

CAPÍTULO 24

Una introducción a la obra de Jürgen Habermas

Antonio Camou

¿No es la principal tarea de los que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia sobre ellos?

Jürgen Habermas, PENSANDO CON HEIDEGGER CONTRA HEIDEGGER, 1953

La tarea del intelectual no es más que mejorar el lamentable nivel de discurso de las confrontaciones públicas y evitar a toda costa el cinismo.

Jürgen Habermas, DISCURSO EN LA RECEPCIÓN DEL PREMIO KIOTO, 2004

Jürgen Habermas nació el 18 de junio de 1929 en Düsseldorf, una ciudad industrial al oeste de Alemania, atravesada por el Rin. Creció en el seno de una familia protestante de clase media: su abuelo fue párroco y director del Seminario en Gummersbach, y su padre -Ernst Habermas- fue director ejecutivo de la Cámara de Industria y Comercio de Colonia, además de confeso simpatizante nazi. Hasta su graduación en el *Gymnasium*, nuestro autor vivió en Gummersbach, una pequeña localidad cercana a Colonia. Si bien se orientaba inicialmente hacia la medicina, terminó optando por la filosofía: realizó sus estudios universitarios en Gotinga (1949-1950), Zürich (1950-1951) y Bonn (1951-1954), y obtuvo su doctorado en Filosofía en 1954 con una disertación sobre el conflicto entre lo absoluto y la historia en el pensamiento de Friedrich von Schelling (Müller-Doohm, 2020).

Muchos años después, Habermas recordaría aquellos lejanos tiempos de su formación inicial con pinceladas muy oscuras. Así, en noviembre de 2004, en ocasión de recibir en Japón el *Premio Kioto*, sus anfitriones le pidieron que “hable de usted mismo”:

Tenía 75 años y estaba a 9.000 kilómetros de su casa. Allí recordó las dolorosas operaciones de paladar a las que fue sometido de niño en su ciudad... para tratar de corregir una fisura congénita que marcó para siempre su pronunciación. También recordó la “sensación de vulnerabilidad” que eso le causaba. Luego habló de la otra gran herida que ha marcado su vida, un pasado poco ejemplar del que su familia formó parte: sus padres lo alistaron con 10 años a las juventudes hitlerianas y su progenitor, afiliado al partido nazi, terminó en las cárceles estadounidenses como prisionero de guerra. Por supuesto, habló de aquello que le hizo cambiar la medicina, su primera vocación, por la filosofía: la impresión que le causaron los crímenes descritos en los juicios de

Núremberg, la falta de autocrítica de sus compatriotas y el miedo a que Alemania recayera en el delirio que había partido por la mitad la historia de la humanidad (Rodríguez Marcos, 2020).

En más de una ocasión Habermas ha señalado que el conocimiento de los crímenes de lesa humanidad del totalitarismo nazi constituyó un parte aguas en su vida personal, así como un vector clave de su orientación política e intelectual posterior. En un artículo escrito en 1961, recordando esa experiencia amarga pero crucial, nos dice:

A la edad de 15 o 16 años, sentado frente a la radio, experimenté lo que se estaba discutiendo ante el tribunal de Nuremberg; cuando otros, en lugar de conmocionarse en silencio por el horror comenzaron a discutir la legitimidad del juicio, las cuestiones de procedimiento, y las cuestiones de jurisdicción, eso significó la primera ruptura, que aún dura. Es cierto que sólo porque yo era todavía sensible y fácil de ofender no me cerré ante el hecho de una inhumanidad realizada colectivamente como sucedió con la mayoría de aquellos que eran mayores que yo (Habermas, 2000, p. 55).

Claro que esa cerrazón a aceptar lo evidente tendrá luego un nombre y un apellido conspicuo en la historia de la filosofía alemana contemporánea: Martin Heidegger (1889-1976). Vale la pena contar una pequeña historia: en 1953 el joven Habermas estaba terminando de pulir su tesis doctoral cuando su amigo, el también filósofo Karl-Otto Apel (1922-2017), le regaló un libro que acababa de salir: *Introducción a la metafísica*. El texto reproducía –sin notas aclaratorias ni comentario alguno– el curso que Heidegger había impartido en la Universidad de Friburgo en 1935. La mención a “la verdad y la grandeza internas de este movimiento [el nacionalsocialismo]” indignó al doctorando, quien publicó un artículo fuertemente crítico en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: “Pensando con Heidegger contra Heidegger”. El famoso autor de *Ser y tiempo* tenía por entonces más de sesenta años, su joven e ignoto crítico no llegaba a los veinticinco:

¿Puede interpretarse también el asesinato planificado de millones de personas, del que hoy ya no ignoramos nada, como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del ser? ¿No es la principal tarea de los que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia sobre ellos? (Habermas, 2000, p. 64).

El punto a destacar no era que Habermas impugnaba en bloque y *per se* la filosofía heideggeriana, o que cuestionaba retrospectivamente el comportamiento político de Heidegger en la década del treinta: “Como nacidos después, no podemos saber cómo nos habríamos comportado nosotros en esa situación de dictadura”, escribió el autor hacia 1991 (Rodríguez Marcos, 2020). Más bien, lo que ubicaba en el ojo de la discusión era la negativa posterior de Heidegger, pero también de otros intelectuales, y de manera más amplia, de ciertos sectores de la cultura política

alemana, de evadir la autocrítica, de barrer bajo la alfombra ese pasado ominoso, y de optar por alguna de las varias formas de des-responsabilización. Esa actitud encontraba entonces su expresión más cabal –y funcional a vastos sectores políticos, económicos y sociales- en creer que el nazismo había sido una especie de desgracia vehiculizada por una casta de sádicos que sometió a Alemania “desde arriba”, sin instalar en el debate la responsabilidad de la sociedad “desde abajo”, y en particular, sin poner en cuestión los alegatos y las posiciones de los intelectuales que de una u otra forma alentaron “la verdad y la grandeza” de ese siniestro movimiento³³⁶.

En buena medida, aunque de manera todavía muy tentativa, el programa político-intelectual de Habermas comenzará a configurarse en esas tempranas fechas, partiendo de una actitud que estaba en las antípodas de la representada por Heidegger:

¿Cómo puede explicarse por qué una cultura que había dado lugar a la tradición que iba de Kant a Marx —donde los temas de la razón crítica emancipatoria y la realización concreta de la libertad fueran tan dominantes— suministró un terreno tan fértil para que surgieran Hitler y los nazis? ¿Cómo es que los alemanes no se rebelaron a esta monstruosa patología de un modo más enérgico? Habermas comenzó a preocuparse cada vez más por el problema de repensar y apropiarse de la tradición del pensamiento alemán que se encontraba en un mar de confusión. La razón, la libertad, y la justicia no eran únicamente unas cuestiones teóricas que tenían que investigarse, sino que eran unas tareas prácticas que había que realizar —unas tareas prácticas que exigían un compromiso apasionado (Bernstein, 1991, pp. 14-15).

Ese artículo crítico de Habermas, y otros que aparecieron luego, en particular uno publicado por la prestigiosa revista *Merkur*, “La dialéctica de la racionalización”, llamaron la atención de otro filósofo alemán de la generación anterior, que había retornado a Alemania hacía poco tiempo de su largo exilio en Estados Unidos: Theodor W. Adorno (1903-1969). El célebre coautor –junto a Max Horkheimer- de la *Dialéctica de la Ilustración*, estaba intentando reconstruir el antiguo Instituto de Investigación Social en Frankfurt, y necesitaba jóvenes entusiastas y bien formados para la tarea. Adorno invitó a Habermas a trabajar en el Instituto en 1956, con un contrato inicial por seis meses y sin sueldo (Rodríguez Marcos, 2020), poco después el muchacho se convirtió formalmente en ayudante académico de Adorno (entre esa fecha y 1959), y luego permaneció allí varios años: a mediados de los años sesenta sucedió a Horkheimer en su cátedra –tanto en el Instituto como en la Universidad-, y progresivamente se fue transformando en el referente académico e intelectual más importante de la llamada “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt.

Decimos académico e *intelectual* porque un capítulo aparte merecería considerar los múltiples debates y polémicas en los que Habermas ha participado. La consideración de estas disputas es importante –a nuestro juicio- en dos sentidos principales: por un lado, porque nos permiten reconstruir

³³⁶ Para conocer la posición madura del autor sobre el papel histórico y filosófico de Heidegger puede verse (Habermas, 1996).

buena parte de las tensiones que han atravesado -y que todavía atraviesan- la teoría social contemporánea; por otro, son una muestra de la voluntad de diálogo crítico que Habermas ha tenido (y tiene) con diversos adversarios teóricos y/o políticos, a la vez que nos habla también de su actitud para incorporar algunas contribuciones de sus adversarios, y de ser capaz de revisar algunas de sus propias posiciones a partir de esas polémicas; valgan como ejemplos sus intervenciones en la querrela en torno al positivismo en la sociología alemana, o las discusiones con Hans-Georg Gadamer, con Niklas Luhmann o con los autores “postmodernos”. Como se ha destacado en su reciente biografía: Habermas “abandonó una y otra vez el ámbito protegido de la universidad para meterse en el papel de polemista”, y esa función de “intelectual público” nos permite entrever tanto su pretensión de “influir en la historia de la mentalidad alemana”, como el entrelazamiento con su obra académica, sobre el trasfondo de “acontecimientos históricos de su época” (Müller-Doohm, 2020, p.12).

