

El proyecto de Habermas en *Ciencia y Técnica como Ideología*
y sus legados en la búsqueda de una sociedad más justa

D. Aquiles Kobialka

aquileskobialka@gmail.com

UNER

Toda la obra intelectual de Jürgen Habermas puede ser presentada utilizando el término de I. Lakatos de “programa de investigación¹”. Desde ese punto de vista, varios han sido los elementos extraídos de “Ciencia y técnica como ideología” que pueden considerarse como parte de la *heurística positiva*, generalmente funcional a la manera de *cinturón protector* de su/s programa/s. Concretamente, en función de los cambios y continuidades que presentan sus obras, podemos definir como una *heurística de intereses* a la que aporta “Ciencia y Técnica...”.

El desarrollo de esta *primera heurística* (luego vendría la *comunicativa*) está vinculado a los supuestos *intereses* que guían el conocimiento. “Conocimiento e interés” constituye una primera síntesis de la obra de Habermas y puede considerarse el texto central de su primera heurística².

También contribuye a interpretar los marcos de sentido del autor el estudio de su biografía intelectual, la que puede ser reconstruida de entrevistas que constan en la obra “Ensayos políticos³”. Entonces, haremos de estas tres obras el elemento de análisis para dar cuenta de la concepción antropológica, teleológica y metodológica del autor.

Una heurística interesada

En una crítica al positivismo, Habermas busca reivindicar una posición reflexiva en el proceso de conocimiento. En este sentido, una consideración que aparece en la obra en análisis puede leerse como una crítica metateórica a la razón monológica y al objetivismo, insistiendo en la conexión entre científicismo positivista y ontología tradicional, cuestión que puede llevar la irrupción del historicismo como un nuevo positivismo en la ciencia de la sociedad⁴. Para evitar ello, es que Habermas plantea una especie de “neorretorno” a Kant,

¹ Según la propuesta de F.R.Coll en *Teoría crítica y estado social*. Barcelona. 1991 pág. 16.

²J. Habermas *Conocimiento e interés*. Madrid. 1982.

³J. Habermas. Madrid. 1991.

⁴J. Habermas “Conocimiento e interés” en *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid. 1984.

integrando la importancia epistemológica de los “contextos vitales” en las que se inscriben las teorías científicas, ya destaca por Peirce y Dilthey⁵.

En la relación entre intereses y racionalidad, más precisamente intereses y conocimiento⁶, aparece el *trabajo*, el *lenguaje* y la *dominación* como los medios constitutivos de los primeros. *Trabajo y lenguaje* quedarían vinculados a la polaridad clásica entre los ámbitos de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, conducidas respectivamente por los intereses técnico y práctico. Así, la estructura de las lógicas de la investigación científica habrá que contemplarla desde una trascendentalización de los contextos empíricos en los que se articulan el *trabajo* y la *interacción*, no deteniéndose donde lo hacían Peirce y Dilthey y profundizando en la autorreflexión como un modo distinto de conocer, que nos conduce al *interés emancipativo*.

Freud y la concepción psicoanalítica contribuirían como elementos protectores a la recuperación de esa autorreflexión considerada por Habermas imprescindible para una emancipación efectiva. La resistencia de la “naturaleza interior” frente a los cambios realizados en las estructuras del *trabajo* y la *interacción* constituiría un aspecto de primera importancia tanto en el momento de establecer la posibilidad de unas sociedades menos autoritarias y más comunicativas, como en el momento de establecer una relación entre cambio social y resistencia ciudadana⁷.

Para acercarnos más a la concepción antropológica habermasiana, veamos – en escritos posteriores a “Ciencia y técnica” [1968], cómo la función y estructuración política de aspectos centrales del ámbito individual acercan de nuevo esta heurística de Habermas a la “ilusión de la razón” de la dialéctica trascendental kantiana:

“El marco institucional... estabiliza un orden de dominación que asegura las renunciaciones que impone la cultura... puede en realidad... transformar las satisfacciones virtuales en satisfacciones institucionalmente reconocidas. Las ilusiones no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamaba ideología, también en ella se contiene “utopía⁸”.

