



Habermas y el devenir de la Teoría Crítica: los
impulsos de la hermenéutica filosófica
Habermas and the Evolution of Critical Theory: The
Impulses of Philosophical Hermeneutics

Mario Díaz Domínguez¹

<https://orcid.org/0000-0001-9390-7979>

Universidad Autónoma de Tlaxcala. Tlaxcala. México

mario.diaz.dominguez@uatx.mx

Recibido: 13/09/2023

Aceptado: 16/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Díaz, M. (2023). Habermas y el devenir de la Teoría Crítica: los impulsos de la hermenéutica filosófica. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 126-143.

¹ Doctor en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores. Es Miembro del Cuerpo Académico de Modernidad y Humanismo de la UATx Facultad de Filosofía y Letras. Su línea de investigación se enfoca en la relación existente entre Hermenéutica, fenomenología y metafísica tanto en el periodo antiguo, como en la filosofía contemporánea e idealismo alemán. Cofundador del Seminario de Metafísica y Ontología (SIOM). Entre sus publicaciones encontramos *El Banquete de Platón. Una aproximación hermenéutica a la insipiciencia* (2022) Editorial Universidad Iberoamericana; libro coordinado por César Alberto Pineda, Luis Fernando Mendoza y Mario Díaz Domínguez.

Resumen

A pesar del ir y venir de la Teoría Crítica en el ámbito académico como modo de explicación de la realidad, ésta sigue ofreciéndonos atisbos relevantes sobre la manera en que nos comportamos socialmente. Tal comportamiento refleja una praxis que se reproduce continuamente en nuestra existencia y guía la relación con los demás. No obstante, nuestras acciones están fundadas por ciertas normas, reglas y preceptos que obedecen a un proyecto no dado por nuestro propio estar siendo en el mundo, es decir, que nuestra existencia está ideologizada por la sociedad a través de una forma de pensar y actuar que no corresponde a intereses comunes, sino solamente a la dirección de unos cuantos. Esto pone en crisis las ideas de justicia, bien y libertad. Por tal motivo, la Teoría Crítica es el esfuerzo por develar lo que ocurre en este proceso de ideologización del sujeto y una búsqueda de su emancipación. Para ello Jürgen Habermas nos ofrece un camino que transforma a la propia Teoría Crítica en una filosofía social a partir de su contacto con la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. A pesar de este giro, los impulsos iniciales de la Teoría Crítica siempre se conservan: la liberación del ser humano a través de la fuerza del pensar.

Palabras claves: Teoría Crítica; hermenéutica; Habermas; Gadamer; diálogo.

Abstract

Despite the comings and goings of Critical Theory in academia as a way of explaining reality, it continues to offer us relevant glimpses of the way in which we behave socially. Such behavior reflects a praxis that is continuously reproduced in our existence and guides our relationship with others. However, our actions are founded by certain norms, rules and precepts that obey a project not given by our own being in the world, that is, our existence is ideologized by society through a way of thinking and acting that does not correspond to common interests, but only to the direction of a few. This puts in crisis the ideas of justice, good and freedom. For this reason, Critical Theory is the effort to unveil what is happening in this process of ideologization of the subject and a search for its emancipation. To this end, Jürgen Habermas offers us a path that transforms Critical Theory itself into a social philosophy based on his contact with the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. In spite of this turn, the initial impulses of the Critical Theory are always preserved: the liberation of the human being through the power of thinking.

Keywords: Critical Theory; hermeneutics; Habermas; Gadamer; dialogue.

Introducción

La realidad siempre ha sido un asunto difícil a la hora de tematizarla, pues el ser humano que habita en ella ha discurrido desde hace mucho sobre qué es eso que llamamos realidad. También ésta nos ha generado una diversidad de afecciones, que son llevadas al plano de la reflexión para develar incluso nuestra propia constitución en relación a ella. Siendo esto así, podemos decir con plena convicción que la realidad se enuncia de muchas maneras; no obstante, con ello no queremos aseverar un relativismo, sino que todas esas maneras se unifican y encuentran identidad en una sola finalidad: pensar y transformar la realidad que habita el ser humano en algo bueno, libre y justo. Estos valores universales no son rechazables por ninguna sociedad ni tampoco por un ciudadano en sano juicio. Esto implica analizar los modos en que mora el ser humano y la relación que tiene éste para consigo mismo y con la otredad.

Por tales consideraciones presentamos como primera parte de este trabajo un esbozo de la Teoría crítica que nos muestra un análisis de este habitar del hombre en la realidad a partir de su conexión y vivencia en la sociedad con todas sus implicaciones. Por ejemplo, el actual morar del ser humano, bajo el capitalismo tardío, ha generado una expansión de la producción de la mercancía alterando y avasallando tanto la naturaleza como el hombre mismo. La reacción ante esta situación no se ha hecho esperar y ha sido pensada desde la Teoría Crítica. En esta primera sección mostraremos que el capitalismo ha producido también cierto tipo de sociedad, la cual ha generado un efecto disciplinante en el sujeto para repetir modos de conducta e incluso deseos direccionados para la supervivencia del modo de producción vigente. La Teoría Crítica pretende desmontar el proceso de ideologización, el cual ciñe y reduce la actividad humana a un mero cumplimiento del engranaje social que apunta a intereses alejados del bien común. Tenemos como ejemplo empresas transnacionales que hacen sus actividades de comercialización y servicios más allá de su suelo fundacional, pero no sólo eso, sino que se va imponiendo un ritmo de vida en lo miles de usuarios y compradores, que a su vez hacen de esos productos algo necesario en la vida social, es decir, hacen de esas corporaciones algo indispensable en la subsistencia de todo ser humano.

La Teoría Crítica ha clarificado muy bien el proceso de estos puntos señalados. No obstante, hay que mencionar que ella no siempre ha sido estable en sus principios teóricos, esto es, que en su fluir histórico ha cambiado de acuerdo a sus representantes. Es por ello que iremos mostrando estos cambios para exponer cómo se ha ido ensanchando la Teoría Crítica y ver, de manera más fina y detallada, la realidad que ha construido el tardo capital para nosotros. Para ello, encontraremos en esta primera parte un desglose de lo que implica y exige hablar de teoría, razón y crítica. Pues no podemos partir de supuestos dados, tal como lo exige todo planteamiento filosófico radical.

La segunda parte de este escrito acerca de Habermas y la crítica, se deriva, porque una vez conociendo los planteamientos generales de la Teoría Crítica podemos identificar en dónde y en qué parte Jürgen Habermas encuentra puntos endebles y añade otros elementos, que a su juicio, la primera Teoría Crítica no dio cuenta. Es importante mencionar que una de las posturas filosóficas que influenció a Habermas para mirar con otros ojos a la primera Teoría Crítica fue la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Esto posibilitó el robustecimiento de la Teoría Crítica transformándola en una

filosofía social, la cual, según Habermas, es el resultado de pensar críticamente la propia Teoría Crítica.

