



6
00454
2-2

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**VERTIENTES TEÓRICAS EN TORNO AL PROBLEMA
DE LA MODERNIDAD. (EL PENSAMIENTO SOCIAL
EN ALEMANIA DESPUÉS DE ADORNO)**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTORA EN SOCIOLOGÍA
P R E S E N T A :
BLANCA SOLARES ALTAMIRANO

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1991



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

VERTIENTES TEÓRICAS EN TORNO AL PROBLEMA DE
LA MODERNIDAD
(EL PENSAMIENTO SOCIAL EN ALEMANIA DESPUES DE ADORNO)

INDICE

**PRIMERA PARTE.
EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD EN LA TEORIA CRITICA CLASICA**

A manera de introducción:

Sobre el significado teórico y político actual de la Escuela de Frankfurt. 1

Disquisiciones breves.

1. El "Gran Hotel del Abismo". 9
2. Debate sobre la Herencia de la Teoria Crítica. 10
3. Puntos de confrontación con la ortodoxia marxista. 14
4. Fases históricas de una Teoria Crítica de la Sociedad. 18

I. El proyecto de una Teoria Crítica de la Sociedad en el pensamiento de Horkheimer: problemas y omisiones de una Teoria Crítica de la Sociedad.

1. "Crítica" como ciencia. 22
2. El problema de la fundamentación de una Teoria Crítica como teoría del conocimiento. 29
3. La Teoria Crítica como forma de investigación "interdisciplinaria"; sus componentes esenciales y sus limitaciones. 40

II. Dialéctica del Iluminismo: la transformación de una teoría
Crítica de la Sociedad en una Filosofía de la Historia.

1. Trabajos preliminares a Dialéctica del Iluminismo. 51
2. El significado y contenido histórico-filosófico de Dialéctica del Iluminismo: desarrollo de una teoría de la modernidad. 55
3. Dialéctica del Iluminismo como "crítica del dominio" sobre la naturaleza. 58
 - a. Sobre el concepto de "mimesis" y su refuncionalización instrumental. 59
 - b. Elementos para una Teoría del Dominio. 64
 - c. Sobre la crítica de la "industria cultural". 72
 - d. Conclusiones. 73

III. Adorno y la Modernidad: una renuncia a la especificidad de lo social en el discurso teórico.

1. Naturaleza dominada y Filosofía. Aporías de la Teoría Crítica. 77
 2. Instancia de Apelación. 81
 3. Las aporías del pensamiento en la Dialéctica Negativa. 83
 4. Instancia de Apelación: el reconocimiento de lo "no-idéntico", (nicht-Identisch); la reconciliación. 84
 5. Salidas a la modernidad: sobre la "fuerza iluminadora" del arte. 88
- IV. Conclusiones. 94

SEGUNDA PARTE

HABERMAS Y LA MODERNIDAD

Habermas o la crítica de la modernidad como "Katastrophe in Kontinuum".

1. Jürgen Habermas.	100
2. La necesidad de un cambio de paradigma en la reflexión social y sus consecuencias.	104
1. "Ciencia y Técnica como ideología": planteamientos de un programa de trabajo.	107
1. "Trabajo" e "interacción"	111
2. Presupuestos teóricos para una crítica de la ciencia y de la técnica como "ideología".	123
II. La Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas: una transformación teórico-comunicativa de <u>Dialectica del Iluminismo</u> .	
1. Desarrollo de una pragmática universal.	124
2. Desarrollo de una "Teoría de la Evolución Social"	127
3. Elaboración del concepto de "sistema".	129
4. Ampliación del concepto de racionalidad.	132
5. Primera aproximación al concepto "mundo de la vida".	136
6. El concepto de reproducción social como reproducción simbólica y como reproducción material.	141
7. Primera aproximación al concepto de "sistema" social.	142

8. La autonomización del "mundo de la vida" como tarea social.

155

III. La Teoría de la Acción Comunicativa: el entendimiento como paradigma de lo social.

1. El esbozo de una teoría de la racionalidad:

a. El "entendimiento" y la "racionalidad" como formas de acción culturales.

