

LA TEORÍA DIALÉCTICA DEL CONOCIMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS

Julio Carabaña

El dar comienzo con la crítica del conocimiento suele consignarse como un rasgo distintivo de las filosofías de la época moderna. Bajo la forma primera del problema del método, la cuestión queda decisivamente determinada por los progresos de las ciencias, que, a medida que surgen, acostumbran a imponer como ideales los caracteres de su método a todo conocimiento, en lugar de que sea la reflexión filosófica quien juzgue la validez de éstos. Con todo, nadie hasta Kant creyó haber logrado una demostración tan exacta de la idempotencia de las características de la cientificidad y de las condiciones de posibilidad del conocimiento como para no dejar siempre un ancho campo al saber especulativo. Es Kant quien culmina el proceso de esta identificación, al tiempo que inicia también el inverso: su trabajada ecuación de conocimiento teórico y ciencia físico-matemática fue violentamente desmembrada por el idealismo y el positivismo.

La crítica de Hegel a la teoría del conocimiento puede formularse en pocas palabras: ella misma es también conocimiento, y por ende, conocimiento injustificado. Bajo esta fórmula late, en verdad, la pretensión del saber absoluto que origina el mundo en una enajenación del espíritu. El positivismo, por otro lado, se limita, en su versión comtiana, a sustituir la crítica por una arbitraria filosofía de la historia; y, en su versión moderna, a señalar la falta de espacio para la hibridez de los juicios sintéticos a priori en un universo integrado exclusivamente por juicios analíticos y sintéticos nítidamente delimitables. La especulación que arranca del carácter paradójico de la crítica converge así en el arrumbamiento de la justificación teórico-crítica del conocer

humano con el positivismo que parafrasea el paradigma de la ciencia dada en sus orientaciones metodológicas. Al mismo tiempo, la inversión marxista del hegelianismo no puede competir con las teorías analíticas de la ciencia en un campo que le viene vedado por su mismo origen. Todos los intentos de revisión del marxismo tienen como punto clave una reconquista de este campo de la teoría del conocimiento. Pero a la dialéctica no le resulta fácil englobar el “elemento fijo”,¹ aun cuando sus pretensiones de saber y método universal se lo impongan como aspiración.

Lo que precede pretende servir de marco de inserción para la obra de un pensador que, sin abandonar la pretensión crítica de la tradición dialéctica, intenta al mismo tiempo incorporar a ella una teoría del conocimiento que dé cuenta acabada del saber científico, de la naturaleza o de la sociedad: Jürgen Habermas. La necesidad y las características de una teoría del conocimiento que entronque coherentemente con este planteamiento histórico —y que, por tanto, toma como punto de partida y referencia al mismo positivismo que pretende superar e integrar— surgen de un planteamiento teórico básico que Habermas debe directamente a la “Teoría Crítica de la Sociedad” de sus maestros, Adorno y Horkheimer.

1. *El conocimiento en la sociedad cientifizada*

La anulación y opresión de la praxis es, según Habermas, el rasgo que define y caracteriza la moderna sociedad cientifizada. Teoría, praxis y tekne, las tres dimensiones básicas que desde Aristóteles se distinguen en la actividad humana, adquieren en ella una configuración particular.² Teoría y téc-

¹ La expresión es de Tierno Galván, cuya obra *Razón mecánica y razón dialéctica* es buen ejemplo de la referida dificultad.

² Toda la obra de Habermas se apoya en una neta distinción de estas tres facetas, oponiendo sus relaciones reales a sus (valga la expresión) relaciones ideales. La esfera del trabajo (que corresponde a la razón tecnológica) ha de ser netamente separada de la interacción, desdoblada a su vez en entendimiento lingüístico y acción política. La teoría se da siempre unida a una de ellas: la esfera del trabajo determina un interés técnico en el dominio de la naturaleza que la