En este segundo apartado en conexión con el primero se van hilando las influencias del pensamiento de Marx, Hegel y Freud en la Teoría Crítica y la apropiación que hacen Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse de ellos y cómo esto permite a Habermas seguir esa línea de pensamiento, pero bajo otro matiz interpretativo en términos de una reelaboración del recorrido histórico de las ciencias sociales, que le permitirá dar cuenta de la crisis de éstas por también estar ideologizadas por el capitalismo, o sea, que la enseñanza de las ciencias sociales desde un criterio cientificista-teórica oculta el verdadero acto liberador que es la teoría-praxis.

Es aquí cuando aparece el tercer apartado de este escrito Gadamer y Habermas, un encuentro en la dimensión fenomenológico-hermenéutica acerca del diálogo. Pues Hans-Georg Gadamer pone en tela de juicio los fundamentos y las bases del ámbito cientificista-teórica para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), de esta manera se erige la crítica al modelo de las ciencias sociales bajo el positivismo, la lógica inductiva y el criterio de objetividad. Esta es la apertura que encuentra Habermas para construir su nueva propuesta dentro de la Teoría Crítica. No obstante, dentro de este apartado tercero, también se hará presente la tensión entre Habermas y Gadamer por el concepto de tradición tanto en la comprensión como en la concepción de las ciencias, porque para Gadamer la tradición es aquello que posibilita la comprensión y además es la primera manera que tenemos para concebir un concepto acerca de algo. Para Habermas la tradición es sinónimo de conservadurismo, y, por ende, él busca que el pensamiento sea radical, revolucionario y emancipador de la propia tradición para encontrar nuevas rutas de comprensión y de concepción sobre las cosas del mundo.

Por esta discusión aludida, nuestro apartado tercero introduce la tematización del lenguaje y la lingüística para detallar de mejor manera la presencia de la tradición en la comprensión y demostrar que no es sinónimo de conservadurismo. En una de sus tantas entrevistas, Gadamer señaló en 1991 que la relación que tuvo con Habermas puede entenderse así: “El verdadero punto de desacuerdo con él es el siguiente: Habermas dice siempre que yo no conozco la realidad, y yo digo siempre que Habermas no conoce la realidad. En ese desacuerdo estamos totalmente de acuerdo” (Grondin, 2000, p. 405)². Aparece la agudeza del hermeneuta Gadamer en la medida que hasta en el desacuerdo hay acuerdo, y aquí aparece la importancia del diálogo hermenéutico. Éste muestra la apertura para no abandonar el movimiento de la comprensión y seguir ampliando el horizonte de interpretativo de ambos interlocutores. Porque si buscamos identificar el pensar con la realidad no basta sólo un matiz ni sólo una voz, antes bien habría que unificar los matices y las voces para poder anunciar al unísono, que sólo comprendemos mejor cuando estamos a la verdadera escucha del otro; quizá esta sea la auténtica y tan anhelada transformación social.

Esbozos sobre la Teoría Crítica

Desde los inicios del pensamiento filosófico nos encontramos con el vínculo entre realidad y pensamiento. Hemos pensado la realidad desde diferentes sendas. Una realidad

² Gespräch mit Gadamer, en *Sinn und Form* 43 (1991), págs.487-500.

que nos interpela de muchas formas, y, por consiguiente, tratamos de explicar y comprender aquello en lo que somos: la realidad. Pero este movimiento reflexivo es doble, porque a su vez nos estamos comprendiendo a nosotros mismos. Tal es el caso de la Teoría Crítica y sus análisis ante la realidad en términos de sociedad e ideología, es decir, conocer las complejidades que la sociedad encierra al ser pensada como un proceso lógico de racionalización instrumental. Como sabemos, la Teoría Crítica es formulada por Max Horkheimer y desglosada de diferente modo por Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. A este movimiento se le llamará la Escuela de Frankfurt que tiene por núcleo la revisión aguda de la sociedad para dar cuenta de todo aquello que la enajena y señalar que es posible un cambio radical de la misma.

Para la Teoría Crítica la razón instrumental que teje lo social debe ser objeto de una razón distinta, es decir, una razón que nos indique en qué medida y hasta qué punto la razón instrumental opera construyendo ideologías que eclipsan el dinamismo del hombre en lo social, ya que sólo se busca una lógica de dominio y control de ciertos grupos o sectores de la sociedad sobre otros. La finalidad de esto es señalar toda forma explícita o implícita de fascismo que opera en la sociedad a través de la ideología. La Escuela de Frankfurt ve en la ideología el carácter de los seres humanos y su ligazón a lo colectivo. Una sociedad ideologizada puede ser pensada como previa a la conciencia, es decir, que constituye a ésta anticipadamente con una carga valorativa y de sentido de la realidad. “El sí mismo que se desintegra en el estadio más reciente de la sociedad, constituía la base no sólo de la autoconservación, sino también de la ideología” (Horkheimer, 1973, p. 175).

La Teoría Crítica está enmarcada por momentos cruciales del siglo XX como la sociedad industrializada, la burocratización del comunismo soviético, el nazismo, la crisis económica de 1920 y el asentamiento del capitalismo. Estas formas que construyeron y construyen nuestra realidad vigente sólo pueden ser develadas a través de una razón crítica, que tiene por tarea quitar el velo a las ideologías, las cuales han construido lo social y las maneras en que se vive cotidianamente a partir de ciertas tablas de valores que dependen de la ideología imperante. La Teoría Crítica inicial tiene como base tres modelos teóricos: el hegelianismo, el marxismo y el freudismo.

De la tradición hegel-marxista, los miembros de la Escuela de Frankfurt derivan la noción de dialéctica, que interpretan y desarrollan en los modos y en las formas de una dialéctica negativa. De Freud y del psicoanálisis toman los instrumentos conceptuales para el estudio de la autoridad y de la familia. (Abbagnano, 2010, p. 1022)

Toda crítica exige un examen de la razón y no un abandono de ella, empero se trata de una razón crítica que responda a la praxis del ser humano dentro de la sociedad. Para la Teoría Crítica puede ser que dicha praxis sea una predisposición que depende del tipo de ideología que impere en el desarrollo social. La praxis humana debe ser llevada al tribunal de la razón crítica. Sabemos que toda acción, obrar o realizar del hombre tiende a producir un efecto, y éste se da en la realidad. Por consiguiente, es en el marco de la praxis humana donde podemos percatarnos cuál es el origen de la misma.

