por una legitimación de las normas basadas en el consenso racional obtenido en el discurso.<sup>140</sup> Ya desde el Cambio estructural de la esfera pública de 1962 que le sirviera como Habilitación, Habermas alude a la necesidad de un tránsito desde una democracia liberal y formal a una democracia social y material.<sup>141</sup> La democracia material es el equivalente social del proceso terapéutico de análisis de los individuos. Su función es traer a la conciencia lo olvidado y reprimido.<sup>142</sup> La democracia material, esto es, la participación de los ciudadanos en los procesos de formación de la voluntad política, llevaría a la conciencia las contradicciones sociales que las ideologías se empeñan en encubrir:

"La participación del ciudadano en los procesos de formación de la voluntad política, es decir, la democracia material, llevaría a la conciencia la contradicción entre una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación y de empleo de la plusvalía que sigue siendo privado".(143)

La democracia es la única alternativa a las ideologías.

Como observa Francisco Colom,<sup>144</sup> la democracia es concebida como la forma política derivada de un libre proceso comunicativo dirigido a lograr acuerdos consensuales en la toma de decisiones colectivas. El concepto de situación ideal de habla se hace aquí presente.<sup>145</sup> La democracia es la realización de la situación ideal de habla en el plano de las relaciones colectivas y políticas.

Los dos procesos característicos de las sociedades capitalistas avanzadas, esto es, la independencia y autonomización del Estado respecto de la estructura socio-económica y la conversión de la ciencia-técnica en primera fuerza productiva y fundamento legitimante a la vez, traen como consecuencia una modificación de lo ideológico. La ideología tecnocrática ya no puede conceptuarse del mismo modo que las anteriores, sostiene Habermas. En el capítulo anterior establecimos el concepto de ideología como determinado por dos nociones; por un lado, desde el psicoanálisis, la ideología es una comunicación distorsionada sistemáticamente producto de la represión de la instancia censoria, por otro lado, desde el marxismo, la ideología es una forma de conciencia estabilizadora de la dominación; a ambas nociones le subyace la consideración de lo ideológico como falsa conciencia. La ideología tecnocrática ya no obedece estrictamente a esta doble caracterización. Se trata de una comunicación distorsionada sistemáticamente pero la represión ya no juega aquí un papel predominante; es una forma de conciencia estabilizadora de la

dominación social pero se trata ahora no sólo de la dominación de una clase particular, sino que la ideología tecnocrática afecta el interés por la emancipación de la especie en general; y, finalmente, la conciencia tecnocrática no es sólo falsa conciencia pues contiene un elemento verdadero.

La falsa conciencia se entiende también como apariencia y engaño. La ideología del intercambio de equivalentes en el capitalismo liberal, por ejemplo, aparenta que la situación del intercambio social es equilibrada y establecida en condiciones de igualdad entre los intercambiantes, pero sólo aparenta, en realidad es un engaño, las relaciones que efectivamente se entablan son lo contrario de lo que pretende la ideología. La conciencia tecnocrática, en el capitalismo avanzado, pierde este carácter al satisfacer efectivamente lo que enuncia pues la expansión y crecimiento de las fuerzas productivas redundan en un mayor nivel de vida. La ideología tecnocrática pierde cada vez más el carácter de una falsa conciencia de lo real:

"La conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevarla a efecto, una satisfacción de intereses".(146)

Por un lado, en cuanto a la primera noción, en la conciencia tecnocrática ya no se cumplen las condiciones de la falsa conciencia en la que una instancia censoria reprime los deseos inconscientes del individuo. La conciencia tecnocrática es menos represiva que las anteriores ideologías en la medida en que su objetivo es la mediatización de los conflictos. El

objetivo de la conciencia tecnocrática es la adaptación técnica de los ciudadanos, no la vida justa y feliz que era el fundamento de la ética y la política aristotélica. Todavía las ideologías burguesas proyectaban los deseos y aparentaban su satisfacción sobre la base de la comunicación restringida represivamente. En la conciencia tecnocrática, por el contrario, la tensión que el psicoanálisis describe entre la fuerza que intenta expresarse y la que se empeña en impedirselo es amortiguada y relajada. Por ello conviene decir que la conciencia tecnocrática no es una fantasía desiderativa racionalizada. En la fantasía los deseos del individuo se elaboran en un relato coherente y no contradictorio. La conciencia tecnocrática ya no sigue el modelo de la fantasía. La nueva ideología pierde cada vez más el carácter de una instancia represora:

"La conciencia tecnocrática no es una fantasía desiderativa racionalizada, no es una 'ilusión' en el sentido de Freud, en la que o bien se representa o sobre la que se construye o fundamenta un trama de relaciones de interacción. Todavía las ideologías burguesas podían ser reducidas a la figura fundamental de la interacción justa y libre de dominio, y satisfactoria para ambas partes. Precisamente ellas cumplían los criterios de una proyección desiderativa y de una satisfacción sustitutoria de deseos sobre la base de una comunicación de tal modo restringida por represiones, que, con la relación de capital, ya no podía ser llamada por su nombre la relación de poder que institula en otro tiempo la base institucional de la sociedad. La causalidad de los símbolos escindidos y de los motivos inconscientes, que da lugar tanto a la falsa conciencia como a la fuerza de la reflexión a la que se debe la crítica de las ideologías, no subyace ya, empero, de la misma forma a la conciencia tecnocrática. Esta ofrece menos flancos a la reflexión, puesto que no es ya solamente ideología. Pues ya no expresa una proyección de la 'vida feliz'..."(147)

Por otra parte, en cuanto a la segunda noción, la ideología tecnocrática no sólo justifica el interés de la clase dominante por reprimir las necesidades de libertad de otra clase sino que afecta el interés por la libertad de la especie en su totalidad. Pues suprime las cuestiones prácticas y las sustituye por cuestiones técnicas; por consiguiente, la ideología tecnocrática es más sólida que las anteriores. La resistencia que pueda oponérsle es menor, y mayor el esfuerzo que se tendría que hacer por destruirla.

"...la ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy, que convierte en fetiche a la ciencia, es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada clase y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de otra clase, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie".(148)

En efecto, cómo oponer resistencia a una ideología que es cada vez menos engañosa y menos represiva. Lo que ahora está reprimido no se localiza predominantemente en los deseos de expresión de las clases sociales subalternas sino en el ámbito de lo ético. En la conciencia tecnocrática se refleja la represión de la eticidad. Es la dimensión ética de los hombres en general lo que ha sido silenciado. Esta es la razón de que Habermas considere insuficiente la crítica marcuseana de las ideologías contemporáneas. La nueva configuración de lo ideológico rebasa el inmanentismo de Marcuse que intenta contextualizar históricamente la ideologización de la ciencia.