nica crecen paralela e interrelacionadamente y penetran en todas las dimensiones de la estructura social. Mediante un proceso de *racionalización*, descrito ya por Max Weber, la sociedad entera va *reificándose* y volviéndose susceptible de *manipulación técnica* por parte de una administración que controla y vigila el ajuste y la adaptación de variables cada vez más delicadamente interdependientes, con vistas a una mayor economía en el logro de fines cuya elección le viene impuesta, cada vez en mayor medida, por las necesidades de reproducción de un sistema que, consecuente con su escasa elasticidad, cierra cada vez más la posibilidad de una alternativa a la explotación, que mantiene mediante una *repolitización* del dominio económico (Habermas, 1, 231 ss.). En el seno del sistema, la ciencia se convierte en una fuente adicional de plusvalía, y la educación, en una inversión a largo plazo en el sistema económico. Los valores que no son susceptibles de una explotación técnica son consecuentemente olvidados y oprimidos; el hombre es desgarrado en factores o instancias susceptibles de empleo industrial: su *Super-yo* es desestructurado, previo embotamiento por el consumo o el autoritarismo, y su *Ello*, psicoanalíticamente administrado; todo con vistas a un perfecto "adjustement" de su *Yo*; a éste le están dados de antemano todas las medidas de su posible objetivación, de modo que su marco de actuación está ya decidido por otros. Todos los valores que otrora giraban en torno a una forma de vida que implicara una actividad práctica—libre relación interpersonal, política o administrativa o amorosa o intelectual...—son sometidos a, o metamorfoseados en el único valor de la racionalidad tecnológica aplicada al desarrollo de los procesos productivos. En breves palabras, en las sociedades modernas la esfera del

razón tecnológica convierte en realidad aplicando los hallazgos de la ciencia natural; la de la interacción, la propiamente llamada práctica, determina un interés práctico-emancipatorio que, por un lado, origina las ciencias históricas, y por otro las ciencias sociales, de las que la razón crítica se sirve en la consecución de la liberación humana. De todas formas, la palabra "praxis" es usada también en sentido lato, como en "praxis vital".

trabajo absorbe a la esfera de la interacción práctica (Habermas, 2, 25 ss.; 52 ss.; 1, 251 ss.).

Esta absorción de la dimensión práctica de la vida humana por la mutua convertibilidad de técnica y teoría va acompañada —si no legitimada— por dos momentos ideológicos particulares: el primero supone un continuo de racionalidad entre la dimensión técnica y la práctica, y postula una racionalización técnica del acontecer y el cambio sociales con un sentido que previamente se ha decidido (por el “consenso” de los sistemas vigentes, tal vez) insertar en una historia carente de él. Esta tesis —de la que en cierta forma participa incluso el Marx tardío³— es rechazada enérgicamente por la realidad social: el análisis que Habermas realiza de ella deja sentado que “la liberación del hambre y del agobio del trabajo no convergen necesariamente con la liberación de la servidumbre y la opresión” (Habermas, 2, 46). A otro nivel, esto significa la independencia de las esferas de interacción y trabajo y la contingencia de su relación.

El segundo momento ideológico sirve de invisible punto de apoyo al primero. En la “Teoría Tradicional”,⁴ conocimiento significaba contemplación, desinteresada de la praxis; pero tenía consecuencias prácticas, en cuanto ponía de manifiesto que el universo era un cosmos, un orden al que el hombre había de ajustarse; la libertad humana podía, hasta Kant, estar en contradicción con el determinismo universal, y solía incluso tomar por guía de sus acciones un cosmos ideal al que volver, por sí o a través del mundo. La moderna concepción filosófica de las ciencias se asemeja a la teoría tra-

³ Marx, dice Habermas, en su *Filosofía de la Historia*, consideró el proceso de formación del hombre como una síntesis por el trabajo, y luego a la superestructura como cambiando mecánicamente con la infraestructura; no es por ello de extrañar, que el marxismo soviético sea la ideología de una sociedad a la que, a grandes rasgos, es aplicable el mismo diagnóstico que a las sociedades capitalistas. (Hab., 1, 162 ss. 2, 52 ss. 3, 60 ss.).

