

2. PROBLEMAS DE UNA FUNDAMENTACION DE LA PRAXIS

La relación entre teoría y praxis es una de las cuestiones fundamentales que aparece ya en los primeros escritos de Habermas y que va a estar presente a lo largo de toda la trayectoria de su pensamiento, aunque se vayan acentuando diferentes aspectos de la misma. En el libro que lleva por título *Teoría y praxis*, Habermas reúne varios estudios en los que el argumento principal es la teoría y praxis socio-política (4).

La situación actual es el resultado de una larga evolución histórica. Para Aristóteles la política es una continuación de la ética. El hombre es ciudadano y la *politeia* es lo que le hace posible una vida buena. La política se refiere a la praxis en sentido griego estricto, que no tiene nada que ver con la *techne* como construcción de obras o como destreza para llevar a cabo tareas objetivas. De ahí se deriva una nueva consecuencia: La política como filosofía práctica no es una ciencia en sentido estricto. Ética y política se fundan en la naturaleza del hombre como animal racional y político. Habermas hace notar aún que, puesto que la política así entendida se refiere a lo casual y mutable, carece de estabilidad ontológica y de necesidad lógica, siendo la prudencia la facultad de la misma (5).

Habermas acentúa aquí los caracteres de la praxis en sentido estricto o de ausencia de carácter científico. Parece claro que aquí la falta de estabilidad o de necesidad, dada su relación con lo contingente, así como la consiguiente carencia de carácter científico, no significan una ausencia de fundamento ontológico: la naturaleza del hombre. Por otra parte, lo accidental y contingente también tiene en Aristóteles carácter ontológico. La acción ético-política estaría, pues, en Aristóteles fundada ontológicamente.

En Tomás de Aquino continúa la relación entre ética y política afirmada por Aristóteles, aunque la política se haya transformado, según Habermas, en una filosofía de lo social. El fundamento ontológico se transforma también en ontoteológico. La ley natural que fundamenta el orden de la sociedad coincide con la ley divina (6). Es en Macchiavelli y en Moro en quienes se da una verdadera rotura con la postura aristotélica. Macchiavelli prescinde de la fundamentación y estructura de la sociedad y se centra en la técnica de la conquista y mantenimiento del poder. Y Tomás Moro intenta lograr el *ordo societatis* de modo empírico y mediante una organización técnica. Al comienzo de la moderna filosofía social, la necesidad práctica pide soluciones técnicas. "A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, aquella deja de pedir una fundamentación teórica de las virtudes y leyes en una ontología de la naturaleza humana" (7).

Posteriormente Hobbes intentó hacer de la política y de la filosofía social una verdadera ciencia. Según Habermas, Hobbes disolvió la ética clásica del derecho natural y la sustituyó por una física de la naturaleza humana (8).

En el siglo XVIII se quiere dar una respuesta a los problemas del primer intento de atribuir un carácter científico a la política clásica. Se quieren fundamentar las leyes naturales de la sociedad en leyes de la naturaleza. Pero los acontecimientos del libre comercio y la creciente importancia de la opinión pública se interponen. La filosofía social anterior necesita una revisión, de modo que vuelva a ver la política como inteligente dirección de la praxis. Vico afirmaba que la política no había aspirado nunca a tener un método científico. El mismo mantiene la diferenciación aristotélica entre ciencia y prudencia y sugiere el arte de la dialéctica (9).

Una dialéctica más elaborada y completa la desarrolla Hegel, al cual se refiere también Habermas en este contexto. Mediante la idea de espíritu del mundo, Hegel le da un nombre a la astucia de la razón y logra lo que él mismo no atribuía a los políticos y a los filósofos: "Al mismo tiempo obrar y saber". "Con esto ha rescatado una vez más la

dialéctica como ontología y le ha salvaguardado a la filosofía su origen en la teoría". Sólo que en este contexto hegeliano la praxis se da dentro de una realidad en la que se ha imaginado la presencia de la razón (10).

Desde Max Weber las ciencias sociales están desligadas de los elementos normativos. Estos se fundaban en la naturaleza del hombre. Faltando este fundamento ontológico, resulta difícil conocer las relaciones sociales del mundo de la vida en vista de una acción. ¿Cómo se puede aclarar científicamente en una situación política lo que es necesario y objetivamente posible en la práctica? Habermas recuerda aquí la prudencia aristotélica en relación con la acción política y las sugerencias de Vico: La incertidumbre en la acción aumenta cuanto más se intenta utilizar normas para una certeza científica en este ámbito. El único medio que sugería Vico era el arte de la conversación, de la discusión o la dialéctica (11).