"La reflexión que está exigiendo esta nueva ideología tiene que remontarse por detrás de un interés de clase determinado históricamente y sacar a la luz el complejo de intereses que como tal caracteriza a una especie que se constituye a sí misma".(149)

La ideología tiene que pensarse no en términos que hagan referencia a las clases sociales sino en términos de naturaleza humana. Específicamente, en términos de la concepción dualista de la naturaleza humana, que, como hemos visto, penetra en casi todos los planos en que incurre la filosofía habermasiana.

Detrás de ese dualismo está una constante preocupación por rechazar el predominio de lo técnico en detrimento de lo práctico. Pareciera que Habermas encuentra la razón de ese predominio en la consideración de la historia de la técnica como la historia de los éxitos y del progreso; de ahí que la cultura científica y técnica constituya como un ascendiente o modelo de otras actividades, incluso, del campo comunicativo. Aún las ciencias que intentaron adoptar la autorreflexión y la crítica como su método propio en el estudio de la vida humana no escaparon al poder atrayente del interés técnico propio de las ciencias de la naturaleza. La metapsicología de Freud y la determinación de lo práctico, aunque sea en última instancia, por factores económicos de Marx, expresan de alguna manera la invasión de lo técnico en lo práctico.

Pero, cuando la técnica sale de su campo y coloniza el ámbito de lo práctico, entonces, el potencial de progreso y emancipación se transforma en su contrario. Para Habermas no se trata de adoptar una actitud de resignación -Weber-, ni de

renunciar a la teoría, a la razón objetivante -Horkheimer y Adorno- ni tampoco de optar por una revolución en la ciencia que transforme sus cánones instrumentalizadores -Marcuse-. La razón científica, lo mismo que la acción racional teleológica que la fundamenta es necesariamente objetivante e instrumentalizadora. De lo que se trata es de asignar a cada dimensión de la vida humana su justo lugar. "Sacar a la luz el complejo de intereses que como tal caracteriza a una especie" significa, para Habermas, poner de relieve la trascendencia e independencia de la naturaleza comunicativa de nuestra especie. Incluso puede verse en la historia de su desarrollo cierta tendencia hacia el progreso.

Respecto de esta tendencia, ya hemos insistido en la idea de que los dos procesos de la naturaleza humana caminan independientes el uno del otro. Al menos esa fue la idea que sistemáticamente Habermas se empeñó en defender. Pero, por nuestra parte, notamos también una especie de correspondencia entre el nivel de aprendizaje de los procesos normativos y comunicativos y el nivel de los procesos de la acción racional teleológica. Así, a un nivel de desarrollo incipiente del trabajo, de los instrumentos científicos y tecnológicos corresponde, en las sociedades antiguas, un nivel incipiente e inferior de las creencias y formas de pensamiento, las concepciones animistas y míticas del mundo.

En general, podemos decir que la naturaleza humana es, para Habermas, en cierto modo, independiente de su contexto

histórico-social. Lo que hace distinta a una época de otra anterior a ella es, por un lado, su mayor potencial productivo-técnico, y por otro, su mayor capacidad de fundamentar racionalmente y con responsabilidad sus acciones.

b) El papel de la crítica de las ideologías

En virtud de la racionalidad comunicativa constitutiva de la especie humana, las estructuras de la intersubjetividad oponen resistencia a la expansión reificante de la racionalidad instrumental que en forma de ideología tecnocrática invade todos los ámbitos de la vida social.

La crítica de las ideologías desempeña en esto un papel fundamental. Para Habermas, contrariamente a los frankfortianos, la capacidad crítica, la fuerza de negación queda potenciada en la cultura moderna. Un tanto paradójicamente hemos señalado ya cómo la cultura moderna es fuente y escenario del surgimiento concomitante tanto de las ideologías como de su crítica. Y es que, recordemos, la ideología se presenta ya como crítica ideológica.<sup>150</sup> El doble carácter de la ideología como forma reificante de la conciencia legitimadora del orden establecido y a la vez como forma de aprendizaje social le lleva a Habermas a establecer los límites, el valor y la necesidad de la crítica ideológica. Los frankfortianos se constituyen como uno de los puntos de referencia en esta reflexión.

Habermas entiende la crítica de las ideologías como parte de un proceso más amplio de ilustración: la racionalización de las imágenes del mundo.<sup>151</sup> Con la concepción moderna-racional del mundo quedan puestas las condiciones de la crítica ideológica. Esta no debe ir dirigida contra sus propios principios, es decir, contra el fundamento racional de los ideales burgueses como lo hicieran los frankfortianos, sino, por el contrario, tomando por base y guía esos ideales dirigirse contra las formas reificadas de conciencia. En efecto, recordemos cómo Horkheimer y Adorno desconfían de su propia crítica de la razón instrumental, pues en tanto que producto también de la razón, no puede eludir del todo su carácter reificante.<sup>152</sup>

Si suponemos que toda razón está asimilada al poder, entonces no hay lugar para la crítica de las ideologías, pues ésta supone el ejercicio de la racionalidad. No todo contenido racional, señala Habermas, está condicionado por las relaciones de poder, con ello ha de contar la crítica ideológica si es que ha de confiar en ella misma como fuerza de negación y si es que puede afirmarse su vigencia y necesidad.

En opinión de Habermas, Adorno y Horkheimer describen sólo una dimensión del pensamiento mítico y del pensamiento ilustrado. Si el proceso que va del mito a la ilustración se describe no en términos de una racionalidad instrumental en ascenso, sino en términos de un proceso de formación de una comprensión decentrada del mundo puede establecerse el lugar y

el papel de la crítica ideológica.

