

La Teoría Crítica: ¿Teoría? ¿Crítica?*

Christian Bouchindhomme

Trece años no habrán sido demasiados para mirar retrospectivamente la titanesca redefinición y reconstrucción de la tarea filosófica propuesta por Jürgen Habermas. Contrario a lo que podrían hacer creer los numerosos ataques dirigidos contra la obra de Habermas, su verdadero examen crítico se encuentra en ciernes. Sin duda, su pensamiento ha sido atacado, impugnado, incluso de forma violenta, por críticos que, de una manera u otra, deseaban, ante todo, señalar su diferencia (en ocasiones, *conservadora* cuando se trataba de hacer de Habermas el último de los mohicanos marxistas y, en otras, *auténticamente revolucionaria* cuando se trataba de volverlo un reformista a sueldo de los partidos burgueses).

La labor de Habermas se sitúa, como es sabido, en continuidad con una corriente cuyo punto de partida es el poskantismo, en particular en el joven Hegel, y prolongada por la vía de Marx, Lukács y Korsch hasta las últimas expresiones de la Teoría Crítica. Esto se sabe, pero, pecando por exceso o por defecto, se toma rara vez en cuenta en el momento oportuno, inclusive cuando el interés por Habermas es menos negativo que los descritos anteriormente. La majestad y el prestigio de esta posteridad obnubilan; y los lazos mantenidos por Habermas con ella han sido evaluados demasiado, frecuentemente, de manera simplista. Así, cuando se

* El artículo apareció originalmente en Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz (eds.), *Habermas: La raison, la critique*, París, CERF, 1996.

han estudiado las relaciones con el hegelianismo temprano (o con la *antigua* Teoría Crítica) o con el marxismo, lo han sido, generalmente, desde una perspectiva histórico-filosófica de fidelidad y de tipo analítico. Esto nutrió la primera fase del examen crítico (véase *Kommunikatives Handeln*¹) cuyos temas son, sin duda, de un gran interés, pero la perspectiva desde la cual han sido planteados condiciona a los análisis para que no hayan tocado el fondo del problema.

Mas recien, algunos autores relativamente cercanos a Habermas —en particular Apel, Wellmer o Tugendhat— han, cada uno por su parte, entablado una discusión crítica, algunas veces sobre puntos extremadamente tenuous. Paralelamente otros autores, también próximos, pero provenientes de otras tradiciones, incluso de otras concepciones de lo que es la filosofía, han entablado un diálogo aún más circunspecto, pero con una intención constructiva. Se trata de Hillary Putman y Richard Rorty.

Visto en sus detalles, esos diferentes estudios tienen muy pocos puntos en común, aun cuando a veces se apoyan entre sí. En cambio, es posible entenderlos a través de un conjunto de dificultades que no están desvinculadas de aquellas que toda la labor de Habermas tendió a evitar y con los encontrados en otra época por los jóvenes hegelianos y sus seguidores. Si logro tematizar de forma satisfactoria los escollos que presiento, podría, seguramente, abrir la perspectiva lejana de retomar, desde un nuevo ángulo, los estudios que se habían ocupado del linaje filosófico del pensamiento habermasiano, para entenderlos desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad de una Teoría Crítica.

Es evidente que el pensamiento de Habermas no es plenamente comprensible si no se aclara aquello que lo hace afín a su corriente de procedencia. Así, cuando la teoría de la acción comunicativa presupone una redefinición de la filosofía, es indispensable tener presente el conflicto entre las diferentes corrientes filosóficas para entenderla cabalmente. Es una característica mayor de la filosofía la de siempre suscitar tendencias que pretenden, cada una contra las otras, poseer su definición y su ejercicio más justo; y, al mismo tiempo, ser el campo de una emulación y una sobrepuja entre estas tendencias, de acuerdo con los problemas

¹ Axel Honneth y Hans Jonas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt/ Main, Suhrkamp, 1986. Este volumen cuenta con las contribuciones críticas de Herbert Schnädelbach, Charles Taylor, Martin Seel, Jeffrey Alexander, Günter Dux, Hans Joas, Thomas MacCarthy, Hans-Peter Krüger, Johannes Berger, Johann P. Arnason y las respuestas del propio Habermas.

planteados sucesivamente durante su historia. A una de estas fases ha correspondido, precisamente, el trabajo de Habermas.