163

2. El concepto de "sociedad en dos niveles".

169

a. "Mundo de la vida": cultura, sociedad, personalidad.

171

b. Grados de "racionalización del mundo de la vida".

175

c. "Sistema" y "Mundo de la vida".

177

3. La fundación de una Teoría de la Modernidad.

181

4. Modernidad, Democracia y Espacio público político.

190

IV. Conclusiones.

201

TERCERA PARTE.

SOBRE EL DEBATE DEL DISCURSO MODERNO CON LA "POSTMODERNIDAD"

1. Modernidad y Estética Contemporánea.

205

1. Postmodernidad y Neoconservadurismo.

208

2. El Modernismo como perversión.

209

3. Charles Jencks: más allá del dogma "modernista".

210

4. La crítica de Habermas al postmodernismo.

212

5. El arte en la teoría habermasiana de la sociedad.	214
II. La obra de arte como mediación comunicativa.	
1. Albrecht Wellmer o la "Crítica de la Razón después de Adorno"	219
2. Crítica de la Teoría Estética de Adorno.	222
3. El concepto de racionalidad de Adorno y el de "racionalidad comunicativa" en la obra de arte.	225
4. Sobre la disolución de la obra de arte.	228
5. Sobre la cuestión relativa al llamado "arte popular".	230
6. Señalamiento final.	231
III. Arte y Racionalidad.	233
Bibliografía	239

EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD EN LA TEORIA CRITICA CLASICA

PRIMERA PARTE

"...¡Devolver las luces
supone una mitad de árida sombra!"
(Paul Valéry)

**A MANERA DE INTRODUCCION:
SOBRE EL SIGNIFICADO TEORICO Y POLITICO ACTUAL DE LA ESCUELA DE
FRANKFURT.**

Hegel designaba con el concepto de "neue Zeit" los tres primeros siglos de nuestra historia. El descubrimiento del "Nuevo Mundo", el Renacimiento y la Reforma venian a constituir la ruptura de la Edad Media con el pasado: la Ilustracion y la Revolucion Francesa implicaban un "glorioso amanecer". La Teoria Critica clásica, como sus antepasados ilustrados, asume tambien el proyecto de la modernidad, aunque ya no con el mismo entusiasmo; se apropia de este pero para revertirlo sobre si mismo. La critica de la Ilustracion, dirá Jürgen Habermas, se torna por primera vez reflexiva.¹

Las Versiones de la historia de Occidente, que conciben a la sociedad como resultado de una evolucion progresiva ininterrumpida, tienden a presentar la modernidad como critica a la concepcion tradicional del mundo y sus instituciones y no como la base para la formacion de una conciencia moral moderna en el mundo europeo. Esta idea justifica cierta pretension de la modernidad de representar una ruptura radical con la tradicion y el malentendido de poder iniciar un todo nuevo de raiz. Encubre su constitucion como un proceso abierto a lo "nuevo futuro" en relacion con la realidad historica pasada y con el hecho de que la epoca moderna, fue tambien "una conciencia y una interioridad"

1. Jürgen Habermas., El discurso filosofico de la modernidad.
Version castellana de Manuel Jiménez Redondo. Ed. Taurus, Madrid
pag. 146

antes de ser un proyecto político y de acción.