El mito debe su fuerza totalizadora a conceptos en que queda unido lo que la comprensión moderna separa. El pensamiento mágico no permite ninguna distinción categorial entre cosas y personas, entre lo inanimado y lo animado, entre objetos que pueden manipularse y sujetos a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. El proceso de ilustración conduce a la desocialización de la naturaleza y la desnaturalización del mundo humano. Con las concepciones religiosas y metafísicas la desmitologización conduce a la diferenciación entre el mundo social y el mundo interno subjetivo. El proceso de ilustración continúa este camino llegando a una diferenciación entre las pretensiones de validez, verdad, rectitud y veracidad. Sólo cuando se han diferenciado el mundo externo de los objetos, el mundo social de las normas y el mundo de las vivencias subjetivas; sólo cuando la ciencia, la moral y el arte se han especializado cada una en una pretensión de validez (la ciencia en la verdad, la moral en la rectitud y el arte en la veracidad) y quedan depuradas de ideas cosmológicas, teológicas y culturales, respectivamente, siguiendo su propia lógica interna, sólo entonces puede surgir la sospecha de que la validez que una teoría reclama para sí es pura apariencia porque en ella se han introducido intereses no declarados que de manifestarlos explícitamente perdería su credibilidad.<sup>153</sup> En este tipo de teorías cuya validez es sólo aparente, las relaciones de validez vienen determinadas por relaciones de poder. La crítica

ideológica se inspira en esa sospecha. Su objetivo es demostrar la dependencia de la teoría puesta en cuestión de los intereses no declarados. Con la crítica ideológica la ilustración se torna por primera vez reflexiva pues se aplica a sus propios productos, las teorías que se autoproclaman como una concepción desmitologizada del mundo.

"La crítica ideológica no es ella misma una teoría que compita con otras; sólo se sirve de determinados supuestos teóricos; apoyada en ellos pone en cuestión la verdad de una teoría sospechosa poniendo al descubierto su falta de veracidad. Prosigue el proceso de ilustración demostrando a una teoría que en principio presupone una comprensión desmitologizada del mundo, cómo en realidad sigue prisionera del mito; es decir, prosigue el proceso de ilustración, siguiendo el rastro a un error o confusión categorial supuestamente superados".(154)

Para Habermas es de mucha importancia no olvidar que la crítica ideológica no es una teoría ni debe aspirar a serlo. Si la crítica se concibe como una teoría científica entonces el carácter ideológico de la conciencia se convierte en una cualidad metafísica. Esto es, la tesis que muestra el carácter falso y reificante de las ideas que son expresión de los intereses económicos o políticos se convierte en la tesis metafísica del condicionamiento de las ideas a las relaciones sociales. En efecto, si Marx llega a la formulación de que no es la conciencia la que determina el ser social sino el ser social el que determina la conciencia es por una falsa autointerpretación de su crítica de la economía política como una ciencia.

"Ante la instancia de la conciencia científica, la relación dialéctica de la idea enajenada a su interés y, en esta medida,

sometida a él, se transformaba con excesiva facilidad en la relación causal de una dependencia del espíritu respecto de la naturaleza, de la conciencia respecto de su ser social: de este modo resuena ya en el famoso prólogo a la 'Crítica de la economía política' de 1859. Y más adelante, Marx nunca se opuso textualmente a la versión naturalista que Engels daba de la teoría de las ideologías. Con ella se pone de relieve una conexión en Marx sólo esbozada subterráneamente. Tan pronto como el materialismo histórico ya no se engloba a sí mismo en el contexto objetivo de crisis; tan pronto como se entiende a la crítica exclusivamente como ciencia positiva y a la dialéctica objetivamente como ley del mundo, en este momento, el carácter ideológico de la conciencia tiene que adoptar una cualidad metafísica".(155)

La crítica ideológica del marxismo es válida sólo a condición de depurarla de interpretaciones metafísicas. El resultado, como vimos en el anterior capítulo, es una consideración de lo ideológico, como conciencia legitimadora del dominio político. De ahí que la crítica ideológica tenga por objetivo desenmascarar las teorías que sirven a esos propósitos a través de una prueba discursiva en la que se demuestre la falsedad de las pretensiones de validez que enuncia. Por eso, hemos dicho, en Habermas no cabe hablar de la lucha de las ideologías o de una mejora en ellas como quiere el análisis sistémico (Luhmann) sino de su destrucción mediante la crítica.

"...las ideologías no son sustituibles; al ser víctimas de la crítica y la autocrítica pierden su fuerza estabilizadora. Las manifestaciones convictas de ideología quedan destruidas junto con los sistemas de normas a los que sirven de justificación, porque deben su fuerza estabilizadora a una pretensión objetiva de validez por cuyo flanco resultan atacables (al no poder dar razón de aquello que dicen ser) - y sólo son atacables por una crítica que por su parte ha de atenerse a los compromisos que se siguen de esa pretensión de justificabilidad discursiva-. (...). La crítica ideológica no puede enderezarse, por tanto, como el análisis sistémico, a una 'mejora' de las ideologías, sino sólo a destruirlas. Una planificación racional de las ideologías (...) es un absurdo si las ideologías sea en el plano de los grupos o de los individuos, estabilizan relaciones de

coerción que cabe destruir mediante una reflexión acerca de la pretensión de validez que las ideologías no pueden menos de exhibir, pero que a la larga no pueden sustentar".(156)

Así, la crítica ideológica es, para Habermas, un proceso de ilustración, en el que la comunicación libre y abierta desenmascara teorías o ideas que tengan que ver con estados de coerción. Este es, en su opinión, el sentido de la tradición en que se desarrolló el concepto de ideología con una intención crítica, esto es, la teoría marxista y el psicoanálisis de Freud. Habermas, digámoslo una vez más, las reconstruye depurando a aquella de las concepciones metafísicas, es decir, de la tesis de la determinación del ámbito conciencial respecto de su ser social, y eliminando de aquél la problemática de lo inconsciente.

La autorreflexión, que el psicoanálisis proporcionara como modelo, se constituye, así, en el método y medio de destrucción de la falsa conciencia, que se apodera del individuo o de los grupos humanos deformando la comunicación consigo mismos, cuyo resultado es su propio extrañamiento. Sólo la comunicación libre restituye la totalidad e identidad de los sujetos extrañados a sí mismos.