Entre las definiciones modernas y contemporáneas de la filosofía, no ha habido más que una sola que ha intentado *captar su tiempo a través del pensamiento* —según la fórmula hegeliana—. Es decir, más allá de la comprensión de las formas inteligibles que determinan la relación del hombre con la naturaleza, no sólo se trataba de postular la comprensión de formas inteligibles que determinan en *todos los instantes y en sus sucesiones* las relaciones entre los hombres, sino que también se apostaba que, si fuera así, el acceso a la verdad no podía residir en la ilusión de la pura y simple comprensión —abstracta— sino sólo en la tensión hacia una comprensión de la totalidad de las determinaciones de las formas comprendidas, *incluso en su temporalidad*. De esta manera se daba por supuesto que toda comprensión parcial concebía solamente una forma alienada (aún no idéntica a sí misma).

Debido ampliamente, por una parte, al contexto moderno —el de la transformación del conocimiento o el cambio radical de las prácticas, particularmente políticas, etcétera— y, por otra, a causa de la innovación conceptual surgida de la crítica kantiana, esta definición de la filosofía se caracterizaba por la absoluta confianza depositada en la capacidad del pensamiento —en particular, a su capacidad reflexiva— y por la proyección según la cual se llegaría a un momento de realización en que nada habría sido impensado —ni siquiera el movimiento por el cual el pensamiento se enuncia, se efectúa y se actualiza (lo que se puede definir como el ideal crítico)—. No es necesario decir que este programa que exigía del filósofo que fuera, por decirlo así, halterófilo y contorsionista, no pudo jamás realizarse. Se constató, incluso bastante rápido —digamos a mediados del siglo XIX— la imposibilidad de realizarlo. Así lo muestran los textos de Marx acerca de la *crítica de la crítica* (la *ideología alemana*) y luego los relativos a la *miseria de la filosofía* o, en otra vertiente, el testimonio de Rudolf Haym sobre Hegel y su tiempo.

Rüdiger Bubner propuso un análisis de la dificultad sistemática implicada por este modelo en un artículo de 1977 titulado “Dos errores persistentes de la filosofía de los jóvenes hegelianos”.²

² Rüdiger Bubner, “Deux erreurs persistantes des jeunes-hégéliens”, en *Les Études Philosophiques*, núm. 3, 1977, pp. 333.

No estaría de más reconstituir este análisis e identificar sus diferentes etapas. El proyecto de los jóvenes hegelianos, escribe Bubner, fue “conferir una eficacia práctica al progreso elaborado en la teoría”. En la medida que

[...] son formulados en la filosofía pensamientos que poseen una significación práctica, se debe [...] encontrar un medio de liberar los pensamientos justos de su prisión teórica. Estos pensamientos no tienen significación práctica mientras permanezcan encadenados al interior de los marcos de un sistema [...] Una relación de este tipo, constatada desde el exterior, puede ser designada por un término [...]: aquel de reflexión [...] *[Los jóvenes hegelianos transponen la teoría en reflexión.* [En efecto], por una parte, poner en relación contenidos teóricos con los datos cambiantes de la época no puede nunca tener éxito salvo de manera reflexiva. Por otra parte, la repartición de saber acumulado en una teoría entre individuos actuando y guiados por un interés presupone técnicamente la transposición de la teoría en reflexión [...] [Ahora bien] la traducción de la teoría en reflexión implica una modificación del concepto de teoría que pasa en general desapercibida. Una teoría no se deja traducir sin alteración en reflexión para, enseguida, influir la práctica, directamente y sin reservas [...] La reflexión opera una mediación entre pensamientos tomados de la teoría y ciertos momentos pertenecientes a la esfera de la vida práctica; este paso, esta mediación [se caracteriza] por una profunda indeterminación. Por haber interpuesto la reflexión, la teoría pierde el estatus fundado que era el suyo, aquel de un conjunto coherente de conocimientos [...] [Y] si es exacto que no se puede independizar la verdad de los enunciados teóricos del conjunto de la teoría, se puede decir entonces que la reflexión utiliza elementos de la teoría sin tomar en cuenta su veracidad.³