Claro que este afán polémico nos lleva también a considerar los múltiples campos y registros teóricos que Habermas integra en sus intrincadas reflexiones. En 1969, cuando Jürgen Habermas tenía cuarenta años y ya despuntaba como un referente intelectual europeo, decía de él George Lichtheim en su obra *From Marx to Hegel*:

No es nada fácil valorar el trabajo de un erudito cuya competencia profesional se extiende desde la lógica de la ciencia a la sociología del conocimiento, vía Marx, Hegel y las fuentes más recónditas de la tradición metafísica europea... En una época en la que casi todos sus colegas han conseguido controlar con mucho esfuerzo una parte del campo, él se ha adueñado de la totalidad, tanto en lo referente a la profundidad como a la amplitud. No hay nada que se le escape, ni tampoco evade ningún tipo de dificultades o la enunciación espuria de conclusiones que no estén apoyadas por la investigación: tanto si refuta a Popper, examina minuciosamente el pragmatismo de Charles Peirce, investiga los antecedentes medievales de la metafísica de Schelling, o pone al día la sociología marxista, existe siempre el mismo dominio misterioso de las fuentes, unido a un envidiable talento para aclarar los complicados problemas lógicos. Parece haber nacido con una facultad para digerir el tipo de material más difícil y transformarlo después en totalidades ordenadas (Bernstein, 1991, p. 13).

Varios años después, y cuando la labor de Habermas se había prodigado ya en diversas polémicas y reconocidas obras, Richard J. Bernstein completará el cuadro: “A través de la diversidad de caminos que ha tomado, ha intentado desarrollar una comprensión crítica, poderosa, comprensiva de la modernidad social y cultural, que aclara nuestra historia, el horizonte actual y las perspectivas futuras” (Bernstein, 1991, p. 17).

Por su parte, Thomas McCarthy, uno de los mejores conocedores de su pensamiento, ha destacado:

Más que ningún otro pensador contemporáneo, Jürgen Habermas ha logrado integrar la crítica de la racionalización en una reconstrucción del proyecto de la modernidad. En su obra encontramos el gran bosquejo de una vía intermedia

entre las oposiciones que desgarran a la cultura contemporánea: modernidad versus postmodernidad, racionalismo versus relativismo, universalismo versus contextualismo, subjetivismo versus objetivismo, humanismo versus 'muerte del hombre', etc... La obra de Habermas puede considerarse en conjunto como un sostenido esfuerzo por repensar -a fondo- la idea de razón y la teoría de una sociedad democrática basada en ella (1998, pp. 9/10).

Ciertamente, estos rápidos y apretados juicios no pretenden consagrar una obra a través de la mera apelación a la autoridad; más bien, buscan alertarnos sobre la extrema complejidad de un autor que cabe ser leído con atención y especial esfuerzo para alcanzar una comprensión inicial, sobre la que luego pueda edificarse una lectura crítica más profunda. En las notas que siguen presentamos una muy elemental lectura sociopolítica –antes que filosófica- de la producción habermasiana, dividida en dos segmentos.

En el presente capítulo comenzamos abordando algunas fuentes básicas del pensamiento de Habermas, tratando de mostrar la emergencia de su programa intelectual en diálogo con la filosofía alemana (de Kant a Hegel), con la tradición sociológica clásica (con particular referencia al linaje marxiano y weberiano de la teoría crítica), y con diversos registros de la reflexión contemporánea sobre el lenguaje. Luego pasamos rápidamente revista a algunas etapas del pensamiento de Habermas, a efectos de comprender mejor el trayecto hacia las dos obras sobre las que centraremos nuestra atención, y que juzgamos de capital importancia para un análisis del presente.

Esas dos obras, que abordamos en el capítulo siguiente, son *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío*, publicada en 1973, y sobre todo, la *Teoría de la Acción Comunicativa*, publicada en 2 tomos en 1981. Consideramos que estas dos producciones son el fundamento sobre el que se asienta el pensamiento maduro de Habermas, que luego continúa con otras publicaciones, tales como *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento postmetafísico* (1988) o *Facticidad y validez* (1992).

Tres fuentes del pensamiento habermasiano

...soy de la anticuada opinión de que la filosofía debería seguir intentando responder a las preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar? y ¿qué es el ser humano?

Jürgen Habermas (2018)³³⁷

³³⁷ Jürgen Habermas (entrevista): "Es posible que con el tiempo aprendamos a manejar las redes sociales civilizadamente" (12/05/2018). Disponible en: <https://www.latercera.com/culto/2018/05/12/jurgen-habermas-redes-sociales/>

Una de las dificultades con las que se topa quien se acerca por primera vez al pensamiento del autor alemán, proviene del manejo de diferentes autores, corrientes y enfoques disciplinarios que Habermas integra en su programa político-intelectual, del que cabe señalar –al menos- tres fuentes principales.

En primer lugar, como señala el epígrafe de esta sección, Habermas sigue algunas líneas fundamentales del pensamiento kantiano, y de ahí en más, el cauce principal de la filosofía clásica alemana que corre entre los siglos XVIII y XIX. Desde el comienzo de su derrotero intelectual –nos dice en sus *Ensayos políticos*- “mis intereses teóricos han estado constantemente determinados por aquellos problemas filosóficos y socio-teóricos que surgen del movimiento intelectual que va de Kant a Marx” (Habermas, 1997, p. 183). Un punto clave que reelabora a partir de este linaje –con especial referencia a ciertos tópicos de la ética de Kant- es el de cuestionar cualquier ordenamiento social o político que considere a los seres humanos como “medios” en vez de considerarlos “fines” de la acción. Así, en el derrotero que va de Hegel a Lukács –pasando por la obra de Marx- Habermas ubica en el foco de su crítica a las estructuras “cosificadoras” de la racionalidad occidental.

En segundo término, la tradición sociológica clásica, así como la teoría social contemporánea, son una fuente de múltiples legados para el pensamiento habermasiano. Pero es interesante destacar que la concepción que tiene Habermas de esa herencia es muy amplia y diversa, ya que no se limita al consabido tridente europeo (Marx, Durkheim, Weber), sino que incorpora autores norteamericanos más cercanos en el tiempo, como G.H. Mead o sobre todo Talcott Parsons. En este punto vale subrayar su intento de articular los paradigmas “mundo-de-vida” y “sistema” en el marco de una teoría crítica de sociedad. A este cometido también orienta sus lecturas de obras capitales de la psicología contemporánea, como son las de Freud y Piaget.

En tercer lugar, Habermas hereda de la filosofía analítica del lenguaje ordinario (Wittgenstein, Austin, Searle, etc.) muchas de sus preocupaciones, y es de destacar su esfuerzo pionero por fomentar el diálogo entre este enfoque y la tradición continental de la filosofía europea. En tal sentido, el autor alemán parte de la conocida clasificación de las tres dimensiones de la semiótica como ciencia general de los signos: semántica (estudio de la relación entre los signos y sus significados), la sintaxis (estudio de la relación lógica entre las secuencias de signos) y la pragmática (estudio de la relación de los signos con los hablantes). Como explicitamos un poco más adelante, Habermas trabajará especialmente en este último campo.

Pero este rápido bosquejo quedaría trunco si no prestamos especial atención a la interpretación de la actividad crítica tal como la entiende el pensador alemán. Como es sabido, la noción de *crítica* conjuga dos linajes intelectuales diferentes: el primero se remonta a Kant (*crítica* es toda labor intelectual que es capaz de poner en cuestión los fundamentos epistémicos de sus propias categorías); la segunda ascendencia es marxiana (la *crítica* es la actividad capaz de develar el fundamento material e interesado de todo conocimiento o práctica social). Algunas líneas de reflexión han defendido especialmente un sentido por sobre el otro, mientras que otras vertientes han intentado articular ambas significaciones. La tradición crítica independiente, en general, y Habermas en particular, inscriben su esfuerzo en esta segunda dirección de articular ambas formas de crítica en su labor político-intelectual.

¿Escuela de Frankfurt o Teoría Crítica?

Un profesor estadounidense aterriza en Alemania, se sube a un taxi y dice: “A la Escuela de Frankfurt”. El taxista responde: “¿A cuál de ellas?”³³⁸

Si bien Habermas no se formó inicialmente en la tradición filosófica de la llamada *teoría crítica* (Honneth, 1990, p. 475; Joas y Knöbl, 2016, p. 207), luego de convertirse en ayudante académico de Theodor W. Adorno a mediados de la década del cincuenta, comenzó a hacerse manifiesta una pronunciada convergencia entre sus preocupaciones y algunas líneas directrices desarrolladas inicialmente por el viejo Instituto de Investigaciones de Frankfurt, al punto que nuestro autor comenzó a ser considerado como el máximo representante de la “segunda generación” de teóricos críticos. Unos breves apuntes históricos y unas pocas aclaraciones nos permitirán comprender mejor el recorrido habermasiano.