"Tanto Marx como Freud desarrollaron el concepto de ideología (o de ilusión) como concepto polaramente opuesto al de una autorreflexión por la que puede destruirse la falsa conciencia, es decir, las necesarias equivocaciones e ilusiones de un sujeto acerca de sus propias objetivaciones que se le han vuelto extrañas. (...). Marx y Freud entienden la legitimación de las normas vigentes en conexión con necesidades interpretadas, pero reprimidas, a las que se niega acceso a la comunicación pública. Puesto que la interpretación de las necesidades, así como su represión, va ligada a la estructura simbólica de los individuos socializados y de la conversación y trato

que éstos mantienen entre sí, las justificaciones congeladas en valores monológicos y sustraídas a la discusión son en principio susceptibles de mudanza mediante procesos de ilustración, es decir, incluyéndolas en la comunicación pública".(157)

Así, Habermas se propone retomar el sentido que en su opinión tiene la crítica de las ideologías de Marx. Esta, agrega, parte de que el potencial de razón expresado en los "ideales burgueses" y encerrado en las instituciones ofrece una doble cara: por un lado, presta a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes; por otro, ofrece un punto de apoyo para una crítica de tipo inmanente de esos productos que elevan a interés general lo que en realidad sólo sirve a la parte dominante de la sociedad.<sup>158</sup> Es decir, los mismos elementos con los que se alza la ideología burguesa en su afán de lograr la hegemonía de su proyecto histórico, por ejemplo, los ideales de libertad, democracia e igualdad paradigmáticamente pronunciados por los hombres de la Revolución francesa, proporcionan también, en su movimiento ilustrado reflexivo e inmanente, los elementos básicos con los que la crítica ideológica puede revelar el verdadero origen y naturaleza de ese proyecto histórico-político. Las ideas de la burguesía revelan de ese modo, un fragmento de razón aún cuando históricamente hubieran sido utilizadas con fines particulares y coactivos.

"La crítica ideológica descifraba en las ideas utilizadas de ese modo un fragmento de razón existente oculto a sí mismo, y leía esas ideas como una directriz que podían poner por obra los movimientos sociales a medida que se desarrollasen fuerzas productivas excedentes".(159)

Si bien, como hemos visto, Habermas ya no comparte esta

Última afirmación. Pues, en su opinión, carece de fundamento histórico la tesis de que la tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales desemboca en una liberación de las fuerzas productivas que hace estallar la organización de las relaciones sociales caducas sentando las condiciones de una nueva organización. De hecho, es insostenible afirmar la existencia de dicha tensión. En su lugar Habermas propone una relación más abstracta entre trabajo e interacción,<sup>160</sup> donde ambos medios siguen caminos independientes. En el trabajo el proceso de racionalización sigue una lógica de constante incremento de las fuerzas productivas, mientras que la lógica de la interacción simbólica es una extensión de la comunicación libre de dominio. La crítica ideológica es uno de los medios en que se cumple esta extensión del entendimiento libre entre los hombres sin otra coacción que la del mejor argumento.

De otra parte, Adorno y Horkheimer autonomizan la crítica contra sus propios fundamentos, es decir, en ellos es la propia crítica ideológica la que cae en la sospecha de que su validez es sólo aparente. La duda se extiende también a la razón, cuyos criterios la crítica de las ideologías los había encontrado en los ideales burgueses. La sospecha de ideología se torna total. La crítica se vuelve no sólo contra la utilización irracional de los ideales burgueses sino también contra el potencial de razón de la propia cultura burguesa. La crítica, entonces, afecta los fundamentos de la crítica ideológica que pretende proceder en

términos inmanentes.

En opinión de Habermas, Horkheimer y Adorno simplifican la imagen de la modernidad. La Dialéctica de la Ilustración pasa por alto rasgos esenciales de la cultura burguesa, por lo que no hace justicia a su contenido racional que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos).

Es verdad, señala Habermas, que con la economía capitalista y el Estado moderno se refuerza la tendencia a reducir todas las cuestiones de validez al horizonte de la racionalidad instrumental. Lo cual significa una regresión social de la razón. Sin embargo, por otro lado, concomitantemente se efectúa un progreso de la misma en la racionalización de las imágenes del mundo.

"...con esta propensión a una regresión social de la razón compite una nada despreciable coacción: la inducida por la racionalización de la imágenes del mundo y de los mundos de la vida..."(161)

La racionalización de las imágenes del mundo obliga a una progresiva diferenciación de la razón o de esferas de valor; en ello radica la dignidad de la cultura moderna, pues con esta diferenciación la capacidad crítica, la fuerza de la negación queda potenciada, y no paralizada como dicen Adorno y Horkheimer, en virtud de que las cuestiones de verdad, de justicia y de gusto pueden elaborarse y desarrollarse conforme a su propia lógica interna.

Habermas está pensando fundamentalmente en tres ámbitos culturales. Por un lado, las ciencias han adquirido una dinámica

teórica autorreflexiva que las empuja por encima de la generación de saber técnicamente utilizable. Cabe decir que esta idea es mencionada en los últimos textos habermasianos sólo de manera indicativa, en realidad no profundiza en la exégesis de esta cuestión, la cual viene a modificar sus anteriores consideraciones. Por otro lado, en la moral y el derecho los fundamentos universalistas han encarnado en las instituciones de los Estados constitucionales modernos, si bien ha sido sólo de manera imperfecta y distorsionadamente. Finalmente, la experiencia estética contiene las características de una subjetividad decentrada, emancipada de los imperativos de la actividad instrumental.

Ya Habermas se había referido al arte y a la moral como los contenidos "fulminantes" en la ideología burguesa.<sup>162</sup> Es decir, son ámbitos culturales que se han independizado de los requerimientos legitimatorios que el sistema económico y político demanda. El arte es una defensa de las víctimas de la racionalización burguesa pues en las manifestaciones artísticas se revela la necesidad de un trato no instrumental con la naturaleza y también la necesidad de una convivencia solidaria entre los sujetos.

Con la crítica de la ilustración de Horkheimer y Adorno, corre peligro el mismo proyecto de la Ilustración pues no deja perspectiva alguna desde la que sea posible escapar al mito de la racionalidad instrumental. ¿Qué motivos tuvieron Horkheimer y Adorno para enfocar su crítica en términos tan radicales?

Los miembros de la Escuela de Frankfurt, señala Habermas, desarrollaron la Teoría Crítica en un intento de dar razón de los desengaños políticos que representaron el fracaso de la revolución obrera de Occidente, la evolución de la Rusia estalinista y la victoria del fascismo en Alemania. Sobre este trasfondo, prosigue Habermas, es comprensible cómo en los años de la Segunda Guerra Mundial pudo tomar forma la impresión de que los últimos vestigios de razón habían huido de la realidad, dejando detrás una civilización empeñada en su propia destrucción.