Se corre, entonces, el riesgo de un segundo error: la instrumentalización de la teoría. En este error incurrieron los jóvenes hegelianos; en cambio, Marx creyó poder eludirlo, desde un punto de vista hegeliano, renovando la dialéctica de tal forma que le permitiera criticar a Hegel y a sus discípulos. “El maestro [dice Bubner] había cometido el desatino de reducir la filosofía [...] a la construcción de un sistema”; los discípulos cometieron aquél de “transformar de nuevo el sistema en reflexión”. Marx deseó corregir, por sí mismo, a Hegel. Y los jóvenes hegelianos desearon corregir a Hegel a través de Hegel mismo, aplicándole en particular esta crítica de la filosofía reflexiva con el fin de fundar la dialéctica especulativa. Marx intentó realizar “de un mismo impulso esta doble tarea”. Pero, ¿qué herencia obtuvo?, se preguntó Bubner.

³ *Ibid.*

El aliento que impulsaba a los jóvenes hegelianos contra su época no [debía] marcar el paso y recaer en la pura teoría filosófica [convenía] insistir en torno a la disolución del sistema e invertir la tendencia de la teoría a hacerse pasar por el simple eco de su época. *De aquí [nació] la exigencia de una teoría que debe su nombre de teoría a su apego a criterios sistemáticos rigurosos y, por lo mismo, críticos.*⁴

Esto tuvo como resultado la redacción de *El capital*, a la vez, enciclopedia de la realidad histórica y social y crítica del orden global inmerso en su falsedad. “Que un esfuerzo teórico inmenso llegara a este doble resultado [concluye Bubner] parecía equiparable a resolver la cuadratura del círculo”.

En resumen, los esfuerzos del mismo Marx no escaparon, a fin de cuentas, a las *casi imposibilidades* del modelo. Lo que sigue, después de todo, lo demuestra, puesto que se termina en el rescate parcial de la teoría crítica por Horkheimer y Adorno, quienes llegan a una posición ilustradora del punto último de la “transposición del marxismo en filosofía del tipo de los jóvenes hegelianos”.

No se puede negar la observación de Bubner ni su última conclusión:

La teoría absoluta, que encuentra su fin en ella misma, vuelve inútil la posición de otros fines. La expectativa de una transformación inevitable de la teoría en práctica (praxis) no puede sino resignarse a encontrar fines dados independientemente de ella misma. Ahora bien, no hay una tercera vía [...] La figura retórica que aplica directamente su concepto concreto de práctica sobre la teoría es el origen de todos los malentendidos. La estructura de la práctica real está en efecto indisolublemente ligada a un sujeto social de la acción, ya que la realización activa de fines se produce siempre en situaciones variables y bajo el efecto de condiciones empíricas.⁵

Esto lleva a Bubner a declarar que, lo primero y necesario, para salir de estos malentendidos e imposibilidades sería, entonces, una teoría de la acción.

Considero el análisis de Bubner perfecto, salvo por un detalle: hace de la transformación de la teoría en práctica el único objetivo de la Teoría Crítica. Pero olvida una cosa: si bien es cierto que el programa de Marx, luego de Lukács, de Horkheimer o de Adorno, se asemeja en el plano especulativo a la cuadratura del círculo, no se puede negar que cada uno tuvo, en su medida, un verdadero éxito crítico aunado a una eficacia real.

⁴ *Ibid.*, el énfasis es mío.

⁵ *Ibid.*, p. 351.

Cuando se observan hoy todos los aspectos de la obra de Habermas, no se puede negar que, al menos, ha logrado encontrar de nuevo los medios de dicha eficacia crítica. Incluso se encuentra en este ámbito, por decirlo así, sin rival y cuenta, sin duda, con una pertinencia y una influencia superiores a las pretendidas por la última expresión de la *Ideologiekritik*.

En cuanto se sabe que Habermas reactualiza, con una radicalidad sin precedentes, el modelo filosófico que se había impuesto como consecuencia de la vía abierta por Hegel, todo hace creer que esta nueva capacidad crítica es el resultado de su reactualización. De hecho, es más que verosímil. Pero todo estriba en saber dónde se sitúan los recursos reactivados de esta capacidad.