⁴ La expresión procede de Horkheimer; en oposición al “objetivismo” de aquélla, la teoría crítica se caracteriza por comprender al sujeto cognoscente a través de la doble praxis social del trabajo y de la ilustración política. (Cfr. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt, 1970, esp. págs. 27 ss.).

dicional por su apariencia de teoría pura; pero el postulado de neutralidad valorativa que introduce, la diferencia radicalmente de aquéllas: al separar hechos y decisiones, al proscribir cualquier tipo de implicación entre juicios de hecho y juicios de valor, priva a la teoría de toda relación con la praxis. Su criterio de sentido,⁵ por otra parte, rechaza como dogmático cualquier tipo de racionalidad que no se ajuste a los patrones de su metodología. Oculta así la interdependencia entre teoría y técnica, reduciéndola a una eventual aplicación a posteriori, y excluye por acientífica—por irracional—cualquier discusión sobre la esfera de lo práctico, que queda abandonado, en el mejor de los casos, a alguna filosofía subjetivista. “Una razón desinfectada ha sido purificada de los momentos del querer ilustrado; fuera de sí misma, se ha enajenado de su propia vida. Y la vida carente de espíritu arrastra una existencia de arbitrariedad—bajo el nombre de decisión—” (Hab., 2, 239). Dejaba así de la mano de la razón, la praxis ve su lugar usurpado por la técnica.

2. *Los intereses dominantes del conocimiento.*

La reducción de los dos momentos ideológicos mencionados la llevan a cabo una teoría de la sociedad que pretende justificar la actuación práctica desde el sentido de la historia y que toma la forma de una “Filosofía Empírica de la Historia”, y una teoría del conocimiento que pretende situar el origen y determinar las condiciones de verdad de todo saber. La primera se basa en la tesis de la irreductibilidad entre técnica y praxis, entre trabajo e interacción; la segunda, en la de la unión de conocimiento e interés, y, más en particular,

⁵ Aquí y en lo que sigue habrá de ser disculpado un cierto simplismo—imputable al mismo Habermas—en las referencias al positivismo, que queda prácticamente identificado con el círculo de Viena en 1930. (Concretamente puede verse un tratamiento de la “falacia naturalista” mucho menos radical de lo que aquí se supone en el artículo de J. Muguerza “Es y debe”, en *Teoría y Sociedad*, Ariel, 1970, págs. 141-175.) Creo que tal simplismo es disculpable si se lee desde un desplazamiento del discurso hacia las consecuencias del positivismo sobre la “ideología total” de la sociedad.

entre el conocimiento de cada esfera de la sociedad humana y un interés propio de ese conocimiento por su función en la historia de la especie.

Contra la separación positivista de razón y decisión, que toma como justificación la objetividad del conocimiento, Habermas afirma que la razón es siempre razón decidida, que el conocimiento es siempre conocimiento "interesado". Y esto es así porque la razón, el conocimiento, están siempre ligados a una praxis vital: la de la especie humana en proceso de formación. Este proceso de formación es, en primer lugar, adaptación al medio, dominio de la naturaleza para la supervivencia, cuyos presupuestos *instrumentales* son el *trabajo*, como transformador de la naturaleza, como creador de una naturaleza "para nosotros", y en *lenguaje* como base de la sociedad humana, sujeto último de la *síntesis* entre hombre y naturaleza por el trabajo. Pero el hombre no es sólo un "animal carente" (Gehlen), ni la sociedad y el lenguaje formaciones sustitutivas que suplen la inferioridad humana; Habermas se remite de buena gana a Freud y engloba, como éste, la *adaptación* en un proceso más amplio de *liberación* de la represión que a la naturaleza subjetiva le viene impuesta, a través de la división social del trabajo, por la naturaleza externa; cada hombre es entonces un enemigo potencial de la cultura, porque la cultura, al tiempo que lo conserva, también lo oprime. Los medios en que este doble proceso de supervivencia y liberación se desarrollan son los de *trabajo* e *interacción*, entendida ésta como *comunicación* y como *dominación*.

Intereses que dominan el conocimiento son, entonces, "orientaciones básicas que prenden en determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y autoconstitución posibles de la especie humana, a saber, trabajo e interacción" (Hab., 3, 342). Estas orientaciones conducen a la resolución de *sistemas de problemas* relativos al mantenimiento de la vida; tienen su base en la *historia natural* de la especie humana; pero se definen además, por su relación con las *condiciones culturales* de la formación de la especie a que da lugar el hecho de que "la sociedad no es sólo un sistema de supervivencia. Una naturaleza seducible, que en los particulares está presente como libido, se ha liberado del círculo de

funciones de la supervivencia y clama por una satisfacción utópica” (Hab., 2, 161).