En el año 1923, el hijo de un poderoso comerciante cerealero alemán de nombre Félix Weil (1898-1975), radicado en las pampas argentinas, decide hacer una donación para fundar un instituto de investigaciones sociales en la ciudad de Frankfurt, lugar donde había sido enviado por su familia para realizar sus estudios. Weil se doctora en ciencias políticas y se vincula a causas izquierdistas, y es así como empieza a apoyar varias iniciativas radicales en Alemania, que desembocarán en la creación del *Institut für Sozialforschung*. Los investigadores que serán identificados con este enfoque son, entre otros, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Friederik Pollock, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin, Eric Fromm, etc. En términos generales, el objetivo que se habían propuesto fue el de una revisión minuciosa –desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria– de los propios fundamentos de la teoría marxista, con el doble propósito de superar errores pasados y prepararse para la acción presente o futura. El instrumento de difusión más conocido que utilizaron fue una revista –*Zeitschrift für Sozialforschung*– y una colección de libros –*Schriften des Instituts für Sozialforschung*– en la cual aparecían colaboraciones de autores directamente ligados al Instituto o allegados a su propuesta de trabajo. Con el tiempo, el grupo aglutinado en torno al *Institut* y al *Zeitschrift* en Frankfurt, y luego en su etapa de exiliados, fue conocido como “Escuela de Frankfurt”, así como el paradigma de interpretación social fue llamado de manera genérica “Teoría Crítica”.

El *Institut* dura en Frankfurt relativamente pocos años, ya que el advenimiento del nazismo colocó a muchos miembros del mismo en blanco de ataques dado su condición de judíos (judíos radicalizados políticamente por añadidura). Así fue que los principales referentes tuvieron que exilarse: la mayoría va hacia los Estados Unidos donde varios de ellos se quedan allí aún terminada la segunda guerra mundial (Marcuse, Kirchheimer, Neumann), otros vuelven a Alemania (Horkheimer, Adorno), y otros mueren perseguidos por el nazi-fascismo (Benjamin). Quienes

³³⁸ Broma referida en (Rodríguez Marcos, 2020).

vuelven a Alemania se reinsertan en distintas universidades y es allí donde los estudiantes y jóvenes graduados comienzan a indagar sobre la historia de aquellos personajes. A esto hay que agregar que muchos de los trabajos producidos durante el exilio no habían circulado ni circulaban en Alemania, detalle éste que se sumaba a cierta reticencia de los miembros originales del Instituto a difundir lo que habían escrito en la etapa de entreguerras, ya que ahora sus pensamientos tomaban rumbos algo diferentes. Sin embargo hacia los años sesenta comenzaron a rescatarse numerosos trabajos de antaño, lo cual produce un efecto de recreación o reactualización del objetivo originario de los pensadores de la Escuela de Frankfurt: revisar los supuestos del marxismo (o del materialismo histórico) alejándose de cualquier forma de interpretación mecanicista, determinista o dogmática tal como imperaba por esos años en los partidos comunistas ligados a la órbita de la Unión Soviética. Pero también buscaban separarse de una especie de tradición aislacionista, en el sentido de buscar puentes de conexión con otras disciplinas y con otras corrientes filosóficas, por ejemplo, la psicología, particularmente el psicoanálisis, que el marxismo ortodoxo rechazaba. De todo esto resultó que aquellos trabajos pioneros de la Teoría Crítica fueron revalorizados y resignificados cuatro décadas después por parte de una nueva generación de lectores/as y seguidores/as.

En este punto se impone una aclaración elemental: ¿Corresponde hablar de “Escuela de Frankfurt” o “Teoría Crítica”? ¿Son sinónimos? Si bien es habitual utilizar ambos términos de manera intercambiable, y podemos hacerlo sin entrar en detalles demasiado finos, también es oportuno efectuar algunas mínimas precisiones en torno al significado de estas expresiones, a la temporalidad de cada una y a los autores que quedan englobados por ellas.

En principio, el término “Teoría Crítica” es más antiguo, ya que se remonta al programa inicial del Instituto, y quedó consagrado en trabajos pioneros como los de Max Horkheimer, en particular, “Teoría Crítica y Teoría Tradicional” (1937), y aunque es posible establecer un hilo de continuidad entre esos trabajos y elaboraciones posteriores (por ejemplo, “La Teoría Crítica ayer y hoy” de 1970), la expresión tiene bordes más amplios y algo más difusos. En cambio, cuando se habla de la “Escuela de Frankfurt” nos estamos refiriendo a una etiqueta que le fue asignada mucho después –en los años sesenta- por observadores o seguidores externos, pero que a su vez implica una dimensión institucional y programática más estricta. En gran medida se trata de un hecho paradójico, pues los miembros originales del Instituto no se planteaban inicialmente fundar una “escuela” de pensamiento, el objetivo que tenían en mente era más bien práctico-político: conocer el mundo para transformarlo. Sin embargo, las circunstancias históricas ayudaron a que se genere alrededor de los miembros del *Institut für Sozialforschung* algo así como un halo de atracción y de homogeneidad que no siempre tuvieron.

Rolf Wiggershaus, autor de una imponente historia dedicada a esta temática, señala que –al menos en algunos períodos- existieron rasgos esenciales de una escuela que es posible destacar, a saber:

(...) un marco institucional (el Instituto de Investigación Social) que existió todo el tiempo, aunque en ciertas épocas solamente de manera rudimentaria; una personalidad intelectual carismática, que estaba imbuida por la fe en un nuevo programa

teórico, y que estaba dispuesta y era capaz de llevar a cabo una colaboración con científicos calificados (Max Horkheimer académico administrador), quien constantemente les hacía ver a sus colaboradores que ellos pertenecían al selecto grupo en cuyas manos se encontraba el desarrollo posterior de “La teoría”); un manifiesto (el discurso inaugural de Horkheimer de 1931, “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social], al que constantemente se refirieron las presentaciones que el instituto hizo después de sí mismo, y al que volvió a referirse también Horkheimer en la celebración de la reapertura del Instituto en Fráncfort en 1951); un nuevo paradigma (la teoría “materialista” o “crítica” de la totalidad del proceso de la vida social, que bajo el signo de la combinación de filosofía y ciencias sociales integraba sistemáticamente en el materialismo histórico al psicoanálisis, ciertas nociones de pensadores críticos de la razón y la metafísica, como Schopenhauer, Nietzsche y Klages;... una revista y otros medios para la publicación de los trabajos de investigación de la escuela (Wiggershaus, 2010, p. 8).

Claro que este marco común –que fue más sólido en algunos momentos que en otros- también dejaba espacio para que los autores que se servían de la “Teoría Crítica” entendieran “cosas diferentes cuando usaban el término”, e incluso el propio “Horkheimer también modificó las ideas que originalmente había vinculado con él” (Wiggershaus, 2010, p. 8). Como lo refiere otro especialista:

El rótulo genérico de “Teoría Crítica” abriga bajo su manto una heterogénea serie de reflexiones epistemológicas, estéticas y teórico-sociales cuyo germen arranca histórica e institucionalmente de una variante disidente del marxismo nacida a comienzos de los años veinte entre los círculos académicos judíos de la ciudad de Francfort. La enorme proyección intelectual que llegaron a alcanzar sus principales promotores, así como la popularización de su obra entre la *intelligentsia* inconformista de Occidente durante los años sesenta, terminaron por concederle al proyecto articulado originalmente en torno al *Institut für Sozialforschung* una apariencia de homogeneidad teórica y de continuidad temporal que un análisis más pormenorizado, sin embargo, desmiente (Colom González, 1992, p.15).

En una veta similar se expresa el estudioso mexicano Rafael Farfán, cuando nos recuerda que:

(...) estudios históricos como los de Martin Jay (1974) o como el de Helmut Dubiel (1985) y análisis teóricos como el de Axel Honneth (1990) y Jürgen Habermas (1987), ayudan a mostrar que no existe tal unidad del proyecto en torno del cual se formó un consenso teórico compartido por todos los miembros del Instituto. Muestran además que existían entre ellos fuertes contradicciones que llevaron a la formación de diferentes círculos en el interior de esa institución. De ahí la distinción que han hecho A. Honneth y J. Habermas entre un “círculo interno”, formado alrededor de la dirección de Horkheimer, y un “círculo externo” no tan claramente unificado en una teoría como el primero salvo por su posición marginal y disidente frente al centro. Esto es lo que hace posible

hablar de otra Escuela de Frankfurt, formada por figuras tan disímbolas como Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin y el Erich Fromm en el exilio norteamericano (Farfán, 1992, p. 3).

Esta distinción entre un "círculo interno" y un "círculo externo" ayuda a entender que aún en la primera época había suficientes diferencias al interior del grupo como para tomar con recaudo cualquier etiqueta lanzada a la ligera. Y esas diferencias se irían ampliando con el correr del tiempo, y con la creciente identificación de nuevos autores y autoras que pasarían a aglutinarse bajo el generoso rótulo de "Teoría Crítica". Por tal razón se ha vuelto un lugar común "hablar de una primera y una segunda generación de representantes de la teoría crítica y distinguir a la antigua Escuela de Frankfurt de lo que vino más tarde, es decir, a partir de los años setenta. Esta distinción... nos facilita poner un límite en el tiempo que no sea demasiado arbitrario a la presentación de la historia de dicha escuela: la muerte de Adorno y, con ello, del último representante de la antigua teoría crítica que trabajó en Frankfurt y en el Institut für Sozialforschung" (Wiggershaus, 2010: 8).

En resumen, podemos hablar de la "Escuela de Frankfurt" como una calificación más restringida, con fronteras institucionales, programáticas y temporales más estrictas: desde la fundación del Instituto (1923) hasta la muerte de Adorno en 1969. En este marco, podemos distinguir tres periodos: Una primera etapa que va de 1923 a 1933, en Frankfurt; una segunda fase, de 1934 a 1949/50, durante su exilio en la Universidad de Columbia, en New York; y finalmente una tercera etapa, definida por el retorno a Alemania de las dos cabezas iniciales del grupo a partir de los '50-'60, y que culmina con la desaparición física de Adorno. Por su parte, hacemos referencia a la "Teoría Crítica" como un paradigma materialista de interpretación social que llega hasta nuestros días, pero abarcando obras y corrientes de pensamiento con mayor heterogeneidad en su interior.