Una vez vislumbrado el terreno de la praxis humana, es posible comprender bajo el ejercicio del pensar si está determinada por cierta ideología y únicamente es efecto de ésta. Si esto es así, los motivos de nuestros actos en el mundo sólo son un espejo de ideología que actúa en nosotros, lo sepamos o no. Por lo tanto, no somos nosotros los que actuamos en ejercicio de libertad, sino la ideología que se reproduce a sí misma por medio de nosotros. Se vuelve apremiante entonces poner la atención en la Teoría Crítica para dar

cuenta de la nula actividad del puesto del hombre en su sociedad. Max Horkheimer postuló:

Transmitir la teoría crítica de la manera más estricta posible es, por cierto, condición de su éxito histórico; pero ello no se cumple sobre la base firme de una praxis ya probada y de un modo de comportamiento establecido, sino por medio del interés en la transformación, interés que, en medio de la injusticia reinante, se reproduce necesariamente, pero que debe ser formado y orientado por la teoría, y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella. (Horkheimer, 2003, p. 269)

Si nuestros actos son originados por la ideología, entonces nuestro obrar en el mundo caerá en injusticia, porque estamos secundando al grupo o sector social que se ha beneficiado de tal ideología. La Teoría Crítica tiene como ápice la metamorfosis de la sociedad por medio del derrumbe de las ideologías, logrando así la emancipación del ser humano ante cualquier tipo de opresión de la libertad que genere el ámbito ideológico. Siendo esto así, la justicia consiste entonces en esa teoría-praxis liberadora del hombre, empero nos enfrentamos a la siguiente pregunta: ¿cómo puede el individuo percatarse que está en injusticia si vive ideologizado? Una de las posibles respuestas es a través del despertar teórico que es un observarse desde su praxis. Se trata entonces de que el individuo sea capaz y se esfuerce por mirar agudamente, es decir, un ver con inteligencia el proceso y los factores que intervienen en la ideologización; en suma, dar cuenta del origen y finalidad de ésta.

Ahora bien, es importante señalar que se necesita de cierta formación para poder llevar el padecer social, en términos de injusticia, a su reflexión teórica-práctica, de lo contrario sólo nos quedaríamos en la pura sensación, y este no es el objeto de la Teoría Crítica. La formación es el cultivo de nuestras propias facultades y una de éstas es la racionalidad, la cual consiste en algo más que nutrirnos y sentir exteriormente, antes bien podemos pensar, actuar y modificar nuestro entorno. A diferencia de otros seres vivos que sobreviven únicamente en adaptación a su medio, el ser humano tiene la posibilidad no sólo de adaptarse sino también de transformar su medio, en este caso, su medio social.

No es casual que la palabra formación se parezca al griego *physis*. Igual que la naturaleza, la formación no conoce objetivos que le sean exteriores. La formación va más allá del mero cultivo de algo dado (...) en la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma (...) En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. (Gadamer, 2005, p. 40)

Podemos comentar que la formación teórico-práctica no es algo que ocurra súbitamente, pues debemos cultivarnos en pensamiento, sensibilidad y apertura al otro. Esta formación es dual, por una parte, la formación exige de nosotros su propio llegar a ser lo que es, a saber, la apropiación de la razón teórico-práctica; y, por otra parte, la relación con la otredad debe ser en términos de desocultamiento del tejido social que nos avasalla, ya sea económicamente, moralmente y políticamente bajo cierto molde ideológico. Sin embargo, alguien podría inquirir hasta qué punto nuestra razón está también ideologizada, tal como la Teoría Crítica ha denunciado a la razón instrumental. Es aquí, donde se hace obligatorio e imperativo revisar a la propia razón, pero a través de la razón, es decir, no una renuncia a ésta sino una transformación de ella misma. A esto le podemos llamar razón crítica. En la *Dialéctica de la Ilustración* leemos lo siguiente:

En un error suponer que la verdad de una teoría es lo mismo que su fecundidad. Muchos, sin embargo, parecen pensar exactamente lo contrario. Creen que una teoría tiene tan poca necesidad de encontrar su aplicación en el pensamiento que, en general, es mejor que

prescinda de ello. Toman toda afirmación en el sentido de una profesión de fe definitiva, de una orden o de un tabú. Quieren someterse a la idea como a un dios, o bien la atacan como a un ídolo. No tienen libertad frente a ella. Pero es esencial a la verdad el estar presente como sujeto activo. Uno puede oír proposiciones que en sí son verdaderas, pero sólo captará su verdad pensando y repensando en ellas. (Horkheimer & Adorno, 2006, p. 290)

Es cierto que la mera teoría no siempre constata la profundidad de la realidad (sociedad-ideología), empero también debemos dejar en claro qué tipo de teoría es la que intenta responder al fenómeno social. La Escuela de Frankfurt nos habla de una teoría crítica. Con esto no se pretende, como ocurre en muchos espacios, abandonar toda teoría porque falsamente creemos que no tiene nada que ver con la realidad y que no tiene aplicabilidad; en este caso, hay una ideología contra la teoría en su sentido más propio. Pues como se ha señalado, la teoría es una expresión de la realidad. La Teoría Crítica no considera que exista una separación entre teoría y praxis, tan no es así que toda ideología en su acción se sustenta en una teoría. Luego entonces, no se trata de renunciar a la teoría porque estaríamos renunciando a la praxis, antes bien la tarea consiste en realizar una crítica acerca de las teorías que permiten y sustentan la injusticia, que muchas veces queda normalizada y validada por la ideología. Únicamente la teoría acompañada de crítica puede engendrar una revolución teórica-práctica que es a su vez una revolución de la praxis humana.

El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. (Horkheimer, 2003, p. 270)

Habermas y la crítica

Jürgen Habermas ha sido considerado como el pensador radical de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Con anterioridad se señaló la importancia que tienen Marx y Hegel en la Teoría Crítica para la comprensión de la sociedad, la cual es el hábitat del ser humano. Habermas, desde sus inicios, siempre tuvo ojo agudo en hacer énfasis en la dialéctica del individuo y la sociedad desde planteamientos sociológicos fundados en lo filosófico. A partir de esa dupla es posible construir una razón social que sea emancipadora, y este es el núcleo al que debe dedicar todas sus fuerzas la Teoría Crítica.

Ahora bien, este doble ámbito, lo filosófico y lo sociológico, le ha otorgado a Habermas su importancia en la Teoría Crítica, empero al mismo tiempo afirmaciones feroces contra él. Por un lado, los sociólogos lo han acusado de intromisiones ontológicas a la Teoría Crítica, lo cual, a su juicio, desplaza el problema social a un ámbito no social y, a causa de ello, no lo consideran parte de la Teoría Crítica; por otra parte, los filósofos lo han acusado de que sus análisis son en demasía sociologizados y escapa a las cosas mismas. Tal es el caso de la relación que tuvo Habermas con el hermeneuta Hans-Georg Gadamer:

Gadamer había advertido muy pronto el talento de Habermas. Estaba impresionado por el imponente trabajo de su tesis doctoral sobre Schelling (1955)(...) También le había llamado la atención la temprana opinión crítica de Habermas sobre Heidegger, publicada en el periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (1953), en la que Habermas manifestaba su asombro por el hecho de que Heidegger enviara en 1953 a imprenta, sin restricción alguna, su curso

de 1935 *Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la metafísica], con un pasaje sobre la «grandeza y verdad interior» del movimiento nacionalsocialista. La argumentación de Habermas lleva por título *Mit Heidegger gegen Heidegger denken* [Pensar con Heidegger contra Heidegger] (...) Gadamer, a pesar de que lo consideraba precipitado, pero también tolerable que un joven talentoso investigador hiciese capital filosófico a partir del enredo político de Heidegger. Habermas lo hizo de nuevo en los años ochenta pero, esta vez, suscitó la protesta de Gadamer contra una precipitada sociologización de la filosofía. (Grondin, 2000, pp. 400-401)

Ahora bien, volviendo a la Teoría Crítica, Habermas se percató de que ésta estaba demasiado dispersa, no unificada ni mucho menos sistematizada. Si bien es cierto que Horkheimer fue el espíritu de la Teoría Crítica y fue capaz de finas reflexiones en torno al poder y su coerción social, él no logró vincular las maneras opuestas en que cada uno de los integrantes de la primera generación de Frankfurt aportó a la Teoría Crítica. Habermas pone en juego ahora el tipo de teoría que debe prevalecer sobre la reflexión social. No se trata únicamente de alumbrar o juzgar lo social, sino de generar un movimiento doble de la reflexión, a saber, dar cuenta y razón de las transformaciones que ha tenido la sociedad en su devenir histórico y el tipo de teoría que las ha regido y, en segundo momento, quiénes han sido los receptores y generadores de esos cambios sociales. Este doble movimiento de la teoría vislumbraría de mejor manera la presencia emancipadora en el proceso histórico. Para Habermas este punto no lo vieron ninguno de los conformadores de la Teoría Crítica y éste es el punto de unión entre sus diversas posturas.

Estos espíritus no fueron ninguna comunidad conjurada con una mentalidad común, ni mucho menos una comunidad agrupada en torno a un «líder» carismático, como sí fue por ejemplo el círculo de George en torno al poeta o los existencialistas parisinos en torno a Jean-Paul Sartre. En lugar de eso, eran representantes independientes y tenazmente voluntariosos de formas y estilos de pensamiento dispares. Había sin embargo un denominador común, aunque pequeño: una postura de crítica ilustrada a unos desarrollos sociales que, desde su punto de vista, habían sido erróneos. (Müller-Doohm, 2020, p. 13)

Habermas nos dice, que si la Teoría Crítica se planteó como objetivo ser una ciencia que estudie la evolución y la transformación de la sociedad por medio de la ideología según sea la situación del tiempo y del espacio, no lo lograron del todo. Para Habermas era necesario hacer un análisis horizontal epocal de todas las formas de sociedad, únicamente de esta manera podemos identificar racionalmente el mecanismo que subyace a cada una de éstas, pues no son independientes una de la otra. Este último aspecto, según Habermas, no fue considerado por la primera generación crítica porque sólo se situaron en el modo de producción capitalista y en la razón Ilustrada. Si bien es cierto podemos pensar que la atención a ese momento histórico los unifica, también debemos señalar que sus teorías sobre la Ilustración y el capital más que unificarlos los diversifica.

Se trata entonces de una Teoría Crítica genética, es decir, que en esa revisión de cómo hemos llegado a ser lo que somos como sociedad, a través del tiempo y del espacio, sea posible abrir nuevas formas de aplicabilidad teórica-práctica que otorgue un nuevo sentido a la humanidad, a saber, que por medio de la teoría crítica se erosione toda ideología injusta y se vitalice el contexto social hacia la justicia y emancipación. La ideologización es superable desde la teoría y la praxis. Estamos ante la urgencia y la necesidad de una revitalización de esa dupla.

Toda teoría está situada en un contexto histórico, pero la propia razón teórica debe responder a su propia situación epocal y orientar hacia la acción. La síntesis entre revisión

histórica y acción es autorreflexión: una razón que devela su contexto en el fluir histórico propicia su liberación. A todo este conjunto Habermas le llama crítica. Por consiguiente, ésta debe diferenciarse de la crítica cientificista de la época y también de la concepción crítica de ciertas filosofías. La primera cuestión consiste en un desacuerdo con la ciencia en términos de objetividad y la segunda cuestión trata de un distanciamiento con la filosofía en el ámbito de la contemplación.

Habermas pone en cuestión el quehacer de la ciencia en las sociedades tardío capitalistas, tal interrogante problematiza la ideologización de la propia ciencia, o sea, que en la pretensión de objetividad científica subyace el interés de un mundo industrializado y tecnificado en aras de una mecanización normativa de lo social, lo cual genere control y dominio de quienes presiden tal intencionalidad. Si esto es así, la crítica se presenta en el discurso práctico en relación a los afectados y desfavorecidos por la ideología y, es ahí donde encuentra su validez. Ahora bien, la crítica hacia filosofía consiste en distanciarse de la mirada contemplativa, porque Habermas la considera un abandono de lo social.

Él está plenamente consciente de que la crítica es posible por la filosofía, pues ésta es quién enseña a preguntar, pero no se sigue de ahí que la crítica tenga por finalidad última la contemplación. Entonces, si la ciencia está ideologizada y la filosofía deja de soslayo la atención primordial a la sociedad, ¿cuál es la tarea de la crítica? Habermas nos responderá: la construcción de una filosofía social. Ésta debe tomar de la ciencia la atención a lo empírico y de la filosofía el carácter epistemológico que pondrá de manifiesto la génesis de lo empírico. De esta manera, no tendríamos una escisión entre teoría y praxis.

En ulteriores investigaciones he intentado continuar aclarando tres aspectos de la relación entre teoría y praxis: 1) el aspecto empírico de la relación de ciencia, política y opinión pública en los sistemas sociales tardocapitalistas; 2) el aspecto epistemológico de la conexión de conocimiento e interés y, finalmente, 3) el aspecto metodológico de una teoría de la sociedad que debe poder tomar sobre sí el papel de la crítica. (Habermas, 2012, p. 14)

Como podemos ver, el tema de la teoría y la praxis tiene un lugar fundamental en el trayecto del pensamiento habermasiano, es el núcleo de la construcción de su filosofía social que parte de la realidad empírica y es mediada por la ciencia, la política y la opinión pública, empero éstas obedecen a un régimen de producción capitalista, por ende, no hay una teoría libre en ellas, sino un cierto interés que queda justificado a través de la construcción de una epistemología que valida el sistema social del momento. Una epistemología ideologizada va en contra de lo que el propio concepto es, pues la epistemología es ciencia o conocimiento acerca de las condiciones de posibilidad de sí misma y su aplicabilidad a las cosas para saber algo acerca de la verdad y actuar justamente. Por lo tanto, la filosofía social de Habermas es un retorno a la epistemología en su sentido referido, porque sólo así es posible que la crítica reconstruya el tejido social en aras de justicia, verdad y libertad de pensamiento. “Habermas escribe que la «sociedad [...] siempre tiene que transformarse». El cuándo y el cómo del cambio presupone, por un lado, unos conocimientos sociológicos exactos sobre la situación crítica de la sociedad que se obtienen mediante investigaciones empíricas” (Müller-Doohm, 2020, p. 103).