En ese mismo artículo, ya Bubner daba su acogida al proceder de Habermas cuando apenas se anunciaba: más que encerrarse en una fidelidad a los *textos sagrados*, decía:

[...] me parece más benéfico partir de nuevas bases, como lo hace Jürgen Habermas con el desarrollo de una Teoría Crítica que va a la par con la teoría contemporánea de la ciencia y que renuncia, al mismo tiempo y necesariamente, con la fidelidad absoluta a la letra de los textos de Marx.⁶

Esta relación con la teoría contemporánea de la ciencia fue, sin duda, uno de los aspectos formales más espectaculares de la transformación de la Teoría Crítica elaborada por Habermas. Pero se trata de saber en qué aspecto se puso el acento: ¿se busca oponer la ciencia contemporánea a la ciencia de la época de Marx, o de oponer la concepción de éste respecto de la ciencia a aquella que tiene la ciencia de sí misma actualmente? En Bubner, la duda subsistía o, más bien, las dos respuestas son posibles. Cuando se ocupa de la transformación marxista de la filosofía, es evidente que la teoría con *criterios sistemáticamente rigurosos y al mismo tiempo crítica* se refiere a una *ciencia enciclopédica de la realidad histórica y social* susceptible de *criticar globalmente el orden existente en su falsedad*. Dicho de otra forma, a la concepción específica de la teoría se oponía —como más tarde sucedió con Horkheimer— una teoría tradicional. Cuando Bubner evoca a Habermas, parece más probable, en cambio, que opone la ciencia condicionada por la época de Marx —ciertos exégetas continúan, a pesar de todo,

⁶ *Ibid.*, p. 336.

interpretando literalmente— a una ciencia en correspondencia con la realidad de la época. En Habermas, la intención no es para nada ambigua. En la entrevista dada a la revista *Ästhetik und Kommunikation*,⁷ más o menos al mismo tiempo que la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, no podía ser Habermas más claro: “No hubo nunca, para mi, una categoría tal como la ‘ciencia burguesa’. En las ciencias establecidas, hay cosas que son útiles y otras que lo son menos”.⁸ Mas aun, insiste: “una teoría crítica de la sociedad debe igualmente proceder científicamente”.⁹

Se podrían, sin duda, encontrar innumerables ejemplos: la ciencia, para Habermas, abarca *grosso modo* la actividad de conocimiento que la comunidad de investigadores reconoce ser la suya, a saber, un conocimiento aunado a exigencias de verdad en el sentido estricto, falsificable por método y corroborable en la experiencia. así, Habermas no ha tenido nunca los prejuicios contra las ciencias empíricas en el ámbito de las teorías sociales como, por ejemplo, Adorno.

Esa es la intención de lo sostenido por Habermas. Sin embargo, el concepto de ciencia que utiliza, particularmente de ciencias sociales, no coincide tanto como él quisiera con el mayoritariamente en vigor dentro de la comunidad de investigadores. Ciertamente discute y toma prestado tanto como necesita sin discriminación y puede, por lo tanto, afirmar que no teme al empirismo. Pero es claro, en cambio, la ausencia de armonía entre los elementos teóricos que utiliza y la lógica que prevalece en la ciencia, aquella misma que él describe cuando presenta la primera relación cognitivo-instrumental con el mundo objetivo. Por lo demás, no pretendo hacer un descubrimiento, puesto que él mismo reivindica este uso distanciado. Si para él hay ciencias establecidas con sus enunciados y con pretensión legítima de la verdad, no deja de oponerse a la concepción positivista de la ciencia y, en particular, de la ciencia social, contra la cual defiende una concepción a la vez reconstructiva y *hermenéutica*.¹⁰ No pondré en duda esta concepción que me parece, al contrario, perfectamente oportuna, pero haré la siguiente observación.

⁷ Jürgen Habermas, “Dialektik der Rationalisierung”, en *Ästhetik und Kommunikation*, núms. 45-46, octubre 1981; y reimpresso en *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1985; en francés, “Dialectique de la rationalisation”, traducción de Christian Bouchindhomme, en *Les Cahiers de philosophie*, núm. 3, 1987, pp. 59 y ss.