La teoría crítica y el programa político-intelectual habermasiano

(...) ahora..., mi relación con la tradición frankfurtiana es analítica y... puedo entender mis propias intenciones como una vuelta al periodo de formación de la teoría crítica. La Dialéctica de la Ilustración ha venido distorsionando durante mucho tiempo la visión que se tenía de ese periodo de nacimiento.
Jürgen Habermas, Prólogo a la segunda edición de *Perfiles filosófico-políticos* ([1980]), 2000, p. 11).

Más allá de la diferencias entre sus miembros, ¿qué se entiende habitualmente por Teoría Crítica? ¿A qué adversarios dirige sus cuestionamientos principales? ¿De qué manera se inscribe Habermas en este linaje intelectual?

Lo primero que podemos recordar es que los primeros frankfurtianos están discutiendo con la *teoría tradicional*. En líneas generales, la teoría tradicional puede ser representada por las

ciencias duras y sociales clásicas, de raíz positivista. En tal sentido, puede decirse *grosso modo* que el gran adversario de la Teoría Crítica es el *positivismo*, y de manera más específica, es una visión de la ciencia recortada en términos de una *racionalidad instrumental*. Como sabemos, los años que cubren la década del veinte representan un período de auge del positivismo lógico, corriente que encuadra aquellas visiones que recortaban o definían el quehacer científico en términos de neutralidad valorativa y observacional, y que a su vez defendían una concepción de la ciencia unificada según los modelos de las disciplinas físico-matemáticas. Esta mirada del quehacer científico era el objetivo central de los cuestionamientos de los autores que representan a la Teoría Crítica, a partir de enfocarse en dos elementos clave:

- Cuestionar el sustento de intereses que laten debajo del conocimiento científico supuestamente “neutral”, es decir, poner en entredicho los fundamentos específicos de interés que animan al conocimiento científico y técnico;
- Cuestionar el orden social que es el fundamento general de tal producción científica, y en este sentido, mostrar el vínculo que liga el carácter instrumental (en el sentido de ajuste calculatorio entre medios y fines) de la racionalidad técnica o tecnológica con la estructura y el funcionamiento de la sociedad capitalista. En otros términos, convertir al conocimiento en una mercancía y en un instrumento para el dominio de la naturaleza o del mundo social es un punto central de la crítica de los frankfurtianos.

Hasta acá, podría decirse que hay mucho del *joven Marx* en esta tradición de la Teoría Crítica, lo cual es cierto; pero a partir de esa matriz de reflexión se opera una especie de doble giro. Por una parte aparece la idea de poner en cuestión la racionalidad de carácter instrumental desde una forma de racionalidad más amplia que no se limite a pensar los ajustes calculatorios entre medios y fines, sino discuta los propios fines de cualquier empresa social o científica. Esto implica pensar en un tipo de reflexión que incluya el debate y el cuestionamiento de los fines dentro de la constitución de un conocimiento. Por otro lado, está presente en la conciencia de estos autores que no era posible aplicar las categorías marxianas originarias a la realidad de un capitalismo que venía transformándose de manera estructural particularmente durante el período entreguerras, lo cual implica aceptar que el capitalismo que Marx criticó era un capitalismo de libre competencia y que el capitalismo que tocó enfrentar a ellos era uno de nuevo tipo. Esta línea tenía un corolario de gran importancia teórica y enorme proyección político-intelectual: era necesario abrirse a un diálogo crítico pero colaborativo con otras disciplinas empíricas de las ciencias sociales, desde el psicoanálisis a la sociología, desde la economía a la ciencia política, que habían experimentado su propia evolución desde la muerte de Marx, a fin de producir un nuevo conocimiento sobre la realidad de su tiempo (Cuadro Nro. 1).

Cuadro. Nro. 1. Algunos ejes de reflexión de la Teoría Crítica

- * Revisión filosófica profunda de los fundamentos del marxismo, en particular en su vinculación con la tradición clásica alemana (de Kant a Hegel);
- * Apertura a otras disciplinas y saberes (economía, psicoanálisis, lingüística, etc.);
- * Promoción de investigaciones interdisciplinarias sobre fenómenos sociales y políticos contemporáneos, a partir de una concepción crítica y renovada del conocimiento (por oposición a la analítica del positivismo);
- * Crítica a la noción de racionalidad instrumental (visión ingenua del progreso material y político-moral, falta de reflexión sobre los fines, develamiento de que el interés “técnico” oculta relaciones de dominación);
- * Estudios sobre la “personalidad autoritaria” y el papel de los medios masivos de comunicación en la manipulación social y política, a partir de la experiencia del nazi-fascismo;
- * Análisis sobre la “cultura de masas”, el papel de los medios masivos de comunicación en la política y la sociedad, y la función de las “industrias culturales”.

La pertenencia de nuestro autor a este linaje se reconoce en lo que ha sido llamado el *horizonte de reflexión* habermasiano (Serrano, 1999). Paulatinamente, a partir de trabajos ubicados en distintos momentos, originalmente referidos a diferentes materias y apoyados en diversas fuentes, Habermas fue configurando un mapa teórico de gran complejidad pero guiado por una brújula cuyo norte puede ser resumido de la siguiente manera: ¿Cómo es posible recrear en la actualidad el ideario *emancipatorio* (liberador, universalista, racionalista) de la *modernidad*, sin caer en sus patologías (explotación, autoritarismo, totalitarismo) ni abandonarse al “irracionalismo”? (Cuadro Nro. 2).

Cuadro Nro. 2. Tres fuentes del pensamiento de Habermas y una cuestión clave

- La filosofía clásica alemana de Kant a Hegel;
- La tradición sociológica clásica en sentido amplio: Marx, Weber, Durkheim y Parsons + el linaje de la *Teoría Crítica/Escuela de Frankfurt*;
- La filosofía anglosajona del lenguaje ordinario: desde la filosofía analítica británica hasta el pragmatismo norteamericano.



Una cuestión política fundamental:

**¿CÓMO ES POSIBLE RECREAR EN LA ACTUALIDAD EL IDEARIO EMANCIPATORIO (LIBERADOR, UNIVERSALISTA, RACIONALISTA) DE LA MODERNIDAD, SIN CAER EN SUS PATOLOGÍAS (EX-
PLOTACIÓN, AUTORITARISMO, TOTALITARISMO) NI ABANDONARSE AL “IRRACIONALISMO”?**

Esbozada en indagaciones previas, pero planteada claramente a comienzos de la década del ochenta del siglo pasado, la cuestión enfrenta a Habermas –al menos- con dos tipos de adversarios. Por un lado, una larga saga del pensamiento positivista, desde el punto de vista epistemológico, y neo-utilitarista, desde el punto de vista sociopolítico, que hacen del modelo de racionalidad instrumental el criterio único y excluyente en la conceptualización de la racionalidad; esto es, la racionalidad calculatoria que ajusta medios a un fin es el parámetro unívoco contra el cual todo saber o toda acción ha de medirse. Por otro lado, Habermas rechaza parejamente corrientes que considera “irracionalistas” desde el punto de vista filosófico (y que a su entender son también “neoconservadoras” desde el punto de vista político), cuya genealogía se remonta a Nietzsche y a Heidegger, y que en la actualidad desembocan en autores con los cuales tuvo y tiene una larga polémica (Foucault, Derrida, Deleuze o Feyerabend).

En tal sentido hay en la obra de Habermas una marca que refiere a la posibilidad de llevar adelante el *proyecto inconcluso* de la modernidad con el objetivo de poner en práctica una racionalidad capaz de emancipar el mundo social, tal como se lo propusieron quienes levantaron la bandera de “libertad, igualdad y fraternidad” a finales del siglo XVIII³³⁹. En buena medida, de acuerdo con el autor de la *Teoría de la acción comunicativa*, ese ideario emancipador constituía un horizonte de reflexión común para los autores del primer tramo de la Teoría Crítica cuya agenda de investigación abarcaba los siguientes temas:

- las formas de integración de las sociedades postliberales;
- la socialización en la familia y el desarrollo del yo;
- los medios de comunicación de masas y la cultura de masas;
- la psicología social de la protesta paralizada y acallada;
- la teoría del arte;
- la crítica del positivismo y de la ciencia.

En este espectro de temas –nos dice Habermas- se refleja la “idea programática de Horkheimer de una ciencia social interdisciplinar”, orientada a investigar la cuestión central que “he caracterizado... bajo la rúbrica de la racionalización como cosificación” (Habermas, 1987, II, pp. 534-535). De este modo, nuestro autor “quiere retomar estas tareas y el tipo de teoría que Horkheimer había pensado que podía realizarlas... pero desde el ángulo de su proyecto de una teoría social crítica fundada en una teoría de la acción comunicativa”. Claro que si es posible señalar una importante línea de continuidad con las preocupaciones “clásicas” de la Teoría Crítica, también hay en Habermas diferencias dignas de ser señaladas, al menos en tres ejes centrales: una renovación del análisis de los fundamentos normativos del conocimiento y de la acción; un replanteo del concepto de verdad y su relación con las ciencias, y un

³³⁹ Habermas repasa el proyecto originario de la modernidad a partir de Condorcet en (Habermas, 1987, pp. 196-209). Una presentación resumida de su posición y de los debates políticos suscitados en torno a ella en (Habermas, 1996).

claro apego a las tradiciones del *Estado democrático de Derecho* como horizonte de convivencia política (Farfán, 1992, p.12).