La crítica en Habermas debe transformar el concepto de ciencia que está sujeta al capital y darle una intencionalidad práctica, pero no de interés o de utilización técnica, sino de un impulso crítico productivo que supere todo avasallamiento sobre la naturaleza, el hombre y la sociedad. Esto puede ser posible si el elemento teórico, que remite a lo práctico y viceversa, no está alineado ideológicamente. La crítica consiste en liberar la dimensión lo

teórico-práctica de su enajenación, ya que si esto no ocurre la ideología se torna en algo rectora y marca el modelo de cómo se debe vivir.

Por ello la racionalización de la historia no puede ser promovida mediante la ampliación del poder de control detentado por hombres abocados a la manipulación, sino sólo mediante un estadio superior de la reflexión, mediante la conciencia progresivamente emancipada de hombres destinados a la acción. (Habermas, 2012, p. 308)

La teoría debe ajustarse a una racionalidad no instrumentalizada sino a una razón que vaya abriendo el camino de la acción libre. Únicamente la actividad crítico-práctica, que es la bandera de la filosofía social de Habermas, puede resquebrajar la fuerza de la ideología para vislumbrar caminos de esperanza de una sociedad justa. Por estos señalamientos, la tarea de la filosofía es manifestar las perspectivas científicas-teóricas-ideológicas para convertirse en crítica. Ésta tiene la exigencia de hacer comparecer las contradicciones de la sociedad en turno y mostrar vías de renovación que pueden ser posibles bajo una situación ideal de diálogo, que no es el diálogo gadameriano con la tradición, sino el rol que éste tiene como comprensión intersubjetiva de la sociedad. En este hito acerca del diálogo, Habermas recibe los impulsos de Hans-Georg Gadamer para poder hablar de una Teoría Crítica hermenéutica o como también se le ha llamado: filosofía social hermenéutica dialógica.

Gadamer y Habermas. Un encuentro fenomenológico-hermenéutico acerca del dialogo

La relación de Hans-Georg Gadamer con Habermas fue de cordialidad filosófica en algunos hitos, pero también de discordia en otros. Como sabemos, Habermas era auxiliar de Theodor Adorno de 1956 a 1959. No obstante, la estancia de Habermas en Frankfurt no fue desde el inicio de simpatía con el director de la misma, Max Horkheimer, pues éste consideraba que los planteamientos de Habermas eran en demasía de izquierda hasta llegar a lo rojo. Para Gadamer, quien seguía interesado por la tesis doctoral de Habermas *El absoluto y la historia: de las discrepancias en el pensamiento de Schelling*, esta actitud del joven Habermas no le causaba ningún problema porque veía capacidad de juicio en sus protestas.

Conocida es la discusión que hubo entre Adorno y Horkheimer sobre la tesis de habilitación de Habermas: Horkheimer la rechazó. Este resultado imposibilitó la habilitación académica de Habermas en Frankfurt; por ende, de 1959 a 1961 con el auspicio de una beca logra en 1961, él puede habilitarse en Marburgo con el politólogo Wolfgang Abendroth, con el escrito *La transformación estructural de la esfera pública (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, que fue traducido y publicado como *Historia y crítica de la opinión pública*. Ahora bien, ante tal situación de rechazo de Horkheimer a Habermas, Gadamer pidió revisar el trabajo de Habermas y le causó gran satisfacción, que en agosto de 1961 logró para él un cargo de profesor extraordinario en Heidelberg; a la postre Habermas será plenamente habilitado en 1962. Conocido es que en este proceso de selección queda fuera de la habilitación Karl-Otto Apel. En este periodo de Heidelberg, Gadamer y Habermas establecen un fuerte compañerismo.

Era evidente que Habermas tendía hacia la sociología, pero aprovechó sus años de enseñanza en Heidelberg para adentrarse en la hermenéutica de Gadamer, la cual aplicaba, en la lógica de las ciencias sociales. En 1967, Habermas presentó un impresionante informe de investigación sobre esa temática, que Gadamer hizo publicar en un grueso cuaderno extraordinario de su revista *Philosophische Rundschau*. (Grondin, 2000, p. 402)

La influencia de la hermenéutica de Gadamer en Habermas es bastante notable en el giro que el escritor de *Teoría y Práxis* hace a su Teoría crítica, o, mejor dicho, filosofía social, a saber, la inmersión del problema del lenguaje y sobre todo la presencia del ámbito dialógico hacia una ética discursiva del mismo. En diferentes pasajes de su obra, Habermas hace alusión de la relevancia que tiene la hermenéutica filosófica para el despliegue de su pensar. “En Heidelberg, *Verdad y método* de Gadamer me ayudó desde 1961 a reencontrar el camino hacia la filosofía académica” (Habermas, 1985, p. 214). La hermenéutica le permitió a Habermas asumir un cimiento férreo para sus nuevos planteamientos acerca del funcionamiento social y político de la humanidad.

Habermas se propuso como tarea hacer un análisis de los momentos reflexivos que ha tenido la metodología en las ciencias sociales a partir del siglo XIX. El punto relevante está en señalar que el positivismo ha sido la fuente y el camino “confiable” de normas, procedimientos y resultados encaminados a la demostración fáctica de sus planteamientos. El positivismo asume el saber científico experimental como el único y verdadero conocimiento. Habermas está consciente que la vía positivista no es el privilegio de la verdad, pero da cuenta de que ha sido el único sendero que le ha otorgado el carácter de ciencia y objetividad al ámbito social. Y es aquí donde Gadamer cuestiona ese criterio de objetividad a partir de una fenomenología-hermenéutica. Se abre el camino hacia la comprensión de una nueva objetividad. Este ámbito le ofrece a Habermas nuevos ojos para inquirir sobre la constante presencia del positivismo en las ciencias sociales.

Sabemos que el positivismo realiza una crítica a la filosofía y a su tradición metafísica por no ser científica. Se propone que la filosofía se atenga a principios y normas del saber científico para obtener el estatus de ciencia: la realidad únicamente son los fenómenos y no hay nada más allá de éstos, la abstracción del pensamiento consiste solamente en generalizar cosas individuales y no cosas en sí, no emitir juicios de valor no cognoscitivos acerca del fenómeno y, la importancia del método en términos de observación y experiencia. Ahora bien, esta idea de ciencia es llevada por Augusto Comte a las ciencias sociales en tanto que podemos dar cuenta, a través de la ciencia, de la realidad de la humanidad. Esta ciencia que cubre las características aludidas es la sociología. Por ende, señala con justa razón Habermas que la sociología puede entenderse en su registro histórico como positivismo sociológico.