La perspectiva alternativa que la Teoría Crítica de Habermas deja abierta proviene, lo hemos visto a lo largo de este trabajo, de la evolución que se observa en el ámbito de la racionalidad comunicativa. Como ya hemos dicho, con la primera frase que emitimos anticipamos inevitablemente una situación ideal de habla en donde el entendimiento y la comunicación libre es el principio rector. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación; si bien, admite Habermas, ninguna sociedad histórica coincide con una forma de vida en que impere tal situación ideal. Pero si la misma estructura del lenguaje no puede prescindir de ella, aunque sea sólo como una suposición, cabe esperar al menos una perspectiva cargada de potencial emancipatorio. La conciencia histórica no ha perdido en modo alguno sus energías utópicas pese a la nueva "impenetrabilidad".<sup>163</sup> La defensa de la razón sigue siendo la tarea irrenunciable de la filosofía, y la de una de sus mejores armas, la crítica de las ideologías.

### CONCLUSIONES

En este trabajo reconstruimos el pensamiento de Habermas en torno al problema filosófico de las ideologías. Partimos desde los antecedentes filosóficos para comprender el concepto habermasiano de ideología y, finalmente, describimos su relación con la ciencia. Para concluir, haremos un resumen de este recorrido.

En la primera parte de nuestro trabajo vimos cómo Habermas procede a completar la concepción weberiana de la racionalidad con la introducción de la categoría de la interacción. Lo cual le permite salir de las aporías de sus maestros de la Escuela de Frankfurt, quienes habían renunciado, incluso, a la defensa de la Razón. En efecto, Habermas sostiene la tesis de que en la acción comunicativa o interacción, constitutiva a la especie humana, los sujetos entablan relaciones con otros sujetos, relaciones de un carácter esencialmente opuesto a los cánones instrumentalizadores de la razón teleológica que se expresa en el trabajo y en la ciencia. Asimismo, la reificación no se produce por el solo despliegue de la racionalidad teleológica; el trabajo y la ciencia son necesarios para la reproducción social de la especie. La situación reificante tiene lugar sólo

cuando los criterios instrumentalizadores invaden y socavan la base comunicativa de las relaciones humanas. Se producen, entonces, las deformaciones sistemáticas de la conciencia, las ideologías.

Así, las categorías antropológicas del trabajo y la interacción dan cuenta de la dualidad de la naturaleza humana y proporcionan la clave para ubicar las condiciones específicas de la reificación. Por otro lado, proporcionan la explicación para dilucidar la naturaleza y la metodología de las ciencias. En la producción de informaciones, las ciencias de la naturaleza se guían por un interés técnico del conocimiento que tiene su raíz en los procesos de la acción teleológica o trabajo, pues su objetivo es la reproducción de los objetos o estados de cosas. Por otra parte, en la producción de interpretaciones, las ciencias histórico-hermenéuticas se guían por un interés práctico que hunde su raíz en la intersubjetividad de la praxis comunicativa. Caso distinto fue la tercera categoría de saber, las ciencias orientadas hacia la crítica. Pues el objeto de su estudio crítico, las deformaciones de la conciencia, no son constitutivas de la naturaleza humana, o como dice McCarthy, al menos puede adoptarse la hipótesis de que no lo son. De ahí el estatuto derivado tanto de las ideologías como de la ciencia que elabora su conocimiento y crítica.

Una vez que Habermas ha mostrado la importancia de la práctica comunicativa enfoca el interés principal de su filosofía en la investigación de las relaciones intersubjetivas,

sustentadas por medio del lenguaje. Habermas sostiene que con cada acto de habla que emitimos anunciamos pretensiones de validez en las que fundamos nuestras relaciones interpersonales. Una práctica comunicativa normal supondría la problematización de esas pretensiones de validez, lo que da origen a la formación de discursos. El discurso tiene por finalidad la restauración del consenso, sobre la base de la argumentación. Si la problematización de las pretensiones de validez se prosiguen en el nivel del discurso las relaciones sociales tendrían un carácter racional. El hombre es racional en la medida en que es capaz de resolver sus diferencias discursivamente. El lenguaje humano contiene en su propia estructura las condiciones necesarias para la discursividad. Sin embargo, la historia del hombre, sostiene Habermas, registra lo contrario. La fuerza física o la coacción de las ideologías han impuesto las ideas o normas que la sociedad humana adopta. La situación ideal de habla, en la que sólo rige la fuerza del mejor argumento, no se ha efectuado en ningún momento de la Historia.

Sin embargo, como parte del proceso de modernización las ideologías revelan ya una conciencia que problematiza las pretensiones de validez de las religiones y cosmovisiones. Si bien su discurso no se somete él mismo a una prueba discursiva pues su objetivo es también el mantenimiento de un estado de coerción.

La segunda parte de nuestro trabajo estuvo dedicada al estudio de estos aspectos que las ideologías presentan con el

objeto de delimitar su concepto. En primer lugar, establecimos que las ideologías comportan un sistema de resistencias que obstaculizan el libre entendimiento entre los individuos y entre los grupos sociales de manera semejante a lo que ocurre en el sujeto del psicoanálisis. La ideología no expresa las intenciones y los intereses propios del individuo o grupo social sino los intereses de la instancia represora, que en una sociedad dividida en clases sociales antagónicas se identifica con la clase que domina económica y políticamente; por ello, las ideologías para Habermas son aquellas formas de conciencia sistemáticamente deformadas que estabilizan la dominación de una clase social. Así, la tarea de las ideologías consiste en hacer irreconocible la diferencia y oposición de intereses de las clases sociales. La ideología del intercambio de equivalentes cumple ese objetivo en la fase liberal del capitalismo. El mercado sienta las condiciones tanto materiales como ideológicas de la reproducción del capital.

Pero, en su desarrollo, el capital presenta crisis periódicas que amenazan su reproducción pues pone al descubierto las contradicciones sociales. El Estado, entonces, asume el papel de subsanar las brechas abiertas por la crisis dando cierto cauce político a las demandas de la clase social desprovista de medios de producción. El antagonismo entre las clases sociales es reemplazado por un compromiso entre ellas. La democracia formal es la expresión política e ideológica del cauce abierto en este sentido. Pero más allá de los procesos

económicos y políticos, la democracia formal puede entenderse como un estadio en la evolución social, la cual opera, según Habermas, como un mecanismo compulsivo de aprendizaje. El estadio evolutivo en que se sitúa la democracia formal representa un potencial crítico y emancipativo, que caracteriza al mundo de la modernidad. Las ideologías burguesas sustentadas en los ideales de la democracia formal presentan, pues, este otro aspecto. De ahí que ocupen un punto intermedio entre las concepciones tradicionales y la concepción moderna del mundo. La ideología ya no es una concepción tradicional en la medida en que se sustenta en la crítica y en la reflexión pero aún no representa una concepción moderna pues la legitimación que pretende es ficticia. Sólo en una democracia material la legitimación de las normas se basa en la libre participación y el consenso racional de los actores sociales. Por eso señalamos que para Habermas la democracia es la única alternativa a las ideologías. De ahí también que las ideologías nunca pierdan en Habermas el carácter de falsa conciencia de lo real.