Pero aunque sea posible reconstruir un cierto hilo conductor en las preocupaciones de Habermas a lo largo de una obra que se prodiga en varias décadas, sería erróneo suponer que sus elaboraciones teóricas han seguido una pauta evolutiva lineal; más bien, su desarrollo intelectual ha estado marcado por giros, desplazamientos, revisiones y vueltas de tuerca, en muchos casos, jalonados por sonoros debates con adversarios de diferente orientación (Cuadro. Nro. 3).

Siguiendo libremente a Joas y Knöbl (2016), este bosquejo intenta dar cuenta -aunque sea de manera muy rudimentaria- la presencia de tres fases que es posible discernir en el pensamiento habermasiano. La aparente rigidez del esquema no debería hacernos perder de vista que las líneas de corte hay que entenderlas como fronteras cronológicas difusas; asimismo, cada uno de los segmentos señalados hay que verlos empalmándose entre sí, y no como compartimentos estancos. En todo caso, el esquema no tiene ninguna otra pretensión fuera de servir como una orientación didáctica inicial, y puede ser ubicado en paralelo a la conocida sugerencia de Richard J. Bernstein (1991, p. 58) de utilizar los debates públicos en los que ha participado Habermas como clave de interpretación de diferentes etapas de su desarrollo intelectual. Así, la primera etapa estuvo fuertemente dominada por la llamada “disputa del positivismo en la sociología alemana”, iniciada a comienzos de los sesenta (Adorno et al., 1972); la segunda se ubicaría –como vimos en el capítulo 17- entre el debate con Hans-Georg Gadamer, que se inicia en 1967, y la discusión con Niklas Luhmann; mientras que la tercera fase (sin abandonar por cierto las contiendas previas) estaría centrada en sus discusiones con los autores de orientación postmoderna, y de manera simultánea podríamos agregar su intervención en el debate de los historiadores en torno al pasado nazi de Alemania.

Una última aclaración: hablar de etapas concluidas en un pensador vivo que –mientras estas líneas se escriben- sigue produciendo y publicando es a todas luces aventurado. En todo caso, nuestra clasificación, que sigue en líneas generales la lectura de Bernstein (1991) y de (Joas y Knöbl, 2016), puede ser confrontada con otros periodizaciones diferentes que siguen otros criterios de corte: por caso, vale citar la división en tres fases que propone (Haber, 1999), centrada en la relación que Habermas establece entre filosofía y ciencias sociales; o las etapas que consignan (Ungureanu y Gamper, 2019), apoyadas en los criterios de lectura que Habermas realiza sobre textos filosóficos. Por otro lado, dejamos abierta la controversia en torno a si, luego de la publicación en 1992 de *Facticidad y validez*, se produce un auténtico “giro jurídico” en el pensamiento habermasiano (Anderson, 2008; Velasco Arroyo, 2013; López de Lizaga, 2015; Guerra Palmero, 2016), que tal vez nos habilitaría a hablar de una etapa diferente, o si más bien se trata de un desplazamiento dentro de la matriz conceptual sostenida en la *Teoría de la acción comunicativa*, como hemos considerado en nuestra esquemática clasificación.

Cuadro. Nro. 3. Tres fases en el pensamiento habermasiano

| PERÍODO | CATEGORÍA ORDENADORA | EJE CRÍTICO | ALGUNAS OBRAS DE REFERENCIA | PRINCIPALES DEBATES |
|--|---|--|--|--|
| Comienzos de los años sesenta... | <i>PRAXIS</i> | "Poder técnico"; "racionalidad científico-técnica"; "racionalidad menguada en términos positivistas", etc. | <i>Historia Crítica de la Opinión Pública</i> (1962) <i>Teoría y Praxis</i> (1963) <i>Estudiantes y Política</i> (1964) | Disputa del positivismo en la sociología alemana |
| Mediados de los años sesenta hasta principios de los años setenta... | <i>INTERACCIÓN</i> | "Trabajo" entendido exclusivamente como "acción (racional) instrumental". | <i>La lógica de las ciencias sociales</i> (1967) <i>Ciencia y técnica como ideología</i> (1968) <i>Conocimiento e interés</i> (1968) | Debate con Gadamer Debate con Luhmann |
| Principios de los años setenta hasta la actualidad... | <i>RACIONALIDAD / ACCIÓN COMUNICATIVA</i> | Racionalidad "teleológica" / Racionalidad sistémica | Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973) La reconstrucción del materialismo histórico (1976) Teoría de la acción comunicativa (1981-1987) El discurso filosófico de la modernidad (1985) El pensamiento post-metafísico (1988) Facticidad y validez (1992) | Debate con autores post-modernos Debate con los historiadores |

Senderos que se bifurcan

El horror a la especulación, el ostensible abandono de lo teórico por lo meramente práctico produce necesariamente en el obrar la misma banalidad que en el saber. El estudio de una filosofía rigurosamente teórica nos familiariza del modo más inmediato con ideas, y solamente las ideas prestan al obrar impronta y significado moral.

Friedrich W.J. Schelling, Obras, II³⁴⁰.

Como adelantamos en el comienzo del capítulo, no es nuestra intención desplegar una exposición cronológica de este itinerario de reflexión, ni tampoco un desarrollo sistemático que abarque las diferentes dimensiones de esa producción, que va desde los fundamentos filosóficos del conocimiento y la acción, hasta la crítica cultural, pasando por el “diagnóstico” sociopolítico de nuestro tiempo. Más bien, nos concentraremos nada más en algunos aspectos sociopolíticos de su última etapa. No obstante, dejamos apenas esbozados unos pocos apuntes que –creemos– nos permitirán comprender mejor este derrotero.

En 1962 Habermas presenta su tesis de habilitación que se convertirá en libro, cuyo título en español es: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Reeditado en 1990 con un nuevo y extenso prólogo –en el que da cuenta, entre otros aspectos, de las críticas que le propinaron autoras feministas como Carol Pateman–, el volumen adelanta un punto que volverá una y otra vez a la consideración del autor: la necesidad de establecer un vínculo legitimatorio estrecho entre deliberación pública y decisiones políticas, en un ámbito sociocultural abierto al debate libre.

El libro presenta dos rasgos que vale la pena destacar. Por un lado, combina “argumentos históricos, sociológicos y filosóficos en una sola narración convincente que hablaba del presente político”. Así, en su atractiva configuración interdisciplinaria, “se mantenía fiel a las intenciones originales de la teoría crítica, como Horkheimer las había propuesto a comienzos de la década de 1930”. Pero por otro lado, la obra presenta un diagnóstico sensiblemente diferente al que Adorno y el propio Horkheimer habían plasmado en su influyente *Dialéctica de la ilustración*. Aparecido originalmente en 1944, pero publicado en una edición revisada en 1947, el libro de los fundadores de la Escuela de Frankfurt narra una historia inmanente y regresiva de la razón occidental que desde los albores de la civilización griega “procede mediante una proyección dramática –y dramáticamente arbitraria–”, hasta culminar en las “barbaries del antisemitismo” de la dictadura nazi, o en la manipulación de la “industria cultural dentro del capitalismo avanzado” bajo las democracias occidentales (Anderson, p. 129).

³⁴⁰ Con esta cita inicia Habermas su *Lección Inaugural* sobre conocimiento e interés en la Universidad de Frankfurt en 1965 (Habermas, 1984, p. 159).

Habermas, por el contrario, se atiene a un relato contingente, que más allá de las debilidades que le han sido marcadas, narra una historia abierta a tomar caminos diferentes, por la cual se observa un ascenso y luego una caída de espacios institucionales concretos en los que se fue conformando –a través del diálogo y la discusión racional- la opinión pública burguesa, que luego cristalizará en una nueva arquitectura política en los Estados constitucionales. Entre esos espacios cabe mencionar los salones de familias acomodadas, los cafés, los clubes, los periódicos, las bibliotecas, los folletines que van constituyendo un amplio y diversificado público literario, etc. Como destaca el autor:

Una opinión pública políticamente activa surge en Inglaterra en el cambio de siglo entre el XVII y el XVIII. Las fuerzas empeñadas en conseguir influencia en las decisiones del poder estatal apelan al público racionante para legitimar sus exigencias ante esta nueva tribuna. En conexión con esa praxis, la asamblea de estamentos se transforma en un Parlamento moderno, proceso de remoción que, evidentemente, se desarrolla a lo largo de todo el siglo (Habermas, 1998, p. 94)³⁴¹.

Si bien esta caracterización que ofrece la obra se apoya en una discutible y hasta cierto punto idealizada reconstrucción histórica, lo cierto es que Habermas reconoce que la promesa implícita en la constitución de la una esfera pública ilustrada pronto comenzó a mostrar fuertes tensiones internas, que comenzaron a hacerse visibles hacia el siglo XIX, y que tomarían un cariz francamente negativo ya desde el comienzo del siglo siguiente. Las discusiones comienzan a emigrar de los parlamentos, para mutar en negociaciones e intercambios de interés de grupos a espaldas de la ciudadanía, los partidos políticos no se piensan como herramientas de transformación sino que se convierten en máquinas electorales, y las elecciones mismas dejan de ser un espacio de confrontación de proyectos para convertirse en competencias de candidaturas y estrategias publicitarias.