Ante estos planteamientos positivistas, la hermenéutica filosófica de Gadamer asume la importancia de la tradición en el proceso de cualquier comprensión. No es posible ni mucho menos recomendable prescindir de la fuerza de la tradición, porque ésta es la que nos posibilita todo acceso a los fenómenos del mundo. El abandono de la tradición es el abandono del movimiento reflexivo en su historicidad, a saber, el pensamiento nunca parte de cero porque siempre está situado en alguna tradición y la ciencia no escapa a este principio. La comprensión siempre parte de supuestos que nos permiten la génesis de ciertas preguntas en relación a la vida y al mundo. Toda investigación científica comienza por cierto interés que tiene el sujeto sobre algo que le interpela, y esto surge por la tradición, pues por medio de ésta nos interesan ciertas cosas y no otras. Aunque la tradición no sea demostrable positivista está actuando sobre la misma positividad.

Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la

autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonablemente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. (Gadamer, 2005, p. 348)

El problema de la ciencia positiva está en no advertir esa tradición y pensar erradamente que sus problemas únicamente están aquí y ahora. Y aunque no tengamos experiencia de la tradición en términos de conocimiento científico no se sigue de ahí su eliminación en el problema epistemológico de la relación sujeto-objeto. De hecho, esa relación es ya dada por la tradición. Por lo tanto, mientras el carácter científico considera obsoleta la tradición, la hermenéutica la presenta como parte constitutiva de todo comprender e investigar y, a diferencia del positivismo, no podemos poner distancia de ella porque nos posee. Somos en ella, estamos en ella. El conocimiento es más que la sola científicidad. Incluso el no conocer es parte del conocer, pero esta herencia socrático-platónica no puede ser asimilada en el ámbito lógico científico dado que han dejado fuera la tradición del propio pensar. Para reforzar ese punto nos dice García-Baró:

La tradición tiene un rasgo sumamente interesante: la imposibilidad de terminar de ser advertida como tal. Los elementos que la constituyen en su centro vivo no sabemos exactamente cuáles serán. No hay de ellos más que una suerte de vago conocimiento global, casi limitado al hecho mismo de afirmar su existencia. Pero en el momento en que adquiero la conciencia de la pura historicidad de algo, de que algo me viene dado con la tradición, es señal inequívoca de que solo pertenece a lo que en esta es superficial, accidental, añadido. (García-Baró, 2015, p. 97)

Sabemos que Gadamer recupera para su hermenéutica filosófica el recorrido del pensamiento en sus diferentes tradiciones. De esta manera, él afirma que podemos llegar a reconocernos en ella y conocer cómo hemos llegado a comprender lo que comprendemos. La tradición es una base firme para nuestro conocimiento. Por el contrario de esta postura tenemos al positivismo que niega la tradición en aras de objetividad científica, empero, ¿acaso no somos constituidos por la tradición al grado de que a través de ella podemos pensar las diferentes formas de objetividad? La tradición es capaz de interpelar a cualquier tiempo y a cualquier época, porque ella nos habla de una y otra manera. Esa voz de la tradición que llega a nuestro tiempo es atemporal y el positivismo, bajo sus principios metódicos, no puede hacer registro de ello porque no puede someterlo y, al no lograr captúrala le quita el grado de ciencia a la tradición, empero ¿acaso no el pensamiento de Comte sigue actuando en el pensamiento social hoy? Si nos damos cuenta, el propio positivismo es una tradición, por lo tanto, se desvanece el principio de negación de la tradición. En suma, negar la tradición es negar el positivismo.

Con respecto al importante aspecto del positivismo sobre la posibilidad de alejarse de su objeto de su estudio para tener neutralidad en el juicio de conocimiento, Gadamer desaprueba tal cuestión, pues no podemos ser neutrales ni mucho menos indiferentes con aquello que nos ha instado a investigar. El sujeto es interpelado por el objeto y genera preguntas sobre éste. Toda pregunta es el impulso de un comportamiento que lo arroja a realizar una búsqueda de su interés. El sujeto tiene un comportamiento con base a su preguntar en relación a su objeto, por ende, no es posible la neutralidad del sujeto ante el objeto, pues siempre hay una relación entre ellos, la cual debe ser templada y adecuada a lo que la cosa es. Por tal motivo, nos dice Gadamer:

La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental (...) De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación,

es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central. (Gadamer, 2004, p. 317)

La objetividad científica carece del elemento central que se muestra en la hermenéutica gadameriana. Lo científico no permite acercarse al objeto como el problema de la familiaridad y extrañeza ante la comprensión, esto es, el saber previo del objeto por medio de la tradición y la relación prudencial a la hora de vincularnos con el objeto. Sabemos que Gadamer no niega la presencia de las ciencias naturales para abordar ciertos fenómenos de la naturaleza bajo cierto modelo metódico, empero de ahí no se sigue que la ciencia tengan el monopolio de la verdad por jactarse de *exactitud* en su proceder y dominio del objeto. Si seguimos esa línea de exactitud como modelo de la verdad, la filosofía, la historia y el arte no competen a la verdad porque aquello que tematizan no proporciona exactitud. Para Gadamer el pensar científico no tiene la misma génesis ni la misma finalidad que el pensar contemplativo de la filosofía.

El modelo epistemológico que nos ofrecen las ciencias naturales, siguiendo a Gadamer, no es el único modelo de conocimiento ni mucho menos el asiento de la verdad. “Surge para la hermenéutica la tarea de mostrar que hay formas de conocimiento que no están sometidas al patrón de exactitud de las ciencias experimentales” (Gutiérrez, 2017, p. 1999). Esto abre la posibilidad de pensar la verdad y la investigación de otra manera, desde otro horizonte. Pues toda investigación es una comprensión. Y toda comprensión es una pre-comprensión de aquello que es comprendido. Y esta pre-comprensión es dada por la tradición. La tarea de la hermenéutica filosófica es hacer transparente eso que el método científico no ha sido capaz de ver.

Ahora bien, la influencia de la hermenéutica de Gadamer sobre Habermas la encontramos precisamente en la fuerte crítica al positivismo y al modelo científico tanto en términos de conocimiento como en términos o experiencia de la verdad. Esto despertó en Habermas la posibilidad de poner en cuestión la presencia del positivismo y la ciencia natural en el modelo de las ciencias sociales. Por esta razón, Habermas se dio a la tarea de hacer una revisión histórica de las ciencias sociales y detectó que su modelo era el de las ciencias naturales. Y Gadamer ha demostrado que la potencia de la tradición, en clave hermenéutica, sacude el ideal de objetividad científico.

En filosofía es muy recurrente mostrar que lo mismo que nos da posibilidades para algo es lo mismo que la sustrae para otra cosa. Y este caso no será la excepción. Ciertamente que Habermas toma el modelo hermenéutico gadameriano en torno a la posibilidad de pensar la objetividad de otra manera y liberar a la comprensión del positivismo y el científicismo, empero no estará de acuerdo con seguir manteniendo el peso de la tradición como base de la comprensión y el diálogo. Para Habermas es cierto que la hermenéutica de Gadamer nos coloca un horizonte mucho más adecuado y robusto en término de comprensión, verdad e interpretación de algo, pero el desacuerdo de Habermas estará en la rehabilitación que hace Gadamer de la tradición.