⁵ Habermas critica el nuevo objetivismo en el que incurre Husserl cuando intenta salir del objetivismo positivista. Cfr. “Conocimiento e interés” en *Ciencia y Técnica como ideología...*, op.cit. pp.164-166

⁶ Véase esp. Las tres primeras tesis en *ibíd.*, pp. 174-176.

⁷ J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *Ensayos políticos*, esp.ap.IV:”Teorías de la crisis y movimientos sociales”, pp.163-169.

⁸ J. Habermas, *Conocimiento e interés*. Op.cit. p.340.

La aparición de cuestiones de nueva índole relacionadas con los problemas de legitimación del capitalismo tardío le llevan a Habermas a indagar en el *lenguaje* la justificación de ese supuesto interés emancipativo por medio de las condiciones subyacentes en la comunicación humana. Sin embargo, poner el acento en la *interacción* y en la intersubjetividad no significa que se haya asumido ya la perspectiva lingüística de la filosofía contemporánea. En esta primera heurística de Habermas sigue estando presente un cierto tono de “filosofía de la conciencia” en la que un conjunto de individuos autosuficientes se relacionan entre sí a partir de una cierta armonía establecida de intereses “cuasitrascendentales”.

Para dar cuenta del análisis acerca del marco teleológico de Habermas, podemos decir que el propio autor, en “Conocimiento e interés” reconoce que aún no aparecen diferenciadas de manera suficiente la vertiente gnoseológica y político-social del concepto de *reflexión*. La interrelación entre ambas no quedaría articulada en el trascendentalismo de esta primera heurística. Sólo con el planteamiento *comunicativo* del *mundo de la vida* en el que se va constituyendo el sujeto aparecerá un intento lingüístico de fundamentación.

De cualquier modo, esta manera de pensar el re-conocimiento de esta primera heurística permite inferir la sugerencia por parte de Habermas acerca de la trascendentalización de unos intereses de la razón relacionados con la evolución social, en contraposición a la actitud habitual de la práctica científica que casi nunca considera los contextos teóricos en los que surgen y se sitúan los conocimientos.

Consideraciones filosóficas

Habermas y Hegel

En el terreno estrictamente filosófico, Habermas es deudor – aunque en algunos casos le cueste reconocerlo - de la tradición de la Escuela fracfortiana, continuando con la búsqueda de una actitud reflexiva e histórica que tenga presentes las críticas hegeliano-marxistas a Kant y sus contraposiciones sujeto-objeto; ser-deber ser; fenómeno-noúmeno, etc.

Es decir, el Kant de Habermas está visto siempre desde la sombra de Hegel en la primera heurística⁹. Así surgen las críticas asociadas a la ausencia de la dimensión interactiva: la acción ética estaría en Kant basada en un monologismo estratégico, es decir, no comunicativo. Siguiendo a Hegel, Habermas afirma que la *interacción* resultará más originaria que el *yo*, haciendo hincapié en la diferencia entre el *yo* crítico y la *autoconciencia* a partir de la asociación de los individuos en el concepto de *espíritu*, que sin embargo no deja de lado las

⁹ J. Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana en el periodo de Jena” en *Ciencia y técnica...* pp. 11-51.

distinciones individuales, y es destacado por el autor en “Ciencia y técnica...” como un concepto políticamente importante:

“Espíritu es la comunicación de los particulares en el medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas¹⁰”.

Habermas tiende a destacar los elementos mediadores que establecen que no hay más identidad que la devenida¹¹. De esta manera, desde la perspectiva del autor, el concepto de *espíritu* se establece como la “relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo e interacción¹²”. Así establece la relación de *trabajo y representación simbólica* como una mediación que desemboca a la vez en un proceso de exteriorización del sujeto y en una reconciliación, cuestión que conforma dos procesos diferenciados – *trabajo e interacción* – que sólo serán vistos como homogéneos si nos mantenemos en alguna forma de filosofía de la identidad¹³.