Pero a diferente de la pintura sombría de la *Dialéctica de la ilustración*, Habermas no creía entonces –y con diferentes entonaciones y matices no lo creará después- que todo estuviese perdido:

La esfera pública podía salvarse si el Estado constitucional liberal del siglo XIX evolucionaba hacia un Estado del bienestar social que garantizase la participación efectiva de todos los ciudadanos mediante un constante escrutinio público de los partidos, de los medios de comunicación y de la Administración,

³⁴¹ Si bien seguimos la traducción del libro en castellano (traducido por Antoni Doménech), en cursiva tomamos la versión de la obra de (Joas y Knöbl, 2016, 210). Por un lado, porque –de acuerdo con varios especialistas- traducen convincentemente el término alemán *Öffentlichkeit* por “esfera pública” u “opinión pública”, términos no idénticos pero más adecuados que el vocablo “publicidad” por el que opta Doménech, que en nuestro idioma tiene una connotación de comercialización privada del todo inadecuado respecto del análisis habermasiano. Por otro lado, Joas y Knöbl rescatan el término que usa el autor alemán en este tramo –*praxis* y no “práctica”-, por la connotación que Habermas le daba a ese concepto por esa época.

poniendo a éstos bajo controles democráticos y, de ese modo, racionalizando el necesario ejercicio de la autoridad social y política (Anderson, 2008, p. 131).

El trasfondo filosófico de esta discusión se volverá algo más claro cuando Habermas publique poco tiempo después –originalmente en 1963, y luego en una reedición actualizada en 1971- una colección de ensayos bajo el título: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. De esos trabajos hay dos especialmente importantes para el desarrollo posterior del nuestro autor: “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social” y una extensa reseña bibliográfica sobre “La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”.

El primer texto es una erudita reconstrucción histórica y conceptual del significado de la *política* desde la antigüedad clásica hasta la primera modernidad occidental, a partir de una contraposición entre la obra de Aristóteles frente a la de Hobbes, quien abre el camino hacia la comprensión científica de la política bajo el modelo de las ciencias naturales. De acuerdo con Habermas, en la obra aristotélica la política es parte de la filosofía práctica, y como tal: era entendida como una continuación de la ética, “como la doctrina de la vida buena y justa”; como un asunto que no podía ser reducido a una *techné*, a una técnica; pero tampoco podía caer bajo el prisma de la ciencia (*episteme*), pues su objeto, “lo justo y excelente, carece, en el contexto de la *praxis* mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica” (Habermas, 1990, pp. 49-50).

Sin entrar en detalles, digamos rápidamente que para Aristóteles el saber debe adecuarse estrictamente a su objeto, y que el conocimiento –tal cual enseña en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea* y en Libro I de la *Metafísica*- se configura en dos amplias ramas, el conocimiento teórico (*episteme*, *nous* y *sophía*) y el conocimiento práctico (*techné* y *phrónesis*). Mientras la *techné*, arte o técnica, tiene por objeto la *poiesis*, esto es, la producción de una obra exterior al propio agente (un arco o una escultura, pero también una maniobra militar); la *phrónesis*, un término que los latinos tradujeron más tarde por *prudencia*, es un saber experiencial que tiene por objeto la *praxis*, es decir, la acción immanente que tiene en sí misma su propio fin.

En este marco, a Habermas le interesa reconstruir –podríamos decir, histórica, teórica y prácticamente- el origen de la política clásica y “la enérgica desviación de sus principios”. De acuerdo con el pensador alemán, desde la aclaración realizada por Max Weber “en la llamada disputa acerca de los juicios de valor”, y desde la determinación más precisa de una “lógica de la investigación positivista”, las ciencias sociales se “han separado totalmente de los elementos normativos, de la herencia ya olvidada de la política clásica” (Habermas, 1990, pp. 51-52). Esta revisión le permite a Habermas plantear una serie de interrogantes que seguirán nutriendo sus indagaciones futuras:

¿Cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a

la filosofía práctica de los clásicos? ¿Y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica? (Habermas, 1990, p. 52).

Apoyándose en esa época todavía en el joven Marx y en sus manuscritos de París de 1844, Habermas esboza un principio de respuesta a partir de una dicotomía que mutará en sus términos, pero no tanto en su lógica de constitución: la oposición entre un “poder práctico” y un “poder técnico”. De acuerdo con el autor, el tipo de teoría de la sociedad que “encontramos configurado por primera vez en Marx se caracteriza por el hecho de que la teoría es reflexiva en una doble perspectiva”, de este modo:

(...) la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga, por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento, y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta la acción (Habermas, 1990, pp. 13-14).

Con estas herramientas es posible, a su juicio, enfrentar las consecuencias prácticas del progreso científico-técnico, entendido como una forma de saber específico, acumulado y acumulable, pero también como una forma de dominación, por lo cual se impone una premisa clave: el “desafío planteado por la técnica no puede ser afrontado a su vez únicamente con la técnica”. Así, se vuelve imperativo poner en marcha una “discusión políticamente eficaz”, que enlace de modo “racionalmente vinculante, el potencial social de saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos”. Sólo así, piensa el autor, podríamos colocar bajo nuestra dirección esa mediación del “progreso técnico con la praxis de la vida social que hasta ahora se ha impuesto como un proceso de historia natural”, puesto que la fuerza emancipadora de “la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable” (Habermas, 1990, p. 334).

Como nos recuerdan Joas y Knöbl, en este período el pensador alemán, “sobre la base del concepto de *praxis*”, critica con especial énfasis el hecho de que el avance incesante de la ciencia y de la racionalidad científico-técnica “degrada” las cuestiones referidas a la convivencia social – que deberían ser objetos de discusión racional por parte de la ciudadanía- y pretende dejar en manos de “expertos” lo que corresponde discutir en el marco de la esfera pública (Joas y Knöbl, 2016, p. 212)³⁴².

Si bien estas preocupaciones seguirán siendo centrales en la teorización habermasiana, hacia mediados de los años sesenta se produce un cierto desplazamiento en lo que hace a las categorías con las que piensa los problemas esbozados. En 1967 aparece un largo

³⁴² Una discusión sobre la relación entre teoría y praxis en el marco de la teoría crítica en (Hervás Muñoz, 2017).

artículo “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, que luego será incorporado a su libro *Ciencia y técnica como “ideología”* (1968); ese mismo año, Habermas publica en paralelo uno de sus libros más difundidos y discutidos: *Conocimiento e interés* (1968).

En las obras de este período es visible que Habermas ha integrado a su bagaje teórico tres incorporaciones dignas de mención: por un lado, ha asimilado las enseñanzas del pragmatismo norteamericano, en particular de Georg H. Mead; por otro, ha tomado los aportes de Hannah Arendt, en particular los que aparecen en *La condición humana*, y su ya clásica distinción entre *labor*, *work* y *action*; finalmente, es clara la presencia de los aportes de la fenomenología y de la hermenéutica. Como dirá años después con mirada retrospectiva: “a nadie le sorprenderá que en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido”. Este aprendizaje toma cuerpo a través de tres aportaciones de fundamental importancia: “la reconstrucción del concepto aristotélico de *praxis* para la teoría política”, en segundo lugar “la introducción del concepto husserliano de *mundo de la vida* en teoría de la sociedad”, y finalmente, el “redescubrimiento de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad”. Mientras que el segundo aporte mencionado corresponde a Schütz, el primero y el tercero corresponden a Arendt, por lo que Habermas manifiesta sin rodeos: “De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa” (Habermas, 2000, pp. 356-8).³⁴³

Vale recordar en este punto que en *La condición humana* (que apareció originalmente en inglés en 1958, y en una edición revisada en alemán en 1960), Arendt distingue tres dimensiones de la vida activa: *labor*, *work* y *action*. La labor se refiere a todas aquellas actividades que tienen por finalidad sostener nuestra vida en tanto seres biológicos (comer, beber, vestirse, dormir, etc.); el trabajo (o la producción de obras), tiene un estatuto superior a la labor y genera un mundo de objetos a partir del dominio de la naturaleza; finalmente, la acción es la dimensión más fundamental de la vida de los seres humanos, porque “introduce nuevos comienzos y genera innovación en el mundo”. A través de la acción y del discurso los seres humanos “manifiestan *quienes* son, revelan su única y singular personalidad”. Esta revelación del sujeto siempre requiere el estar entre sus pares, es decir, implica la *pluralidad*, “en contraste con la labor y el trabajo que se pueden desarrollar en absoluto aislamiento”. La acción y el discurso “constituyen una trama que actúa de trasfondo común posibilitando las relaciones humanas. Esta trama compartida, a pesar de ser intangible, no por ello está menos vinculada al mundo que las cosas objetivas” (Di Pego, 2002, pp.2-3).

Con estas distinciones a la vista, y aunque en sus primeros trabajos Habermas no cita explícitamente a Arendt, aunque claramente utiliza sus ideas, el autor intenta superar las limitaciones que observa en el legado marxista. Si bien reconoce que Marx “trató de reconstruir el proceso

³⁴³ En este período cabe insistir también en la importancia del debate Habermas-Gadamer (Karczmarczyk, 2010; Ruffinetti, 2018).

histórico de formación de la especie humana a partir de las leyes de la reproducción de la vida social”, entiende que este desarrollo conceptual quedó trunco:

(...) como demuestra “un análisis más detallado de *La Ideología Alemana*, Marx no explica en realidad la conexión existente entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la razón instrumental. La actividad productiva que regula el metabolismo de la especie humana con la naturaleza... establece una mediación entre el sujeto que trabaja y su entorno natural; esta acción instrumental se convierte en el modelo que rige la obtención de todas las categorías (Habermas, 1984, pp. 49-50)³⁴⁴.