⁸ Jürgen Habermas, “Dialectique de la rationalisation”, *op. cit.*, p. 62.

⁹ *Ibid.*, pp. 66-67.

¹⁰ La sección cuarta, “La problemática de la comprensión del sentido en las ciencias sociales”, de la “Introducción” de la *Teoría de la acción comunicativa* es, a este respecto, crucial, al igual que lo es el segundo capítulo de *Moral y comunicación*: “Las ciencias sociales frente al problema de la comprensión”.

Si los enunciados propuestos en las ciencias establecidas pretenden la verdad, es necesario admitir que lo hacen en virtud de un procedimiento con el estatuto de una lógica interna a una ciencia positiva. Esta condición es, incluso, tan fuerte que un practicante de una ciencia dada abandonará, la mayor parte de las veces, toda pretensión de verdad cuando intente arrancar al enunciado de su contexto axiomático originario. Creer, como se quisiera algunas veces, que esta reserva es ontológica, sustancial o empírica porque está ligada a los objetos estudiados, sería equivocarse de siglo: si hay un nexo con los objetos estudiados, éste es puramente de procedimiento y formal. Los objetos de la física son objetos matemáticos y, por lo mismo, la pretensión de verdad que se les adjudicará a estos enunciados no dependerá sino del procedimiento previo. Nos enfrentamos, entonces, en el ámbito de las ciencias llamadas *duras* a una relativización procedimental de la verdad. Para dar un ejemplo sucinto, evocaré la división de la física contemporánea. Durante la década de 1980 se aceptaba la idea de que una teoría unitaria vendría a remediar este estado de cosas; actualmente, en cambio, ella sería vista como inútil y *metafísica*. Hoy todos parecen contentarse con *verdades relativas* y, sin embargo, universalmente válidas. Incluso, apelar a la unidad metodológica parece ser, de ahora en adelante, insuficiente para justificar la pretensión a un solo tipo de verdad formal.

No quiero discutir aquí sobre las condiciones de legitimidad que presiden este estado de cosas, sino simplemente expresar la dificultad que plantea la invocación de la ciencia como sistema *global* de referencia, si no en la definición de la verdad, al menos en el uso de enunciados con pretensiones de verdad.

La transversalidad de la verdad a través del campo de las múltiples ciencias no es ya de ninguna manera evidente. No lo es en el seno de las ciencias duras ni muchos menos, pero por otras razones frecuentemente subrayadas por Habermas muy atinadamente, en las ciencias sociales.

En principio, es necesario resaltar que las ciencias sociales siguen siendo, al menos en la imagen que tienen de sí y en las pretensiones que expresan, la rama menor de las ciencias llamadas *duras* de las cuales ellas desean siempre tener algunas de sus características, si no todas. Sin duda, la fragmentación relativista o restrictivista de la noción de verdad que afecta a las ciencias duras no puede sino tener repercusiones sobre la manera en que es considerada en las ciencias sociales. Una de las razones para explicar el encasillamiento en virtud del cual el derecho de intervención en cualquier campo de las ciencias sociales es cada vez más condicionado a requisitos previos pretendidamente formales y

axiomáticos, considerados como legitimadores de esta intervención. Con este pretexto, muy frecuentemente, las proposiciones de Habermas, en particular, no han sido el objeto de un examen serio, especialmente en Francia.

Habermas, como es sabido —y ello le ha valido difíciles debates con los filósofos de la hermenéutica—, siempre ha defendido lo que integra hoy en su principio de reconstrucción: la dimensión hermenéutica de la investigación no podrá ser abandonada por las ciencias sociales. De aquí es de donde se autoriza para operar un uso eventualmente transversal de la verdad: toda tesis con pretensiones de verdad en el sentido de un universalismo fuerte puede ser confrontada a otra tesis del mismo tipo, cualquiera que sea su origen disciplinario. Es una posición susceptible de suscribirse, creo, bajo ciertas condiciones, pero no es posible negar que refuerza el problema que sugerí antes. En efecto, si se puede decir que la idea según la cual no habría —como lo sugieren las teorías lógico-semánticas relativas a la verdad, por ejemplo— más que un solo tipo de verdad formal y procedimental empleada en las ciencias, es porque está continuamente alimentándose del ideal de una unidad de las ciencias, cara a la Escuela Vienesa. Se trata de la idea según la cual se podría hacer dialogar tesis prestadas de disciplinas diversas con el pretexto de la pretensión universalista fuerte de verdad; ésto hace aún más débil la noción de verdad al incorporar la idea tradicional que Habermas denuncia en Gadamer.