El conocimiento que da solución a tales *sistemas de problemas*, posibilitando con ello una praxis vital, debe, por tanto, retrotraerse a esta praxis; así ella queda constituida en *marco trascendental* que determina las condiciones de posibilidad y de objetividad del conocimiento que en ella tiene origen y meta. La verdad no se define entonces como coincidencia con ninguna realidad en sí, sino como adecuación al marco trascendental que determina las categorías con que la realidad es aprehendida, al determinar el modo cómo la realidad se constituye “para nosotros”; tales categorías no nos vienen dadas para siempre, ni son necesarias, como en Kant, sino que resultan tan circunstanciales como los diversos estadios del proceso humano de formación y sus diversas formas de relación con la naturaleza y con la sociedad que él mismo constituye.

Las *ciencias naturales* están dominadas por un interés en el control y manejo de la naturaleza; el marco trascendental que determina las condiciones de su objetividad es “*el círculo de funciones de actuar instrumental*”; se estructuran en proposiciones que *informan* sobre regularidades naturales, y sus explicaciones pueden ser transformadas en predicciones; su verdad se pone a prueba en el *medio social del trabajo*, y en él se objetivan, acumulándose en forma de *fuerzas de producción*. El sistema de la ciencia se estructura, por tanto, según el interés en la disposición técnica sobre la naturaleza lo exige; su *interés es técnico*. La permanencia de este interés técnico en el tiempo, y la constancia de la estructura del marco trascendental del actuar técnico permiten una formalización del interés en forma de reglas metodológicas, que permiten la obtención de un consenso intersubjetivo sobre la validez de los enunciados; formalización e intersubjetividad protegen y garantizan la objetividad del método científico, y así puede ser olvidado el interés que en realidad lo configura.

Las *ciencias histórico-hermenéuticas* están dominadas por un interés en la mutua comprensión de los hombres que forman un grupo; el marco trascendental que determina las

condiciones de su objetividad en “*la ampliación de la intersubjetividad y el mutuo consenso*”. Se estructura en interpretaciones que *comprenden* el sentido de las expresiones (lingüísticas y no lingüísticas) de los demás; su verdad se pone a prueba, lo mismo que se aprehende, en el *medio social del lenguaje y de la comunicación intersubjetiva*, y en él se acumulan en forma de *tradiciones*, lingüísticas o institucionales; su interés es *práctico*, dirigido al entendimiento presente y futuro, de modo que “el mundo de sentido transmitido por la tradición se abre al intérprete sólo en la medida en que arroja al mismo tiempo luz sobre su propio mundo; el contenido cultural de la tradición lo comprende en tanto aplica la tradición a sí y a su situación” (Hab., 3, 158). La realidad social se hace patente desde el punto de vista de la “conservación y ampliación de la intersubjetividad del entendimiento mutuo que orienta las acciones” (Hab., 2, 160), desde el punto de vista del interés práctico.

Las *ciencias sociales* proponen ciertamente un saber nomológico; pero el descubrimiento de regularidades empíricas mediante el método hipotético-deductivo conduce directamente al falseamiento de su objeto por el interés técnico que es inherente a éste (de hecho, las dificultades de la sociología para constituirse como ciencia rigurosa proceden de una inadecuación originaria del método que intenta emplear); desde el momento que se ocupan del mundo social en conjunto, el método hermenéutico ha de completar en ellas al empírico-analítico; pero esta conjunción de ambos métodos es sólo viable si las ciencias sociales son regidas por el *interés emancipatorio* en que el proceso de “liberación de la servidumbre y la opresión” cristaliza (Hab., 3, 232 ss.). La liberación de violencias hipostasiadas en el plano social en forma de normas, instituciones y legitimaciones, y cuya única fuerza reside en que actúan a espaldas del sujeto, viene posibilitada en cada estadio de la individualización por el progreso del dominio técnico sobre la naturaleza; pero, al contrario de lo que la tesis “tecnocrática” mencionada pretendía, este dominio técnico no es automáticamente acompañado por un cambio de las estructuras sociales; el cambio necesita, más bien, que el yo, que “se construye una identidad en el conflicto