Por otro lado, el desarrollo del capitalismo avanzado transforma la ciencia y la técnica en la primera fuerza productiva y la despoja de su neutralidad ideológica al convertirla en un fundamento legitimante. Pero a diferencia de Marcuse, para quien la conciencia tecnocrática es el instrumento político-ideológico de la clase dominante poseedora de los medios de producción, para Habermas la conciencia tecnocrática socava la dimensión ética de las relaciones comunicativas en

general. Las ideologías no guardan una relación esencial con las clases sociales en la misma medida en que éstas no se encuentran conceptualizadas como grupos humanos antagónicos cuya dinámica incidiera en la dinámica social.

Por último, destacamos el sentido y el papel de la crítica ideológica en el proceso de racionalización de las imágenes del mundo, y, en consecuencia, en la evolución social. La crítica de las ideologías opone una fuerza de resistencia a la expansión reificante de la racionalidad instrumental, cuenta para ello con los principios universalistas que las ideologías burguesas enarbolaban contra el sistema de privilegios de la sociedad tradicional.

La crítica ideológica seguirá vigente como una capacidad con que el trabajo de la razón cuenta para deshacer la apariencia de validez de las formas reificadas de conciencia.

Para terminar nuestra síntesis sólo cabe reiterar la distancia que media entre la concepción habermasiana y las posiciones del marxismo y el psicoanálisis en las cuales había encontrado la determinación conceptual básica de lo ideológico. Vimos cómo para Habermas la determinación de la conciencia respecto de su ser social responde a una interpretación metafísica, estéril y dogmática que resulta de una tendencia científicista. El objetivo de Habermas no es otro que el de mostrar el carácter autónomo de la producción de ideas. De otra parte, en su afán de fundamentar la racionalidad recurre a una conciencia no conflictuada por lo inconsciente, consideración

que se encuentra en las antípodas de la concepción freudiana.

Compartimos con la Teoría de Habermas algunas propuestas que nos parecen relevantes para el quehacer filosófico. Por ejemplo, la idea del mundo social como un mundo simbólico; la valoración positiva de la ilustración, la defensa de la razón y la conciencia utópica (si bien no exactamente en los mismos términos); y el proyecto de ampliar el concepto de la racionalidad (aunque para nuestra apreciación este proyecto no debería excluir lo que el campo psicoanalítico aporta con su concepto de lo inconsciente).

Sin embargo, existen otros puntos fundamentales en los que estamos en desacuerdo. En lo que resta exponemos de manera indicativa algunas notas críticas.

Habermas afirma y asume lo que podríamos llamar una tesis metodológica clave en la cuestión de las ideologías, nos referimos a la tesis según la cual las ideas surgen de un contexto práctico y vital. El significado que adquiere esta tesis en la filosofía habermasiana está determinado por su concepción de la praxis, que, como hemos visto, no involucra el trabajo y los procesos productivos. Los procesos simbólicos de la conciencia y el lenguaje, incluidas las ideologías, pierden cualquier vínculo con los procesos del trabajo, al ser éste únicamente la capacidad y realización técnica que media el intercambio entre el hombre y la naturaleza. El concepto de trabajo retrocede, en Habermas, al significado que tuviera en Hegel y en los clásicos ingleses de la economía política, donde

no hay incidencia del elemento histórico-social. De ahí que, como observa Giannotti, el desarrollo tecnológico y el universo de la interacción simbólica caminan en direcciones opuestas. Así, el contexto práctico y vital, al que se refiere Habermas, no significa la praxis social en la que los hombres construyen y reproducen su existencia sino sólo un aspecto de ésta, la dimensión simbólica y comunicativa de la interacción humana. Las ideas no tienen otra condición y contexto práctico de surgimiento que las mismas ideas, o la conciencia que las elabora. Y si bien creemos que en la producción de un pensamiento intervienen de una manera específica otros pensamientos, creemos también que intervienen otros ámbitos de la praxis social que van más allá de ellos mismos.

En fin, en el afán de independizar la conciencia y su producción de ideas de la praxis social y en el intento de buscar un despliegue histórico y progresivo de la racionalidad de las ideas, el pensamiento de Habermas, que se articulara como la respuesta crítica del positivismo, lleva a una posición muy cercana a una de sus tesis más antiguas, a saber, aquella de los tres estadios de la historia humana: la mítica, la metafísica y la científica. La Razón permanece aquí como la antítesis del mito, con lo cual creemos se limita considerablemente el significado de ambos conceptos. En general, aún cuando las ideologías puedan efectivamente constituir formas de aprendizaje social (cuyo carácter de aprendizaje habría que precisar), la idea del progreso en la historia de las ideas resulta tan

cuestionable como la idea del progreso en la historia humana.

Por último, creemos que el concepto de ideología no puede ser reducido a una falsa conciencia de lo real como la interpretación de Habermas propone, sin que ello redunde en una serie de dicotomías epistemológicas y sociales, esto es, en conceptos antitéticos, como los de ideología y entendimiento o ideología y democracia, que no dan cuenta de la compleja función que las ideologías cumplen en el devenir histórico, como formas específicas de práctica social.

Hemos, pues, explicado las razones por las que en estos puntos estamos en desacuerdo con Habermas.

## NOTAS

La siguiente es una relación de la bibliografía de Habermas con las abreviaturas que utilizamos.