La hermenéutica filosófica que proyecta Gadamer no tiene el sentido de una doctrina del método, sino que es una tentativa de renovar después de Hegel, es decir, después del ambivalente final de la metafísica, la pretensión de verdad de la filosofía. La hermenéutica filosófica se plantea así la audaz tarea de reconstruir la continuidad de esta pretensión de verdad. (Habermas, 2000, p. 349)

Habermas se percata de que la verdad no es un problema de método en términos científicos, sino en mostrar que la experiencia de la verdad acontece de manera radical en aquello que no es calculable ni exacto. Con esto las ciencias sociales, que estaban bajo el marco del positivismo, tiene ahora la tarea de plantear el carácter social de otra manera que no puede ser encuadrado bajo la estadística y la repetición. La filosofía social o la nueva Teoría Crítica de Habermas pretende que la sociología, en clave hermenéutica, pueda mostrar lo que no es mostrado cuantitativamente. Para Habermas esto es una liberación metódica de las ciencias sociales. No obstante, según Habermas, esta emancipación de las ciencias sociales del método positivista debe ir más allá de la hermenéutica gadameriana, porque la liberación no es completa si se ancla a la tradición.

Pero a las tradiciones sólo podemos asumirlas en libertad si frente a ellas podemos decir tanto sí como no. Por eso pienso que a la Ilustración, al universalismo del siglo XVIII no se lo puede eliminar de la tradición humanista. Mas con esta observación no pretendo tener la última palabra. Gadamer es el primero en insistir en el carácter abierto del diálogo. De él podemos aprender todos ese principio elemental de sabiduría hermenéutica, según el cual es ilusorio pensar que uno *puede* tener la última palabra. (Habermas, 2000, p. 354)

Estamos ante la problemática de la tradición, la cual es inherente al despliegue de la comprensión del ser humano, pero conviene ahora detenernos para explicar lo que está comprendiendo Habermas de la tradición y lo que está dejando fuera de la comprensión hermenéutica gadameriana. En este caso, Habermas asume la cuestión de la tradición como tradiciones sociales, es decir, tradición en sentido plural. A esto Gadamer lo llamó *Sprachlichkeit* (lingüisticidad). No obstante, para él, la lingüisticidad se refiere tanto a lo plural como también a lo universal. Por un lado, es cierto que todo ser humano pertenece a una tradición particular que lo caracteriza y distingue de los demás; por ende, se habla de tradiciones en sentido plural, puesto que habitamos diferentes culturas; empero, por otra parte, hay que señalar que la tradición también es universal, porque no hay ningún hombre sin pertenecer a alguna tradición.

Gadamer no está asumiendo que la tradición, entendida en este caso como lingüisticidad, sea una determinación del ser humano en el sentido de que no le permita asumir su libertad, sino que es una condición a partir de la cual se comprende: el ámbito pre-comprensivo de toda comprensión. Cuando queremos conocer algo diferente a lo nuestro, nos acercamos a eso otro desde nuestra lingüisticidad y, desde allí, pretendemos asimilarlo, pero esto no significa reducir al otro a mi lingüisticidad, porque libremente podemos ensancharla a ésta en la medida que nos abrimos al otro para tratar de comprenderlo y éste a nosotros.

Para Gadamer, a diferencia de Habermas, no podemos decirle no o sí a una tradición puesto que ya estamos dentro de ella, más bien se trata, libremente, de ampliar esa tradición mutuamente con el otro y comprender-nos en la realidad a través del diálogo. Éste tiene la potencia de abrir la lingüisticidad. Sin embargo, dado que Habermas únicamente asume el carácter plural de la tradición no da paso al ámbito ontológico de la misma, es decir, que la lingüisticidad es universal y en el agente de praxis se hace particular. No obstante, el propio Habermas tiene que asumir la máxima hermenéutica de Gadamer: aprender a no tener razón para abrirnos libremente al otro por medio del diálogo.

Este diálogo que tiene Habermas con la hermenéutica filosófica, de unidad y diferencia, le permite preparar el proyecto de una teoría de la acción comunicativa que señala la recíproca comprensión dialógica para establecer consensos en la diversidad y

posibilitar una democracia justa y libre. Este carácter da una amplitud a la Teoría Crítica, que será propiamente el sello la Filosofía social de Habermas. Ésta debe transparentar el contexto —lo que en términos de Gadamer sería la lingüisticidad— dentro del cual los agentes de praxis muestran el tipo de intereses que los mueven, pero también el deseo de consenso hacia un bien común: una sociedad justa. En última instancia, la Teoría Crítica expandida en una Filosofía social requiere del campo ético como senda y guía del diálogo emancipador.

Conclusiones

El recorrido que realizamos en torno a los esbozos de la Teoría Crítica comenzó por señalar la complejidad de aprehender la realidad en su totalidad. Tal fue el caso de la Teoría Crítica que enfatiza el problema de la realidad desde el criterio de la ideología y la emancipación del ser humano dentro de una sociedad que oprime y encadena el pensamiento libre. A grosso modo, para la Teoría Crítica la razón instrumental ha sido la causa del levantamiento ideológico en sus diferentes momentos históricos, ya sea por ámbitos políticos, económicos o de mercado. No obstante, esto no exige una renuncia a la razón, sino que la razón no sea instrumento de alguien o de algo; antes bien, sea una razón crítica, pues de lo contrario tiende a convertirse en ideológica.

La intención de una razón crítica surge por atender el comportamiento del ser humano dentro de la sociedad, la cual al estar ideologizada hace que los actos humanos sólo sean reproducción y modelos de la ideología en turno. Si esto es así, se entiende que una razón crítica analice esa praxis y de cuenta del origen y funcionalidad del tipo de ideología que impera en nosotros. La finalidad de la Teoría Crítica consiste en poder emancipar al sujeto de la ideología y éste pueda pensar y actuar libremente dentro de la sociedad, la cual es posible que se vaya transformando paulatinamente en la medida que ésta va siendo develada desde su estructura ideológica que nos ha constituido en nuestra situación epocal.

La lucha que establece la Teoría Crítica contra la ideología podemos entenderla también en ámbitos éticos, porque todos los actos ideologizados siempre serán actos injustos, ya que estamos promoviendo el interés que rige la ideología dejando de lado lo más granado de nuestro ser: la libertad. Y ésta es posible a través de la razón crítica. En suma, se es justo siendo crítico con la ideología, se es injusto permaneciendo en ella. De hecho, no es una exageración decir que la teoría crítica es de fondo un camino a la libertad, o sea, una transformación de su sociedad. Quien renuncie a esto, renuncia a su humanidad.