Justamente esa dualidad distorsionada por la perspectiva de la identidad es la crítica de Habermas a la lógica hegeliana, que podríamos denominar “distorsión de la dimensión positiva de la interacción”, pudiendo aparecer como justificada en términos liberales un absolutismo político basado en un concepto de espíritu en cuanto “comunidad de hombres libres” que pretendidamente vincula libertad y racionalidad. “Libertad” que culmina hegelianamente en un saber absoluto que hoy podríamos denominar *saber comunicativo*.

Pero, el rehuir habermasiano del absolutismo en los dos frentes, el lógico y el político podría hacer entender – como él mismo lo manifiesta¹⁴ – su noción de *acción comunicativa* como una revisión del espíritu hegeliano que cumpla esas condiciones.

Habermas y Marx

El acento analítico de Habermas – deudor de la escuela francfortiana – destaca la parcialidad del programa político y teórico de Marx al estar centrado en la dimensión productiva (trabajo)

¹⁰ J: Habermas, “Trabajo e...” en *Ciencia y técnica...*, op.cit. p.12

¹¹ *Ibíd.* pp. 26 y ss.

¹² *Ibíd.* p.12.

¹³ *Ibíd.* pp.42-43.

¹⁴ J. Habermas, “Entrevista con la *N.L.Review*”, en ensayos Políticos, Barcelona, 1988, p. 189.

en detrimento de los aspectos interactivos o comunicativos del quehacer humano. De esta manera, destaca la hegemonía del interés instrumental o de las acciones estratégicas en los desarrollos conceptuales e institucionales de dicho programa. En “Conocimiento e interés¹⁵” Habermas advierte que el concepto de trabajo debe ser entendido tanto en relación con la antropología como con la gnoseología.

Anteriormente, en “Ciencia y técnica...¹⁶” había manifestado:

“Si el marco institucional y la perspectiva comunicativa son desconsiderados o tratados subsidiariamente, entonces la transformación de las cuestiones prácticas en tareas técnicas supondrá la base de una ideología tecnoburocrática tanto en el interior del capitalismo como en el socialismo, con la subsiguiente ampliación de la colonización de unos mundos de la vida que van perdiendo el carácter comunicativo de su estructuración simbólica¹⁷”

Más adelante dice:

“[Parece acertado] reformular el marco categorial en que Marx desarrolló los supuestos fundamentales del materialismo histórico: la conexión de fuerzas productivas y relaciones de producción tendría que ser sustituida por la relación más abstracta de trabajo e interacción”

La “prehistoria” de las aplicaciones políticas de la noción de *acción comunicativa*: *posibilidades de salir de las patologías de la Modernidad en la primera heurística*

Podemos esquematizar la evolución legitimadora de distintas formaciones sociales para tratar de ver esas *posibilidades* desde la distinción entre el *marco institucional* de una sociedad y los *subsistemas de acción racional con arreglo a fines* insertos en dicho marco¹⁸. La primera de las nociones es definida por el autor diciendo que:

“...se compone de normas que dirigen las interacciones lingüísticamente mediadas”.

¹⁵ *Op.cit.* p.39.

¹⁶ *Op.cit.* p.99 y ss.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, *op.cit.*, p.71.

La pregunta que se impone es: ¿nos situamos con el neocapitalismo en unos nuevos principios de organización? Habermas intenta responder estableciendo qué puede significar una perspectiva emancipativa en el *marco institucional* de dichos principios. ¿Han perdido la ciencia y la técnica gran cantidad de su eficacia en el ámbito de lo público? La respuesta negativa a esta pregunta es la tesis de su primera heurística. Más adelante cambiará de opinión¹⁹:

“...con un correlativo declive de las ideologías tecnocráticas, [admitiendo que] ha aumentado la distancia entre la cultura de expertos y el gran público”.