entre las aspiraciones de los impulsos y las represiones sociales” (Hab., 2, 161), tome conciencia de la opresión y conciba a las instituciones como obra suya; esta toma de conciencia es una reflexión sobre el proceso de formación de sí mismo y de la especie, reflexión que evidencia la paradoja de ser dominado por la propia objetivación; como el psicoanálisis es al mismo tiempo reflexión sobre la propia historia y curación por el conocimiento de nuestros motivos inconscientes, así las ciencias sociales han de ser entendidas como una teoría de las ideologías concebida desde el punto de vista de la emancipación de la especie. En sus *análisis* de la sociedad, las ciencias sociales comparten su *interés en la emancipación* con la *filosofía* concebida como *crítica*. Su marco trascendentan es la *autorreflexión* de la especie humana sobre su proceso de formación.

Resumiendo, los intereses que dominan el conocimiento hunden sus raíces en la historia natural de la especie humana, sirven a la supervivencia y trascienden hacia la emancipación; y se forman en los medios sociales del trabajo, del lenguaje y de la dominación.

3. *La dialéctica como reflexión*

“Una discusión crítica... incluye un triple uso del lenguaje: el descriptivo, para reflejar estados de cosas; el postulatorio, para determinar modos de procedimiento, y el crítico, para justificar este tipo de decisiones” (Hab., 5, 258). La crítica al positivismo nos ha ofrecido, al descubrirnos los intereses que dominan el conocimiento, los puntos de vista trascendentales en que la crítica se apoya para la elección de standards científicos, standards cuya relación con las descripciones no es, por tanto, ni lógica ni empírica, sino que está mediada por unos “círculos de funciones” que mueven intereses en la resolución de ciertos problemas. El conocimiento queda así justificado; *pero ahora es este discurso mismo de la crítica quien carece de justificación*; para hablar de los marcos trascendentales del conocimiento parece que habríamos de colocarnos fuera o por encima de ellos. Precisamente Popper —repetiendo desde supuestos distintos la

objeción hegeliana a Kant—ha subrayado el carácter paradójico de este pretender una justificación racional de la elección de toda clase de standards, y ha definido, consecuentemente, el racionalismo crítico por su renuncia a toda clase de justificación; pues ella misma ha de ser justificada: el fiador necesita de alguien que le fíe. Y, además, parece que con ello ha superado algunos de los motivos que Habermas critica en el positivismo.

En efecto, en lugar del criterio de sentido propone Popper un criterio de demarcación que no niega el significado cognoscitivo a las proposiciones que caen de su “lado de allá”, sino que, simplemente, les niega cientificidad; la ciencia y la metafísica no se distinguen, según él, por sus fuentes —sean éstas la tradición, el pensamiento o la experiencia—, sino por su método, basándose el científico en la posibilidad de una progresiva falsación crítica de hipótesis; tal método, al tener como base la intersubjetividad, implica una libertad que sólo es garantizable por ciertas instituciones sociales. Este “aspecto social del método científico” implica una “sociedad abierta” en la que los problemas prácticos puedan ser discutidos desde una posición racionalista, la misma desde la que se discute sobre la admisión o rechazo de enunciados y teorías. Como esta discusión científica está guiada por la idea regulativa de verdad, aquella práctica está regulada por una idea de lo justo o lo bueno (Albert, 1, 296). Sólo que, preguntado Popper por una justificación de esa actitud racionalista —objetivamente: por criterios para estas ideas regulativas de la verdad y el bien—, señala la inexistencia de tales criterios y la necesidad de prescindir, en un racionalismo crítico, de toda *justificación racional*. Sólo es posible una “fe irracional en la razón” que puede ser *motivada*, pero nunca justificada por argumentos, y que, en último término, es una *decisión ética*, pues “aunque no existe ninguna base científica racional de la ética, existe, en cambio, una base ética de la ciencia y del racionalismo” (Popper, 1, 420 ss.; cfr., en general, los capítulos 23 y 24).