EP Ensayos Políticos, Barcelona, Península, 1988

DFM El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989

CI Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1982

RMH La Reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, Taurus, 1981

CyTI Ciencia y técnica como ideología, México, REI, 1993

TyP Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social, México, REI, 1993

LCS La lógica de las Ciencias Sociales, México, REI, 1993

TAC: CyEP Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, México, REI, 1993

TAC I Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1989

TAC II Teoría de la acción comunicativa, Tomo II, Madrid, Taurus, 1987

PL Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Buenos Aires, Amorrortu, 1975

- 1 Sin embargo, Habermas se encuentra más cercano a las teorías estudiadas durante su formación académica de principios de los años cincuenta, como la antropología filosófica, el neokantismo e incluso Heidegger, que a la Teoría Crítica. En todo caso, cuando entra en contacto con esta última asume una posición ambivalente respecto de sus presupuestos. Pero esta problemática formaría parte de un horizonte de investigación más amplio que rebasa los propósitos del presente trabajo.
- 2 Jay, Martin, La imaginación dialéctica, Madrid, Taurus, 1974, p. 16.
- 3 Buck Morss, Susan, Origen de la dialéctica negativa, México, Siglo XXI, 1981, pp. 14-15.
- 4 Maestre, Agapito, "Reflexión para una ética en democracia: discurso ético y utopía", en González García, José M. y Fernando Quesada Castro (Coordinadores), Teorías de la democracia, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 80.
- 5 Colom González, Francisco, Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica, México, Barcelona, UAM Iztapalapa-Anthropos, 1992, p. 11.
- 6 Lenk, Kurt, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 245-283.
- 7 Adorno, Theodor W., La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad, Madrid, Taurus, 1971, pp. 9-11.
- 8 Buck Morss, Susan, Op. Cit., pp. 56-57.
- 9 Olivé, León, Estado, legitimación y crisis, México, Siglo XXI,

1985, p. 166.

- 10 Vargas Lozano, Gabriel, "Perfil filosófico-político de J. Habermas", en Vargas Lozano, Gabriel y otros, Critica del Sujeto, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, p. 189.
- 11 Habermas, Entrevista con la NLR en EP, pp. 183-184.
- 12 Jay, Martin, Op. cit., pp. 409-414.
- 13 Wellmer, Albrecht, "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración" en Guiddens, Anthony y otros, Habermas y la modernidad, México, REI, 1993, p. 72.
- 14 Ibid., p. 77.
- 15 Vide infra, Parte II, 2, a)
- 16 Habermas, DFM, p. 136.
- 17 Ibid., p. 139.
- 18 Jay, Martin, Op. cit., pp. 425-427.
- 19 Grondin, Juan, "La réification de Lukács à Habermas. L'impact de Geschichte und Klassenbewusstsein sur la théorie critique" en Archives de Philosophie, 51, 1988, pp. 627-646.
- 20 Buck Morss, Susan, Op. cit., p. 72.
- 21 Habermas, DFM, pp. 141-142.
- 22 Wellmer, Albrecht, Op. cit., p. 82.
- 23 Vide infra, Parte II, 2, a)
- 24 Miguereza, Javier, "Ética y comunicación (una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)" en González García, José M. y Fernando Quesada Castro (Coordinadores), Op. cit., p. 112.

- 25 Guiddens, Anthony, "¿Razón sin revolución? La Theorie des Kommunikativen Handelns de Habermas", en Guiddens, Anthony y otros, Op. cit., p. 169.
- 26 Guiddens, Anthony, Op. cit., pp. 154-155; Mardones, José M., "La filosofía política del primer Habermas" en González García, José M. y Fernando Quesada Castro (Coordinadores), Op. cit., p. 59; y Requejo Coll, Ferrán, Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 13-80.
- 27 Habermas, EP, Entrevista con la NLR, p. 184.
- 28 Habermas, CI, p. 301.
- 29 Habermas, RMH, p. 52.
- 30 Habermas, CyTI, p.168.
- 31 Ricoeur, Paul, Ideología y utopía, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 256.
- 32 Ibid., p. 241.
- 33 Habermas, CI, p. 12.
- 34 Rivadeo, Ana María, Epistemología y Política en Kant, México, UNAM-Acatlán, 1987, p. 135.
- 35 Habermas, TyP, p. 19
- 35 Habermas, CyTI, p. 168.
- 37 Habermas, TyP, pp. 49-86.
- 38 Jay, Martín, Op. cit., p. 416.
- 39 Habermas, TyP, p. 66.
- 40 Ibid., p. 67.
- 41 Habermas, TyP, p. 50.

- 42 Ricoeur, Paul, Op. cit., p. 259.
- 43 Habermas, CI, pp. 324-325.
- 44 Ricoeur, Paul, Op. cit., p. 259.
- 45 M-Carthy, Thomas, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Madrid, Tecnos, 1992, p. 98.
- 46 Habermas, CyTI, pp. 175-180.
- 47 M-Carthy, Thomas, Op. cit., p. 35.
- 48 Habermas, CyTI, pp. 26-27.
- 49 Habermas, LCS, p. 408.
- 50 Habermas, CyTI, pp. 29-30.
- 51 Ibid., p. 68.
- 52 M-Carthy, Thomas, Op. cit., p. 44.
- 53 Habermas, CyTI, pp. 24-25.
- 54 Habermas, TyP, p. 19.
- 55 Habermas, LCS, p. 40.
- 56 Ricoeur, Paul, Op. cit., p. 257.
- 57 Habermas, CyTI, pp. 68-69.
- 58 Habermas, TyP, p. 19.
- 59 Habermas, CI, pp. 45-46.
- 60 Ibid., p. 36.
- 61 Ricoeur, Paul, Op. cit., p. 257.
- 62 Habermas, LCS, pp. 29-39.
- 63 Ibid., p. 34.
- 64 Ricoeur, Paul, Op. cit., p. 257.
- 65 Habermas, CI, p. 51.
- 66 Ibid., p. 65, nota 70.

- 67 Giannotti, José Arthur, "La astucia del trabajo", en Cuadernos Políticos, Enero-Marzo de 1984, 39, pp. 5-30.
- 68 Habermas, CI, pp. 35-41.
- 69 Ibid., pp. 51-52.
- 70 Desde el punto de vista marxista las clases son efectos específicos de determinados modos de producción, aquellos en los que existe la propiedad privada de los medios y/o agentes de la producción; de ahí que disolver la división de clases supone la transformación del modo de producción dominante. Cfr. Cueva, Agustín, La teoría marxista, p. 13.
- 71 Olivé, León, Op. cit., p. 162.
- 72 Tendremos ocasión de analizar la transferencia de algunas ideas y métodos del psicoanálisis a las ciencias sociales críticas, en especial el planteamiento del problema de la ideología en términos psicoanalíticos. Vide infra, II, 1, a)
- 73 Habermas, DFM, p. 107.
- 74 McCarthy, Thomas, Op. cit., pp. 42-43.
- 75 Ibid., p. 323.
- 76 Habermas, TAC: CyEP, pp. 31-57.
- 77 Habermas, CyTI, p. 16.
- 78 Ibid., p. 17.
- 79 Ibid., p. 41.
- 80 Habermas, TAC I, p. 497.
- 81 Grondin, Juan, Op. cit., p. 16
- 82 Habermas, TAC I, pp. 499-500.
- 83 Habermas, TAC II, pp. 9-28.