Un aspecto particular de la relación entre teoría y praxis política es el de la relación entre derecho natural y revolución (12). La llamada al derecho natural clásico no era revolucionaria, la del moderno sí. Según el primero, las leyes del obrar moral y recto estaban orientadas a la vida virtuosa de los ciudadanos; el derecho formal de la edad moderna está desligado de catálogos de deberes. Se ocupa más bien de una esfera neutral donde cada uno puede perseguir egoístamente finalidades. Los derechos formales son, en principio, derechos a la libertad. En la constitución de los derechos naturales en los Estados Unidos no se le pidió a la filosofía ningún papel revolucionario, aunque dichos derechos tenían relación con la filosofía de Locke y con la norma aristotélica de la aplicación inteligente. A la filosofía no se le pide que oriente con leyes la acción política, que instruya con leyes la organización técnica. Por su parte, Thomas Paine viene a identificar los derechos naturales del hombre con las leyes naturales de tráfico de mercancías y del trabajo social. La praxis de un comercio libre garantiza los derechos humanos mejor que toda teoría (13).

En las sociedades democráticas e industriales se ha llegado a una situación nueva. Por una parte, el estado de derecho debería fundarse en una serie de derechos fundamentales. Pero el derecho natural carece de una justificación filosófica. No han faltado maestros del derecho que han buscado fundamentos en el derecho natural de la tradición. Pero éstos quedan, según Habermas, lejos de la filosofía actual. Por otra parte, el estado liberal ha perdido su base societaria. La autonomía privada ha perdido la esfera del tráfico de mercancías; los estados se han vuelto más intervencionistas. También ha desaparecido la ficción de unos derechos pre-políticos a la libertad. La distinción entre derechos humanos y derechos ciudadanos, presente en Marx, es ya insostenible. Se ha llegado así a una situación con estas dos características: Las normas fundamentales del obrar político carecen de una fundamentación filosófica y las decisiones sociales se toman mediante análisis científicos (14).

¿Qué propone Habermas en esta situación? "Las normas fundamentales del derecho, a las cuales está obligada también una praxis socio-estatal, se comportan de modo dialéctico con las construcciones del derecho natural, mediante las cuales eran legitimadas en otro tiempo. Estas, en su intención originaria, son mantenidas con firmeza; pero al mismo tiempo deben cambiar de funcionamiento, en vista de las condiciones societarias bajo las cuales deben realizarse hoy. Precisamente la conexión liberal de la construcción del derecho natural con la economía política de la sociedad burguesa ha provocado una crítica. Esta nos enseña que no podemos separar el derecho formal de la relación concreta de los intereses societarios con las ideas históricas y fundamentarlo por sí mismo de modo ontológico, filosófico-transcendental o antropológico en la naturaleza del mundo, de la conciencia o del hombre" (15). En otras palabras: No se trata de fundamentos metafísicos, sino de una relación dialéctica con las circunstancias históricas y societarias. Esta es la

forma de que se realicen, se cumplan y tengan validez la idea y las normas de derecho natural.

Un nuevo tema en el que se da la relación entre teoría y praxis es la sociología. En el siglo XVIII la sociología se separa de la filosofía práctica. Esto se da en los escoceses Adam Smith, Adam Ferguson y John Millar, quienes defienden que el orden societario y sus leyes dependen del estado de la sociedad y éste depende del grado de desarrollo de la misma. En esta teoría se admite aún una relación entre autoridad y utilidad. Pero en la revolución francesa se rompe esta relación, con lo cual la sociología pasa a ser una ciencia de crisis. El principal representante es Saint Simon, el cual acentúa la acción del hombre en la planificación del progreso. Sobre este principio construye una sociología en la que la praxis se convierte en técnica de organización social (16).

Posteriormente Marx, con la revolución del proletariado, conduce la praxis política a la teoría. La técnica de organización de la sociedad, esbozada por Saint Simón de forma demasiado abstracta, se hace realmente posible rompiendo el aparato del estado. "Marx le atribuye a la sociología la función crítica de convertirse en violencia práctica" (17).