En el apartado de Habermas y la crítica logramos mostrar el modo en que éste asume la Teoría Crítica, pues la manera en que él se acerca a los impulsores de la Teoría Crítica, a saber, Hegel, Marx y Freud, es de una singular profundidad. La tarea de Habermas consistió en la aplicabilidad de la dialéctica en el individuo social para dar cuenta de las formas ideológicas que dominan su yo. Ahora se trata de desmontar ese yo ideologizado a través de la fuerza de la razón teórico-práctica. Recordemos que es importante para Habermas el ámbito empírico de las ciencias sociales, empero éstas no pueden proceder radicalmente sin la presencia de la filosofía que posibilite una razón crítica social.

Habermas realiza un estudio sobre el devenir de las sociedades en su historicidad para poder encontrar cómo la razón instrumental llegó a ser lo que es. Este procedimiento

exige plantear el problema de la génesis tanto de la ideología como de la instrumentalidad de la ratio. Para Habermas no todo comienza con la Ilustración y el capitalismo. Realizar este recorrido de búsqueda es a su vez un proceso de emancipación de nuestro aquí y ahora, un reconocimiento de la razón en su historia y, a su vez, una liberación de los agentes imperantes que la han subyugado. Esta condición también puede encontrarse en la ciencia y en la filosofía. Pues no debemos dejar de preguntarnos, ¿hasta qué punto el filosofar y la ciencia son resultados de un proceso ideológico?

Para ahondar en tal inquirir es menester la construcción de una filosofía social que cuestione el ámbito de la objetividad científica, pero también el carácter contemplativo de la filosofía. En suma, se trata del esfuerzo de la unidad entre teoría y praxis. Se busca una práctica que devenga de una teoría justa y libre, y una teoría que apunte a la necesidad del hombre por emanciparse. Y esto puede ser vislumbrado por medio del diálogo que permite la interacción tanto de pensamiento como de estados de ánimo en torno al habitar el mundo y la esperanza de construir algo más justo.

El tercer apartado ya nos coloca en la temática sobre la herencia hermenéutica que recibe la Teoría Crítica de Habermas. La relación entre Habermas y Gadamer fue filosófica, es decir, una tensión armónica. Habermas toma de la hermenéutica de Gadamer la cuestión del diálogo, pero hace énfasis en la presencia del otro para resaltar el ámbito ético que puede darse en el discurso. La nueva Teoría Crítica, que es la filosofía social, hunde ahora sus raíces en el plano ético. No obstante, para que esto sea posible Habermas tiene que detenerse en el ámbito metodológico que ha regido las ciencias sociales, y este ha sido el positivismo. Éste a través de sus normas y preceptos puede darle carácter de ciencia a la sociología, donde lo universal no es una abstracción de la cosa en sí, sino una generalización de la misma.

La hermenéutica de Gadamer sugiere no sólo mantener la reflexión en el fenómeno empírico, sino también en la tradición que nos permite identificar el aparecer de tal fenómeno. Con esto la comprensión no se reduce únicamente al ámbito tangible de la evidencia. El propio positivismo es resultado de una tradición que pretende escapar de ésta para hacer un giro metodológico bajo el marco lógico-inductivo; sin embargo, esto no es posible sin la tradición.

El positivismo no puede someter a la tradición bajo su procedimiento metódico, pues ésta no se deja aprehender bajo ese modelo de conocimiento. Si la objetividad científica se logra por un poner distancia de su objeto, para la hermenéutica filosófica esto no es posible porque somos en la tradición y no podemos distanciarnos de ella. Esto nos ha conducido a pensar el método y la objetividad de otra manera. Es aquí donde Habermas se ve impulsado por Gadamer para repensar el proceder de las ciencias sociales fuera del esquema positivista. Sin embargo, Habermas no está de acuerdo en asumir la tradición como condición de la comprensión, porque para él la tradición es también ideologización.

El trabajo de la Teoría Crítica consiste ahora en demostrar que es posible ejercer nuestra libertad frente a la tradición posiblemente ideologizada. Sin embargo, Habermas únicamente está entiendo por tradición un conjunto de valores que, según cada pueblo o cultura, marcan la praxis del ser humano y deja fuera el ámbito universal de la lingüisticidad. Gadamer señala que la tradición no sólo es axiológica sino también ontológica, es decir, que toda lingüisticidad (costumbres, valores, creencias) están dentro la

tradición. Ésta, a su vez, presenta su singularidad porque no es la misma en cada pueblo, pero también muestra su universalidad porque ningún ser humano habita sin ella.

Podemos notar que la crítica de Habermas a la tradición gadameriana no es del todo precisa, en la medida que Habermas sólo atiende la cuestión inmediata de la tradición dejando fuera el ámbito ontológico de la misma. A pesar de que no dar cuenta de ello, Habermas si se percata de que el diálogo nos permite ejercer una comprensión libre hacia el otro. Mientras para Gadamer el diálogo es capaz de ensanchar la tradición en la medida que la vamos comprendiendo a partir de una conciencia hermenéutica, y esto permite reconocernos en nuestro devenir para conocer porque somos lo que somos. Para Habermas el diálogo permite establecer una sociedad plural, democrática, intersubjetiva, libre y justa; la cual reconoce la diferencia y construye una praxis comunicativa logrando finalmente la emancipación de toda ideología.

El diálogo que Habermas emprendió con la hermenéutica gadameriana le permitió ensanchar la Teoría Crítica hacia horizontes no tematizados por sus predecesores, pero también la hermenéutica amplió sus juicios sobre la posibilidad de su papel crítico y la aclaración del estar siendo en la tradición; pues, el comprenderse en ésta nos proporciona una mejor actitud crítica y, por ende, no ideologizante. El comprendernos en la tradición no es un falso acuerdo, sino la condición de posibilidad de sabernos dentro un diálogo comenzado que busca una realidad donde podamos compartir intereses semejantes basados no en el capricho, sino en la verdad, la justicia y la libertad. Y en esto último tanto Habermas como Gadamer caminan juntos a pesar de sus diferencias.

Contribución de autoría

Mario Díaz Domínguez fue el único autor.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Abbagnano, N. (2010). *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y Método*. Sígueme.
- García-Baró, M. (2015). *Husserl y Gadamer: Fenomenología y hermenéutica*. Bonallettera Alcompas SL.
- Grondin, J. (2000). *Hans-Georg Gadamer: Una biografía*. Herder.
- Gutiérrez, C. (2017). *Comprensión, escucha y pertenencia: Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*. Ediciones Uniandes.

Habermas, J. (1985). *Die Neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften V*. Fráncfort del Meno.

Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Taurus.

Habermas, J. (2012). *Teoría y Praxis: Estudios de filosofía social*. Tecnos.

Horkheimer, M, & Adorno, T. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.

Horkheimer, M. (1973). *Teoría Crítica*. Ediciones Barral.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Amorrortu

Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: Una biografía*. Trotta.