La posible concreción práctica del programa del “primer” Habermas

El planteamiento postula la aparición de nuevas energías utópicas de transformación social desde los márgenes de la “sociedad del trabajo²⁰” – y que deberían finalizar en el “segundo Habermas” – *teleológicamente* hablando – como la *comunidad ideal de habla* donde prevalezcan los mejores *argumentos* en los debates públicos - que la lógica del sistema ha ido acumulando. La ideología política se sitúa todavía en el horizonte conceptual de esa “sociedad del trabajo” (liberalismo y socialdemocracia), sin descubrir aún la relación entre proceso de modernización y crisis de motivación (o problemas de legitimación más adelante). Habermas quiere apostar por un proyecto progresista generado desde la Modernidad, y debemos destacar la *riqueza antropológica* de las consideraciones históricas de raíz hegeliana que asume en su primera heurística.

Respecto a su *método* puede decirse que, así como Marx en 1857 en la “Introducción a la Crítica de la Economía Política” demuestra que el *trabajo* es un concepto universal, y en la manera en que el modo de producción capitalista se impuso se dieron las condiciones objetivas para que él penetrara en el carácter universal del mismo, en la teoría de la comunicación el desarrollo del capitalismo tardío ha generado las condiciones objetivas para poder reconocer que en las *estructuras de entendimiento lingüístico* hay universales que dan las pautas para la construcción de una crítica que ya no puede fundarse en un sentido histórico-filosófico.

¹⁹ J. Habermas, “Entrevista con la New Left...”, en *Ensayos...* op.cit. p. 215.

²⁰ *Ibíd.* pp. 39 y ss.

Conclusiones

Toda su propuesta puede sintetizarse describiendo sus principales contribuciones epistemológicas

para la construcción del paradigma comunicativo, con los componentes básicos del proceso de conocimiento (objeto evolutivo, método el diálogo racional y las explicaciones científicas como producto del consenso público).

Los aportes de la Universidad pueden ser vistos como la generación de investigaciones *filosóficas y humanísticas* que partan de los límites de lo *público* y lo *privado* considerando a los *Individuos* como *Ciudadanos*, priorizando lo *público sobre lo privado*, concentrándose en la *democracia* y concibiendo al *sistema* como *colonizador*.

¿Cómo enfrentar los problemas estructurales de control de las sociedades modernas? Insiste en la necesidad de adoptar ciertos comportamientos individuales y grupales, bajo el común acuerdo de que es preciso construir una esfera pública aceptable, creíble y transparente, de tal forma que nadie se sustraiga a la ética.

Al respecto propone el colectivismo universalista ilustrado, considerando necesaria la participación y la opinión de los ciudadanos para que mediante un control de las decisiones puedan concretarse algunos valores universales legados por la ilustración tales como la libertad, la democracia, la igualdad.

Como propuesta ética y política predica el liberalismo radical, posicionándose respecto al proceso de conocimiento en torno a las características de las *acciones sociales* que deben constituirse como objetos teóricos desde un “*realismo moderado*”, proponiendo para vivir una vida buena entendida como una vida feliz y justa desarrollada mediante ciertas virtudes privadas y públicas.

Esto generó e hizo posible:

1. Un pensamiento posmetafísico caracterizado por una crítica fuerte de la racionalidad especulativa, el trascendentalismo conceptual, el dualismo cognoscitivo del sujeto y objeto y el primado de la teoría sobre la práctica.
2. Volver a plantear el problema de la especificidad de las acciones sociales, problematizando las relaciones entre las acciones colectivas y las estructuras, éstas últimas y los sujetos.
3. Desarrollar una ontología histórica de nosotros mismos, amplia y restringida.
4. Una secularización de la política, aunque incompleta, porque a todos esos discursos subyace una dimensión utópica.

Con esa posición ha logrado una nueva teoría del conocimiento, pluralista, intersubjetiva y pragmática: la Teoría de la Acción Comunicativa.

Bibliografía

F.R. Coll *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas* Anthropos. 1991.

J. Habermas *Conocimiento e interés*. Madrid. 1982.

J. Habermas. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid. 1991.

J. Habermas. *Ensayos Políticos*, Barcelona, 1988.