En paralelo a estas reflexiones, Habermas ha venido recapitulando sus indagaciones epistemológicas previas, que comienzan con su intervención en *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (desarrollada a partir de las intervenciones en el congreso de Tubinga en 1961), que prosiguen con la publicación –en 1967- de *La lógica de las ciencias sociales*, y que tienen su punto de llegada, y en cierto modo también, de clausura, con la publicación de *Conocimiento e interés* en 1968. Como nos dice el autor en el prefacio:

Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. (...) Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión (Habermas, 1989, p. 9).

El libro retoma y amplía la *Lección inaugural* impartida el 28 de junio de 1965 en la Universidad de Frankfurt, en ocasión de hacerse cargo de la cátedra que había dejado Max Horkheimer, y que fuera publicada por primera vez en diciembre de ese mismo año en *Merkur*, e incluida como capítulo final de *Ciencia y técnica como “ideología”*.

La *Lección* comienza con la cita que hemos ubicado como epígrafe de este acápite –tomada del autor a quien Habermas en sus mocedades había dedicado su tesis doctoral: Friedrich W.J. Schelling-, pero en rigor constituye una vasta, compleja pero también agredida discusión con la larga sombra de un texto clave de Edmund Husserl (1859-1938): *La*

³⁴⁴ Como adelantamos en el capítulo 4 de la Primera Parte este problema –que en términos clásicos supone subsumir las particularidades de la *praxis* en la *poiesis*- tiene múltiples consecuencias; entre ellas, el haber opacado durante mucho tiempo dentro del pensamiento de la izquierda el papel de la mujer en la economía y la sociedad. Si bien en el Prefacio a la primera edición de 1884 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Friedrich Engels esboza los rudimentos de una teoría materialista “dual” (un vector centrado en la producción de objetos y otro fincado en la reproducción de la vida humana a través de la familia), el esquema no sería desarrollado hasta entrados los años sesenta del siglo pasado por la crítica feminista.

crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Éste era el título del libro, aparecido en Alemania en 1954, que reunía los papeles –editados algunos, inéditos otros– que giraban en torno de una célebre conferencia pronunciada por el fundador de la fenomenología el 7 de mayo de 1935 en Viena: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, poco tiempo antes de morir. Esa obra ha sido juzgada como un auténtico testamento filosófico y político de un hombre que –por ser judío– sufrió la persecución del nazismo en los momentos postreros de su vida: si bien se había jubilado de la Universidad de Friburgo, Husserl era profesor emérito, pero fue despojado de ese cargo honorífico en virtud de las disposiciones raciales del nuevo régimen. Las leyes de segregación racial en dicha universidad serían aplicadas por quien en 1933 asumió el Rectorado, que además era el más destacado discípulo de Husserl: Martin Heidegger³⁴⁵.

Claro que si la figura de Husserl es, en un sentido, un símbolo de la reflexión libre y de la responsabilidad intelectual frente a la barbarie, también es el último exponente de un pensamiento anclado en la filosofía de la consciencia, respecto del cual Habermas intentará paulatinamente desmarcarse, aunque algunos elementos de esa orientación filosófica alcanzarán una notoria centralidad en una etapa posterior de la obra habermasiana, en particular, la noción de *mundo de la vida*.

Apelando a un esquema muy simple, podríamos decir que Habermas nos ofrece una clasificación de las relaciones intrínsecas, estructurales, que guardan intereses, tipos de saber, objetos de conocimiento y disciplinas científicas en el mundo contemporáneo. En un apretado resumen nos dice:

Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. Esta es la tarea de una crítica de la ciencia que escape a las trampas del positivismo. En el ejercicio de las *ciencias empírico-analíticas* interviene un *interés técnico* del conocimiento; en el ejercicio de las *ciencias histórico-hermenéuticas* interviene un *interés práctico* del conocimiento, y en el ejercicio de las *ciencias orientadas hacia la crítica* interviene aquel *interés emancipatorio* del conocimiento que... subyacía inconfesadamente en la ontología tradicional (Habermas, 1984, pp. 168-169. *Cursivas nuestras*).

En el caso de las *ciencias empírico-analíticas*, Habermas observa que:

(...) no son las proposiciones básicas reflejos de los hechos en sí; más bien traen a expresión éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Pudiéramos decir que los hechos y las relaciones entre los hechos se captan descriptivamente; pero este modo de hablar no debe ocultar que los hechos de

³⁴⁵ Recordemos una anécdota cruel: la edición original de *Ser y tiempo*, aparecida en 1927, lleva una dedicatoria a Husserl, a quien pronto sucedería en su cátedra; pero para la edición posterior –realizada durante el nazismo– Heidegger hizo borrar en la imprenta la dedicatoria original a su viejo maestro judío, que para ese entonces ya había fallecido.

experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de muestra experiencia en el círculo de funciones de la *acción instrumental*. Tomados a la vez ambos elementos, la construcción lógica de los sistemas enunciados permitidos y el tipo de condiciones de contrastación sugieren la siguiente interpretación: que las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía de interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el *interés cognitivo por la disponibilidad técnica* de procesos objetivados (Habermas, 1984, pp. 169-170).

Frente a ellas, las *ciencias histórico-hermenéuticas* obtienen sus conocimientos en otro marco metodológico:

Es la comprensión de sentido lo que, en lugar de la observación, abre acceso a los hechos. A la contrastación sistemática de sus posiciones legales corresponden aquí la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan, por lo tanto, el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu... El mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste. El que comprende mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez *aplica* la tradición a sí mismo y a su situación (Habermas, 1984, pp. 170-171).

Pero cuando las reglas metodológicas unen de este modo la *interpretación* con la *aplicación*, Habermas sostiene que la indagación hermenéutica abre la realidad “guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción”. Y en este punto desliza una observación más discutible que constituye un vector clave de sus propias investigaciones: “la comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una auto-comprensión transmitida”. A diferencia del interés técnico, aquí hablamos del “interés *práctico* del conocimiento” (Habermas, 1984, p. 171).

Finalmente Habermas observa que una *ciencia social crítica* avanza un paso más allá. Un conocimiento críticamente orientado tiene por tarea clave distinguir las regularidades discernibles en determinados patrones de acción social respecto de aquellas “relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio”. Mientras se enfrenten a este tipo de problemáticas: “la *crítica de las ideologías* cuenta -del mismo modo, por lo demás, que el *psicoanálisis*- con que la información sobre nexos legales desencadene un procesos de reflexión en el afectado”. De este modo:

El marco metodológico que establece el sentido de validez de esta categoría de enunciados críticos se puede explicar en términos del concepto de *auto-reflexión*. Esta libera el sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un *interés cognitivo*

emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía (Habermas, 1984, p. 172).

Con las limitaciones que ya hemos advertido en este tipo de esquematizaciones, el Cuadro Nro. 4 resume algunos de los principales elementos que componen la reflexión habermasiana en este momento de su desarrollo.

Cuadro Nro. 4. Relaciones entre conocimiento e interés según Habermas

| TIPO DE INTERÉS | TIPO DE SABER | DIMENSIÓN DE LA EXISTENCIA SOCIAL | DISCIPLINA CIENTÍFICA |
|----------------------|--|-----------------------------------|---|
| <i>Técnico</i> | Descriptivo / Explicativo / Predictivo | Trabajo / acción instrumental | <i>Ciencias empírico-analíticas</i> |
| <i>Práctico</i> | Práctico / comprensivo | Interacción / Lenguaje | <i>Ciencias histórico-hermenéuticas</i> |
| <i>Emancipatorio</i> | Emancipatorio / Reflexivo | Poder / Dominación | <i>Ciencias críticamente orientadas</i> |

Una discusión pormenorizada del planteo habermasiano en esta etapa –que mereció parejo grado de adhesiones y críticas- nos llevaría demasiado lejos de nuestros objetivos. Baste señalar nada más un punto clave que el pensador alemán deja en la oscuridad en su multicitado trabajo. Cuando Habermas nos habla de los intereses que orientan el conocimiento señala que son “cuasi-trascendentales”. La expresión era una manera bastante obvia de salir por la tangente respecto de una espinosa discusión filosófica que cargaba –al menos- dos siglos a cuestas, desde que Kant identificó los elementos *a priori* del conocimiento con ese vocablo. Ya vimos la voluntad de Habermas de no caer en las aporías que desembocan en la posición husserliana, y de ahí su apelación a un “cuasi” que resultaba poco convincente. Como lo resume un destacado especialista en su obra:

Habermas ha simpatizado siempre con la idea de que podemos identificar las estructuras básicas, reglas, y categorías que presuponen la razón y la acción comunicativa. Pero se ha sentido también extremadamente escéptico de que tal investigación pueda llevarse a cabo mediante la pura filosofía trascendental. Una ciencia social crítica, que desarrolla unas hipótesis que son empíricas, científicas, y genuinas, exige una ruptura con este legado de la pura filosofía trascendental a priori. Pero en *Conocimiento e interés* Habermas no nos había

mostrado todavía cómo podemos justificar al mismo tiempo la pretensión de que existen unas inevitables condiciones universales necesarias de la acción comunicativa y de la racionalidad, y mantener que éstas pueden descubrirse y garantizarse de un modo científico (Bernstein, 1991, p. 32).