En medio del pragmatismo actual, la sociología se ha convertido en una ciencia auxiliar, instrumentalizada al servicio de las administraciones. La labor del sociólogo quedaría reducida a esto: "En lugar de hacer ver lo que de todos modos sucede, mantener consciente precisamente lo que de todos modos hacemos nosotros, esto es, lo que debemos planificar y conformar, lo hagamos conscientemente o lo hagamos sin pensar". Pero esta afirmación ¿no implica reconocer un sujeto del obrar, casi con valor normativo, frente a los hechos reales? Eso parecería indicar lo que dice Habermas a continuación: "Una sociología crítica de este tipo debería pensar desde la perspectiva pre-esbozada ficticiamente de un sujeto generalizado del obrar social". Y unas líneas más adelante afirma que las utopías son capaces de descubrir en lo existente aquello que no es; y añade que las falsas identificaciones de lo que debe ser con lo logrado son... fatales... Si la sociología crítica muestra, sin acusación y sin justificación, que seguridad al precio de un creciente riesgo no es seguridad, que emancipación al precio de una creciente reglamentación no es libertad..., ese control de resultados es su contribución para mantener a la sociedad abierta frente a la pesadilla de Huxley o contra el horror de Orwell. Este control de resultados tendría el fin decididamente político de preservar a nuestra sociedad de convertirse en un establecimiento cerrado, bajo un régimen autoritario" (18)

Un último contexto en el que se plantea la relación entre teoría y praxis es el técnico-científico. Habermas ve en las sociedades industriales esta paradoja: Cuanto más determinados están el crecimiento y la transformación de la sociedad por la racionalidad, tanto más se escapa esta civilización del saber y de la conciencia (*Gewissen*) de los ciudadanos. La ciencia y la técnica suplantán a la teoría y praxis sociales y, por otra parte, tienen un poder manipulativo. Esto es resultado de un largo proceso que culmina en el positivismo, el pragmatismo, la filosofía analítica, la teoría de la ciencia, según los cuales las realizaciones de la ciencia moderna consisten en expresiones sobre la experiencia. De ahí se deriva también su acción crítica. Toda teoría que no vaya orientada a la praxis, de modo que potencie o perfeccione las posibilidades de un obrar racional por un fin, es considerada como dogmatismo (19).

En contraposición y en sentido opuesto a esta crítica positivista de la ideología han surgido éticas de valores, como en Scheler y Hartmann. La crítica positivista les ha quitado el velo de la falsa racionalización de lo desracionalizado y ha rechazado estos objetos ideales a la subjetividad de necesidades e inclinaciones, valores y decisiones. Algunos han ido así a parar a un decisionismo o a una nueva mitología (20).

Esta es la situación que tenemos. Habermas dice que algunos positivistas honrados, a la vez que han rechazado esta "metafísica a medias" de la ética de los valores objetivos y

de la filosofía de los valores subjetivos, se han refugiado en una crítica de la ideología autónoma, desarrollada desde Feuerbach hasta Pareto. Y esto porque en el fondo el positivismo tiene algo sin aclarar, la raíz: El motivo de la misma crítica de la ideología. El positivismo no puede fundamentarse, y si renuncia a la fundamentación, permanece en el dogmatismo (21).

Pero con esto no se da una solución a la situación actual. "Sólo se podrá cambiar mediante el cambio de la misma situación de la conciencia, esto es, mediante el efecto de una teoría que no manipule mejor las cosas y lo cosificado, sino que más bien, mediante las penetrantes representaciones de una crítica perseverante, empuje hacia delante el interés de la razón por la mayoría de edad, la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo" (22). O como dice Habermas al final de este capítulo: "sólo una razón... que haya penetrado en el interés por el progreso de la reflexión en la mayoría de edad logrará la fuerza capaz de trascender, a partir de la conciencia de su propio entretejido materialista". Una razón así verá el dominio positivista desde el conjunto de una sociedad industrial que integre la ciencia como fuerza de producción. Esta razón renunciará a sacrificar la racionalidad dialéctica del lenguaje a las normas irracionales de una racionalidad del trabajo limitada tecnológicamente. Hay que recuperar sobre una nueva base actual la convergencia de razón y decisión" (23)

Así se presenta la relación entre teoría y praxis en los ámbitos indicados. La preocupación de Habermas en todo este contexto por evitar fundamentaciones o ideas ontológicas, parece constante. La acción ética o política ha dejado de fundarse en una naturaleza del hombre; el derecho debe estar en una relación dialéctica con las situaciones históricas, sin pretender una fundamentación ontológica, filosófico-transcendental o antropológica. Por otro lado la situación científico-técnica se debería superar mediante una nueva racionalidad donde se tienda a alcanzar la mayoría de edad y se recupere la convergencia de razón y decisión...Y al hablar de la sociología se siente la necesidad de un sujeto general del obrar social; se trata de un sujeto ficticio. ¿Logra realmente Habermas desentenderse de la ontología y a qué precio?