- 84 McCarthy, Thomas, Op. cit., pp. 198-199.
- 85 Habermas, TAC: CyEP, pp. 66-67.
- 86 McCarthy, Thomas, Op. cit., p. 319.
- 87 Habermas, TAC: CyEP, p. 69.
- 88 Habermas, LCS, p. 360.
- 89 McCarthy, Thomas, Op. cit., p. 318
- 90 Habermas, TAC: CyEP, p. 82.
- 91 McCarthy, Thomas, Op. cit., p. 319.
- 92 Habermas, TAC: CyEP, pp. 74-108
- 93 Ibid, p. 50.
- 94 Vargas Lozano, Gabriel, Op. cit., p. 198
- 95 Habermas, TAC I, p. 16.
- 96 Habermas, CI, p. 224.
- 97 Vide supra, Parte I, 2, c)
- 98 Habermas, CI, pp. 226-229.
- 99 Ricoeur, Paul, Op. cit., p. 263.
- 100 Habermas, CI, p. 233.
- 101 Habermas, LCS, p. 410.
- 102 Habermas, RMH, p. 46.
- 103 Ibid, p. 49.
- 104 Vide infra, Parte II, 2, a)
- 105 Vide supra, Parte I, 2, c)
- 106 Habermas, PL, p. 36.
- 107 Ibid, p. 118.
- 108 Ibid, p. 43
- 109 Vide supra, Parte I, 1.

- 110 Habermas, CyTI, p. 79.
- 111 Habermas, PL, pp. 47-99.
- 112 Vide infra, Parte II, 2, b)
- 113 Habermas, RMH, p. 12.
- 114 Whitebook, Joel, "Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica", en Guiddens, Anthony, y otros, Op. cit., pp. 251-252.
- 115 Vide supra, Parte II, 1, a)
- 116 Whitebook, Joel, Op. cit., p. 246.
- 117 Vide supra, Parte I, 2, c)
- 118 Habermas, RMH, pp. 19-20.
- 119 Vide supra, Parte II, 1, b)
- 120 Vide supra, Parte I, 2, c)
- 121 Habermas, PL, p. 27.
- 122 Habermas, DFM, p. 143.
- 123 Wallmer, Albrecht, Op. cit., p. 89.
- 124 Raquejo Coll, Ferrán, Op. cit., p. 25.
- 125 Marcuse, Herbert, El hombre unidimensional, México, Joaquín Mortiz, 1968, p. 163.
- 126 Ibid., p. 175.
- 127 Vide supra, Parte I, 2, b)
- 128 Habermas, CyTI, p. 61.
- 129 Ibid., p. 62.
- 130 Ibid., p. 65.
- 131 Ibid.
- 132 Vide supra, Parte I, 1.

- 133 Vide supra, Parte I, 2, b)
- 134 Vide supra, Parte I, 2, c) y Parte II, 1.
- 135 Habermas, LCS, p. 400.
- 136 Habermas, CyTI, pp. 81-84.
- 137 Vide supra, Parte I, 2, a)
- 138 Habermas, CyTI, p. 88.
- 139 Ibid.
- 140 Habermas, LCS, p. 400.
- 141 Colom González, Francisco, Op. cit., p. 178.
- 142 Vide supra, Parte II, 1.
- 143 Habermas, PL, p. 53.
- 144 Colom González, Francisco, Op. cit., p. 185.
- 145 Vide supra, Parte I, 2, c)
- 146 Habermas, CyTI, p. 96
- 147 Ibid., p. 97.
- 148 Ibid., pp. 96-97.
- 149 Ibid., pp. 99-100.
- 150 Cfr. Parte II, 1, b)
- 151 Vide supra, Parte II, 1, c)
- 152 Vide supra, Parte I, 1, b)
- 153 Habermas, DFM, p. 145.
- 154 Ibid., p. 146.
- 155 Habermas, TvP, pp. 253-254.
- 156 Habermas, LCS, p. 386.
- 157 Ibid.
- 158 Habermas, DFM, p. 147.

- 149 Ibid.
- 150 Habermas, CyTI, pp. 100-101.
- 161 Habermas, DFM, p. 142
- 162 Habermas, PL, pp. 99-100.
- 163 Habermas, EP, pp. 111-134.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W., La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad, Madrid, Taurus, 1971.
- Buck-Morss, Susan, Origen de la dialéctica negativa, México, Siglo XXI, 1981.
- Colom González, Francisco, Las Caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica, México-Barcelona, UAM Iztapalapa-Anthropos, 1992.
- Cueva, Agustín, La Teoría Marxista. Categorías de base y problemas actuales, México, Planeta, Letra Viva, 1988.
- Giannotti, José Arthur, "La astucia del trabajo" en Cuadernos Políticos, Enero-Marzo de 1984, 39, pp. 5-30.
- González García, José M. y Fernando Quesada Castro (Coordinadores), Teorías de la democracia, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Grondin, Juan, "La réification de Lukács à Habermas. L'impact de Geschichte und Klassenbewusstsein sur la théorie critique" en Archives de Philosophie, 1988, 51, pp. 627-646. Traducción cedida por Gerardo Aguilar Espinosa.
- Guiddens, Anthony y otros, Habermas y la modernidad, México, REI, 1993.
- Habermas, Jürgen, Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1982.

- Habermas, Jürgen, Ciencia y Técnica como Ideología, México, REI, 1993.
- Habermas, Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen, Ensayos Políticos, Barcelona, Península, 1988.
- Habermas, Jürgen, La Lógica de las Ciencias Sociales, México, REI, 1993.
- Habermas, Jürgen, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Habermas, Jürgen, La Reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, Taurus, 1981.
- Habermas, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Tomo II, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos, México, REI, 1993.
- Habermas, Jürgen, Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social, México, REI, 1993.
- Jay, Martin, La imaginación dialéctica, Madrid, Taurus, 1974.

- Lenk, Kurt, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Marcuse, Herbert, El hombre unidimensional, México, Joaquín Mortiz, 1968.
- McCarthy, Thomas, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Madrid, Tecnos, 1992.
- Olivé, León, Estado, legitimación y crisis, México, Siglo XXI, 1985.
- Ricoeur, Paul, Ideología y utopía, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Rivadeo, Ana María, Epistemología y política en Kant, México, UNAM-Acatlán, 1987.
- Requero Coll, Ferran, Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y Socialdemocracia en J. Habermas, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Vargas Lozano, Gabriel y otros, Crítica del Sujeto, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1990.