Algo de esto será reconocido por el propio Habermas, varios años después, en unas esclarecedoras notas autobiográficas incluidas en una difundida entrevista, que en 1985 le realiza Terry Eagleton para la *New Left Review*. Allí nuestro autor recapitula su itinerario intelectual de aquel momento en los siguientes términos:

...el estudio de la filosofía analítica y la polémica positivista, acentuaron mis dudas sobre si conceptos como *totalidad*, *verdad* y *teoría*, tomados de Hegel, no significaban una hipoteca demasiado pesada para una teoría de la sociedad que aspirara a satisfacer reclamos empíricos. Por entonces, primero en Heidelberg, y luego nuevamente en Frankfurt, creí que el problema era epistemológico. Quise resolverlo a través de una clarificación metodológica del estatuto de una teoría doblemente reflexiva (reflexiva respecto de su contexto de emergencia y de aplicación). El resultado fue *Conocimiento e interés*, escrito entre 1964 y 1968. Todavía pienso que el diseño general de la argumentación es correcto. Pero ya no creo que la epistemología sea una *via regia*. La teoría crítica de la sociedad no necesita probar sus credenciales, en primera instancia, en términos metodológicos, necesita en cambio, fundamentos substantivos que permitan atravesar los cuellos de botella producidos por el esquema conceptual de la filosofía de la conciencia, y superar el paradigma productivista, sin dejar de lado, en este proceso, las intenciones del marxismo occidental. El resultado es la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1986, p. IV)³⁴⁶.

Referencias

- Acuña, C.H. (1995). *La nueva matriz política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Adorno, T & al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Aguilar Villanueva, L. F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. México: FCE.
- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Anduiza, E. y A. Bosch (2007). *Comportamiento político y electoral*. Barcelona: Ariel

³⁴⁶ El abandono de la vía epistemológica se hace más notorio si recordamos la estrategia anunciada por Habermas al momento de escribir el prefacio de 1971 a *Conocimiento e interés*. El análisis de esa relación gira en torno a una idea –implícita en Marx, nos recuerda el autor– según la cual “una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad”, y a esa teoría pretende llegar “a través de la autorreflexión de la ciencia” (Habermas, 1989, p. 9).

- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. p. 125-147.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.
- Blumenberg, H. (2013) *Teoría del mundo de la vida*. México: FCE.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.
- Camou, A. y A. Di Pego (2016). La construcción democrática del orden deseado. Notas sobre la lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos de Norbert Lechner (1970-1984). En J. Piovani, C. Ruvituso y N. Werz, *Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina*. Frankfurt-Madrid: Bibliotheca Ibero-Americana. Disponible en: https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002754
- Camou, A. (2019). *Gobernabilidad y democracia*. México: INE. Disponible en: https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2020/02/cuaderno_06.pdf
- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Casanova Brito, M. (2014). Razón y normatividad el debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, Tesis para optar al grado de magíster en filosofía, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile.
- Ciardello, M. (2015). La realidad social bajo el prisma comunicativo. Una breve reconstrucción del debate entre Niklas luhmann y Jürgen Habermas, *Question*, (1), Nro. 46, pp. 82-96.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Di Pego, A. (2002). Un análisis de la distinción entre lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt, *IV Jornadas de Investigación en Filosofía*, 7 al 9 de noviembre de 2002. La Plata: FAHCE-UNLP.
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Farfán H., R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas, *Sociológica*, (14), Nro. 40, pp. 35-63.
- Fraser, N. (1993). Repensando la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente, *Debate feminista*, (7), pp. 23-58.

- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta : Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santa Fé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Guerra Palmero, M.J. (2016). *Habermas. La apuesta por la democracia*. Buenos Aires: EMSE.
- Giddens, A. (1987). *Las Nuevas Reglas del Métodos Sociológico* [1976]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gil Villegas, F. (2005). Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Hbermas, *Estudios sociológicos*, (XXIII), 67, pp. 3-41.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- González, L. A. (1994). *Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- González, M.L. del R. (2020). El universalismo interactivo de Seyla Benhabib. Bases para una teoría normativa de los medios de comunicación, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia de España (UNED).
- Guariglia, O. (1993). *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: FCE.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.
- Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hervás Muñoz, M. (2017). Las manos sucias de la Teoría Crítica: Adorno y Habermas ante el eje teoría-praxis, *Idéias* (8), Nro. 1, p. 133-152.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jeffries, S. (2016). *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso.
- Karczmarczyk, P. (2010). Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica, *Discusiones filosóficas*, (11), Nro. 16, pp. 99-147.
- Lechner, N. (2012). *Estado y derecho (Obras, Vol. I)*. México: FCE y FLACSO.
- López de Lizaga, J.L. (2015). *Habermas*. Madrid: RBA.
- Luhmann, N. (1986). La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo [1971], *Sociológica*, Nro. 1, pp. 1-11.
- Luhmann, N. (1990). *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1998). Complejidad y democracia. En N. Luhmann (1998), *Teoría de los sistemas sociales*, Vol. I, México: Universidad Iberoamericana.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürguen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Negri, J. (2015). Democracia deliberativa: una crítica, *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, (20), Nro. 2, pp. 387-416.
- O'Donnell, G. (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Ortega Esquembre, C. (2017). Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (71), pp. 47-62.
- Oszlak, O. (2009). Implementación participativa de políticas públicas: aportes a la construcción de un marco analítico. En VV.AA., *Construyendo confianza: hacia un nuevo vínculo entre Estado y sociedad civil*. Buenos Aires: Fundación CIPPEC y Presidencia de la Nación.
- Oszlak, O. (2013). Gobierno abierto: hacia un nuevo paradigma de gestión pública, *Documentos de trabajo sobre e-Gobierno*, Nro. 5. Washington: BID-OEA-IDRC-GEALC.
- Oviedo Torró L. (2017). Regreso a los problemas de legitimación en el capitalismo tardío: un balance actual, *Fides et Ratio*, (2), pp.113-132.
- Pateman, C. (1996). *Críticas feministas a la dicotomía público/privado*. Barcelona: Paidós.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Remer, G. (2000). Two Models of Deliberation: Oratory and Conversation in Ratifying the Constitution, *Journal of Political Philosophy*, (8), Nro. 1, pp. 68-90.
- Rodríguez Marcos, J. (2020). Así discute Habermas, *El País*, 22/04/2020.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rouanet, L.P. (2012). El paradigma Rawls-Habermas: una defensa, *Politeia*, (35), Nro. 49, pp. 159-174.
- Rufinetti, E. (2018). *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Villa María: EDUVIM.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social* [1962]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Serrano Gómez, E. (1994). *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Specter, M. (2013). *Habermas, una biografía intelectual*. Madrid: Avarigani.
- Ungureanu, C. y D. Gamper (2019). *Jürgen Habermas*. Madrid: Katz-Eudeba.
- Urfalino, P. (2013). *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*. Buenos Aires: Prometeo.
- Velasco Arroyo, J.C. (1999). De la fascinación jurídica a la obsesión democrática, *Revista de Libros*, Nro. 25, enero.
- Velasco Arroyo, J.C. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1986). La política como profesión. En M. Weber, *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (edición crítica a cargo de F. Gil Villegas). México: FCE.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.
- Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

Bibliografía básica

- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.
- Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.

Bibliografía complementaria

- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. p. 125-147.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.
- Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

Investigaciones aplicadas

- Berdaguer Rauschenberg, N. (2018). Derechos humanos y democracia: Habermas, Rorty, Rawls y Forst. *Question*, 1(60), e093.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.

- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Fung, A. et al. (2003). *Democracia en profundidad: nuevas formas institucionales de gobierno participativo con poder de decisión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.

Sitios web con material complementario

- Discurso de Jürgen Habermas, al recibir el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2003, durante la ceremonia de entrega en el Teatro Campoamor de Oviedo (con traducción al español): <https://www.fpa.es/multimedia-es/videos/jurgen-habermas-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales-200326.html>
- Breves reflexiones de Habermas (traducido al portugués): <https://www.etcetera.com.mx/video/un-dia-como-hoy-en-2003-jurgen-habermas-es-recibe-el-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales/>
- Entrevista a Habermas (2018): https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html
- Un resumen del pensamiento habermasiano (pero en inglés): <https://www.youtube.com/watch?v=5DodKwZQch0>
- Una conferencia sobre mito y ritual (en inglés): <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/pt/jurgen-habermas-myth-and-ritual/>
- Un panel sobre “Crises and dilemmas of democracy” (en inglés): https://www.youtube.com/watch?v=kE1RnzF_flg

Actividades

Bibliografía

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus. Prefacio y Capítulo I.

- 1) De acuerdo con Habermas: ¿En qué niveles o dimensiones se le plantea a la sociología el problema de la racionalidad?
- 2) ¿Qué entiende el autor por *racionalidad*?
- 3) ¿Cómo caracteriza provisionalmente la noción de *mundo de la vida*?
- 4) Habermas distingue tres tipos de acción según las relaciones actor-mundo: ¿Cuáles son? Explique
- 5) ¿Cómo caracteriza provisionalmente el autor las nociones de *racionalidad comunicativa* y de acción *comunicativa*?
- 6) El autor nos dice que habría tres caminos para defender la noción de *racionalidad comunicativa*: ¿Cuál elige Habermas para desarrollar en el libro?