Como acabamos de ver, una sociología crítica tiene que pre-esbozar, aunque sea ficticiamente, un sujeto del obrar social y pensar desde él; tiene que contar con un pretendido sentido y con palabras utópicas que pongan de relieve el deber-ser de la realidad y su aún no-ser. Pero este poner de relieve no parece posible sin algún tipo de saber o pre-saber, o intuición a priori o como quiera llamársele. Todas estas cuestiones metafísicas de fondo parecen indispensables para que pueda darse una sociología crítica. Los ejemplos que Habermas enumera a continuación: No es seguridad la que se obtiene al precio de un creciente riesgo; no es libertad la emancipación al precio de una creciente reglamentación... parecen evidentes. Pero parece igualmente imposible criticarlos sin algunos prerequisites. ¿Qué es realmente la emancipación? ¿Qué es la libertad? ¿Cuándo se dan éstas realmente? ¿Caminamos realmente hacia una emancipación en los diferentes ámbitos: biológico, psicológico, social, político, intelectual..? ¿Cómo decidirlo sin una cierta idea de la naturaleza humana o del sentido de la historia? ¿Basta realmente para ello el esbozo de un sujeto ficticio?

Demasiadas cuestiones para intentar siquiera responderlas aquí. Lo que sí queremos hacer notar es que Habermas no puede prescindir fácilmente de cuestiones metafísicas, aunque ponga todo su empeño en eliminarlas. Parece que es esto sobre todo lo que quiere dejar claro al final de su reflexión sobre la función de la sociología. "El concepto de una historia natural de la humanidad en un progreso hacia algo siempre mejor, cosa que ha apadrinado en un tiempo a la sociología, lo hemos abandonado". A esta proposición en su conjunto no hay nada que oponer; tampoco nosotros creemos que se dé un progreso constante. "Al mismo tiempo -continúa Habermas- la sociología, en una

especie de repetición irónica, aunque sin la garantía metafísica de un orden natural, parece tener que asumir sus funciones críticas como las propiamente conservadoras, pues los motivos de la crítica los toma únicamente de una conservación de su propia tradición crítica" (24).

No parece, desde luego, que la sociología sea crítica sólo por conservar la tradición; y mucho menos la sociología de Habermas, que tiene que ser, y con razón, más filosófica que otras. Sólo que para esto se va a ver mal sin especulaciones metafísicas u ontológicas acerca del hombre, de su deber-ser, de su naturaleza, en fin de cuentas, y acerca de la sociedad como propia o esencial al hombre.

Que en realidad se den en él las "especulaciones" en este punto, lo afirma Habermas expresamente. Pero que las especulaciones sean "metafísicas" u "ontológicas" se cuida mucho de decirlo. Seguramente porque parte ya de unos conceptos de metafísica u ontología muy concretos, que habría que ver si son exactos o si, en todo caso, tienen el monopolio de la metafísica o de la ontología. ¿No simplifica demasiado Habermas en este sentido? Al hablar de los derechos fundamentales en las sociedades democráticas industriales, afirmaba que el derecho natural carece de una fundamentación filosófica vinculante; que los maestros del derecho intentan fundarse en tradiciones de derecho natural, pero que éstas están desfasadas, en relación con la filosofía actual. Habría que preguntarse cuál es "la" filosofía. Y habría que preguntarse también qué es lo que hay que entender por "fundamentación". De la fundamentación estoica de la ley natural a un cierto "fundamento", aunque se le llame abismo en Martín Heidegger, hay una variedad de fundamentaciones.

¿Han desaparecido realmente la "ficción" de derechos pre-políticos o la distinción entre derechos humanos y derechos ciudadanos? ¿Se trata realmente de una ficción? Que los derechos humanos estén hoy más integrados y asumidos por el estado, parece un hecho. Que tal vez por esto no sea muy afortunada la expresión "derechos pre-políticos", también es posible. Más claro aún está que hay que tener en cuenta las condiciones socio-políticas e históricas. Pero ¿se puede dejar de ver algo de fondo, más allá de las condiciones socio-políticas? ¿No se funda también Habermas en algo así cuando contrapone lo que sucede a lo que de todos modos hacemos o cuando habla de un tender a la mayoría de edad? Que el hombre tenga la posibilidad de distinguir el deber-ser de lo que realmente es de hecho, la posibilidad de la crítica o de la revolución, en contra de las situaciones de hecho ¿no implica un cierto conocimiento de la esencia humana (aunque a Habermas no le guste el término) o de un cierto sentido de la historia? Y si no se admite algo ontológico ¿no se termina por hipostatizar de alguna manera las condiciones sociales o por recurrir a bagatelas como "sujeto ficticio" o "pretendido sentido"?

Estas cuestiones fundamentales quedaban abiertas en el libro Teoría y praxis. Una respuesta a las mismas presupone entrar en el tema del conocimiento, que Habermas afronta en esta obra, de gran resonancia y objeto de numerosas discusiones.