Un hecho es, en todo caso, indudable. Tal noción de verdad no tiene prácticamente ninguna esperanza de convencer a los practicantes de las ciencias sociales que, frente a ello, pretenden ser puros y duros. Si Pierre Bourdieu gusta, desde entonces, de calificar a Habermas como metafísico, no es una simple coincidencia.

Así se arriba a esta situación paradójica. Contra la antigua Escuela de Frankfurt, cuyo problema era el de tender hacia una expresión de la verdad —que constituía la base normativa de la Teoría Crítica—, sobrepasando las verdades particulares y parciales de las ciencias y de la teoría tradicional, Habermas se ha esforzado por no recurrir sino a una sola concepción de la verdad, aquella de las ciencias de hoy. Ahora bien, en el seno de las ciencias tal empeño es denunciado por sus practicantes (algunas veces, por cierto, con una intención crítica). Tanto y tan bien que las concesiones otorgadas por Habermas no han sido de gran ayuda para un adelanto crítico expresado científicamente y para satisfacer el programa de una teoría crítica que integre definitivamente teoría y práctica.

La contribución de Habermas a una renovación de la filosofía es en sí misma innegable. Pero de nuevo, según mi parecer, estas concesiones masivas hechas a la ciencia implican un perjuicio al potencial innovador que contiene la pragmática

filosófica. Así, es debido a esta fascinación por la verdad concebida a la manera de los filósofos aspirantes a la ciencia que surge lo que me parece un obstáculo: con el pretexto de que los juicios y mandamientos morales no pueden sino derivar de una aprehensión normativa, se les vincula “a una pretensión normativa de la validez absoluta” que supondría una “significación análoga a la verdad”.¹¹

De nuevo encuentro ahí una cierta hipóstasis de la verdad que no se libera del todo de un tipo de verdad *tradicional*, siendo que el concepto de validez ofrecido por la pragmática debería ser justamente el concepto que sustituiría al concepto clásico de verdad.

Al criticar la propuesta de Wellmer de que “la eficacia de los argumentos morales permanece ligada a presuposiciones de orden no solamente cognitivo sino también afectivo”, Habermas concede, por un motivo serio, que “tomamos en cuenta el aspecto categórico de la validez prescritiva” al hablar “de verdades morales”; pero opone lo que difiere, a saber, que contrariamente a la pretensión de validez vinculada a los juicios asertóricos (la verdad, pues), aquella vinculada a los juicios morales afecta “una voluntad cuya contingencia consiste en poder igualmente decidir de otra forma”.¹² Ciertamente se separa así de la ética kantiana y de su *rigidez* al modificar profundamente la idea de autonomía, pero se aleja, al mismo tiempo, de la pragmática al diferenciar los enunciados morales de los de conocimiento puro, no por su naturaleza sino por su *recepción*. En su naturaleza, no son diferentes. Ahora bien, sería necesario poder mostrar que lo son. Es cierto que atañen y proceden de un tipo de conocimiento, pero de ese nivel habría que instaurar una diferenciación —que podría apoyarse, por ejemplo, sobre diferentes estructuraciones simbólicas del mundo—. Conocer moralmente no es conocer la evidencia. Conocer la evidencia no es conocer teóricamente. Aquí está en juego algo muy específico de la filosofía contemporánea en el momento en que nos enfrentamos a un ascenso imperialista de las ciencias cognitivas.

Se ve, entonces, que el viejo problema del poshegelianismo alemán no está totalmente resuelto, pero sí se aprecia que se han efectuado desplazamientos decisivos que permiten presagiar soluciones.

Traducción del francés de Juan Cristóbal Cruz Revueltas

¹¹ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, traducción de Mar Hunyadi, París, CERF, 1992, p. 25. Cito este pasaje, pero la idea se encuentra en muchos lugares de la obra.

¹² *Ibid.*