En Popper ve Habermas el primer estadio de la reflexión del positivismo sobre sí, al tiempo que reconoce que su racionalismo crítico puede perseguir un interés en la emancipación (Hab., 1, 251). Pero insiste en la necesidad de una justifica-

ción general del conocimiento como único escape al dogmatismo. En el recurso de Popper a la definición de verdad de Tarski, ve la interrupción de una reflexión que, consecuentemente conducida, debía abocar a una explicación de la coincidencia y el consenso universales sobre la admisión de categorías y hechos científicos, por medio de una comprensión hermenéutica de la comunidad de investigadores del interés técnico de las ciencias naturales. En el recurso de Popper a la decisión ética ve Habermas la misma interrupción, con consecuencias mucho más graves, sin embargo, en este caso donde ningún interés unánimemente entendido provoca el consenso anterior: sobre el supuesto abstracto de una igualdad humana en la razón, que las determinaciones sociales desmienten, finge un diálogo socrático que, de ser real, sería impotente para superar los límites de la racionalidad tecnológica en los que la separación entre razón y decisión lo confinan, y propone una "ingeniería social" a la que "amenaza la escisión de la conciencia y la escisión de los hombres en dos clases, la de los ingenieros sociales y la de los internos en establecimientos cerrados" (Hab., 1, 257).

La necesaria justificación del conocimiento sólo puede evitar la paradoja mediante un recurso a la dialéctica. Tal fue la solución por la que Hegel optó: al volverse sobre sí misma en la reflexión, la "razón observante" es "entendimiento reflexivo" que va descubriendo dentro de sí mismo que él, como espíritu, es el mundo mismo, y que "contiene el pensamiento en cuanto éste es la cosa en sí misma" (Hegel, 1, 46); esto es, saber absoluto. Pero desde el *materialismo* de los intereses del conocimiento, la reflexión crítica de la conciencia sobre su proceso de formación habrá de recorrer un camino distinto que no la conducirá a la misma meta.

Es la reflexión del conocimiento sobre sí mismo —momento de la reflexión de la humanidad sobre su proceso de formación— la que nos descubre los intereses que lo dominan y conducen. "El espíritu puede volverse sobre el nexo de intereses que ha enlazado en el proceso al sujeto y al objeto —y esto está únicamente reservado a la autorreflexión—" (Hab., 2, 163). Cuando tal hace, "una parte de la naturaleza gana a través de nosotros autonomía en la naturaleza" (Ibíd.,

160); de este modo, la crítica que argumenta sobre la elección racionalista de standards y de enunciados básicos (Popper) no puede fundamentarse fuera de sí misma, y tampoco tiene condición alguna previamente fijada, pues ella "es la dimensión de la racionalidad omnicompensiva que, incapaz de una fundamentación última, se despliega, no obstante, en un círculo de autojustificación reflexiva" (Hab., 5, 254). La única justificación de este saber reflexivo reside, por tanto, en sí mismo; pero no por ello es menos seguro que el saber científico; antes bien, es su seguridad la que fundamenta la de aquél. Los patrones de la reflexión "son teóricamente ciertos. El interés en la emancipación... puede ser conocido a priori...; el interés emancipatorio apunta a la realización de la reflexión como tal...; *en la fuerza de la autorreflexión son uno solo conocimiento e interés*" (Hab., 2, 163-164). Y es esta identidad entre razón y voluntad de razón quien permite "entender como necesaria la coordinación de los puntos de vista trascendentales en la investigación y los intereses que conducen el conocimiento" (Hab., 3, 351), como cristalizaciones suyas que estos últimos son.

Ahora bien, este interés no es un interés puro, como tampoco era meramente empírico. Es el interés en la liberación, que viene impuesto a la humanidad por su "naturaleza seducible... que clama por una satisfacción utópica" y que convierte la supervivencia en búsqueda de un ideal de "buena vida", quien coincide con la razón. Como en el idealismo, razón y libertad se convierten mutuamente, pero aquí es la razón quien es inherente al interés en la liberación, que la dota de una base materialista en la estructura instintiva del individuo. Sin que la libertad nos venga ya dada con la razón, el interés en ella, la utópica idea de lo bueno a realizar, no es tampoco ningún ideal que le sea externo, sino que "en tanto los hombres han de mantener su vida mediante el trabajo y la interacción bajo la renuncia a los impulsos, y, por tanto, bajo la coacción patológica de una comunicación deformada, el interés en la supervivencia toma necesariamente la forma de interés de la razón" (Hab., 3, 350). La coincidencia entre razón y libertad nos viene dada precisamente por la constatación de su no coincidencia real en la comunicación social,

deformada por la dominación: “con su estructura [la del lenguaje], la emancipación está ya dada para nosotros” (Hab., 2, 163).

La *dialéctica* que aquí se pone en juego consiste exactamente en esa reflexión liberadora de mediaciones. “La reflexión sobre tales intereses (los del conocimiento) obliga a pensar dialécticamente; dialéctica no significa aquí más que el empeño de comprender en todo momento el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica” (Hab., 4, 191). Veamos más despacio lo que esta restricción significa.

Como en el idealismo, la dialéctica nace por la necesaria identidad entre el sujeto y el objeto de la reflexión: el hombre, razón universal, puede volverse sobre el mundo que él mismo ha creado a lo largo de su historia y comprenderlo como obra suya. La posibilidad de esta comprensión queda asegurada gracias a la identidad a priori entre la razón reflexionante y el interés que ha presidido el “extrañamiento” de la humanidad; “el espíritu sólo conoce lo que él mismo ha creado”. Las circunstancias de esta creación implican el *materialismo* de la dialéctica.

Los conceptos claves son los de *mediación* y *totalidad*. Mediación: no hay ningún *primum material* ni espiritual que nos sea inmediatamente dado, ninguna “variable independiente”, ninguna “estructura determinante”. La doble síntesis, la del trabajo y la de la interacción, por la que la humanidad se constituye, da origen a dominios sociales que no guardan ninguna relación necesaria ni determinada entre sí; no hay lugar para “determinaciones” en última instancia; “al conocimiento todo punto de partida le aparece siempre como mediado” (Hab., 1, 317). Totalidad: queda constituida por la contingente determinación múltiple de aquello que incluye, que, a su vez, sólo adquiere sentido por referencia a ella.

La *negatividad*, “el verdadero elemento dialéctico” (Hegel), no existe, por tanto, sin la mediación del sujeto, que tiene el privilegio de *reflejar* la totalidad y actuar sobre ella. El movimiento dialéctico se origina cuando al sujeto se le revelan en la reflexión como suyas las objetivaciones hipostasias que lo determinan, y la dialéctica se instituye entonces

en crítica que juzga lo existente con el patrón de la liberación en la "vida justa y buena". Esta es la verdadera *contradicción*, la que hay entre sujeto y objeto; cualquier "contradicción real" ha de ser reductible a esta contradicción última entre lo existente y la posibilidad que le es inherente, para poder ser superada en una *negación determinada*. La universal mediación que configura la totalidad no implica ningún sentido objetivo puesto de antemano en la historia: libertad no es conocimiento, sino anulación de la necesidad. La historia la hacen los hombres en la medida que conocen la sociedad en que viven. Por ello el movimiento de la historia, la dialéctica, es *empírica*, en cuanto no conoce a priori nada, sino que sólo sabe lo que las ciencias; es *práctica* en cuanto tiende a la negación determinada de lo existente, y es *contingente* en cuanto ninguna necesidad lleva a la historia a la meta de la liberación que se pretende, sino que ha de ser el hombre quien la instaure, mediante la acción de su voluntad ilustrada, siguiendo una "lógica del ensayo y el error traspuesta al plano de la historia universal" (Hab., 3, 344).

Con el logro de este "reino de la libertad" la dialéctica también desaparece como movimiento de la historia; cuando los hombres "saben lo que hacen y nada hacen que no sepan", la autorreflexión carece de fuerza liberadora, porque han desaparecido las mediaciones opresoras.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, H. 1: *Im Rücken des Positivismus?*, en Adorno, "Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", Neuwied und Berlin, 1970.
- HABERMAS 1: *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, 1967.
- 2: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1969.
- 3: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1969.
- 4: *Analitische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, en Adorno, op. cit.
- 5: *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, ibídem.
- HEGEL 1: *Lógica*. Trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968.
- POPPER, K. R. 1: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. E. Loedel, Buenos Aires, 1957.