Para la Teoría Crítica clásica ya no se tratara del enjuiciamiento de formas de vida anteriores sino de la puesta en cuestión del sentido mismo de esta polémica. Su análisis de la modernidad quedará expresado en el trabajo de Adorno y Horkheimer Dialéctica del Iluminismo terminado en 1944 y publicado después, tres años más tarde, por una editorial en Amsterdam.²

La lectura de Dialéctica del Iluminismo deja al lector contemporáneo o bien sin aliento o bien con la idea de que rebasado por la historia, este texto presenta un carácter que Habermas no dejará de subrayar como "curioso".³

A la tradición del pensamiento ilustrado, que se considera como antítesis del mito y como fuerza contraria a él, Horkheimer y Adorno oponen la tesis de la complicidad secreta entre Ilustración y mito. El primer ensayo del texto se resume en la tesis: el mito es ya iluminismo y el iluminismo mitología. La superioridad del hombre reside en un saber que tan pronto como instrumentaliza lo conduce a su propia ruina.

Podría decirse que, para Horkheimer y Adorno, la técnica actúa como el agente de destrucción de lo que Octavio Paz llama "el alma o el genio de los pueblos, es decir, de sus maneras de

²Max Horkheimer y Theodor Adorno., Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente, Editado por el ISF, Nueva York 1944./Fischer Verlag Frankfurt 1987. Editado en Español, Dialéctica del Iluminismo. Ed. Sur, Buenos Aires 1970.

³."La Dialéctica de la Ilustración es un libro curioso" Ib. pag. 135

vivir y sus maneras de morir, de su cocina y de su visión del trasmundo".⁴ Para los autores de Dialectica del Iluminismo, en este sentido, el saber es un poder ilimitado, a disposición de todas las finalidades, de todos los que quieran manipularlo, y que no tiende ni a los conceptos ni a las imágenes sino a cómo lograr el dominio de la naturaleza total y con ello el de los hombres. Esta tesis, que la propia razón destruye la humanidad que posibilita, es uno de los puntos centrales del actual debate sobre la modernidad.

Una década después de la muerte de Adorno (1969), Michel Foucault - autor de uno de los esfuerzos más importantes del desarrollo de un método para el estudio de los seres humanos y el diagnóstico de la situación actual - afirmaba en una entrevista que: "si hubiera conocido a tiempo a la Escuela de Frankfurt me habría ahorrado mucho trabajo. No habría dicho ciertos disparates, ni habría dado tantas vueltas tratando de no enloquecer, cuando en efecto, la Escuela de Frankfurt había abierto ya el camino".⁵

Foucault calificaba su programa teórico como "crítica racional de la racionalidad", que coincide con el señalamiento de Adorno de 1962, en el sentido de que la tarea de la filosofía no era sino el desarrollo de un "proceso de revisión contra la

4. Octavio Paz., Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. 3a. Reimpresión. Seix Barral. México 1986 pag. 51

5. Foucault/Raulet, "Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch". En revista Spuren 1, Frankfurt, 1983 pag. 24

racionalidad".⁶

No obstante, mientras para autores como Foucault los resultados del análisis de la modernidad de esta teoría están fuera de cuestión, esto no se presenta con la misma naturalidad para la "Teoría de la Acción Comunicativa". Lo que para Foucault es un punto de partida que es necesario desarrollar y en esa misma perspectiva, para Habermas se presenta como una insuficiencia. La crítica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer apoya su impresión, si bien intuitiva y cautelosa, de que es "incompleta y unilateral".

"No sin razón - dice Habermas - el lector de Dialéctica del Iluminismo tras una primera lectura "se queda con la sensación de que esa niveladora exposición que caracteriza al libro pasa por alto rasgos esenciales de la modernidad cultural".⁷ La crítica de Habermas a Horkheimer y Adorno se apoya particularmente en el hecho de que no puede esta teoría hacer una crítica avasalladora de la razón a la vez que hacer uso de ella para enjuiciar a la razón misma. No obstante, es justamente esto que Habermas impugna, el carácter paradigmático del pensamiento de Frankfurt, lo que en la actualidad le da relieve y constituye la riqueza de su filosofía: el carácter complejo de una intencionalidad que, en 1970, Horkheimer señalara como ser "pesimistas teóricos y optimistas prácticos".

6. Id.

7. J. Habermas., Op. cit. pag. 143

En las condiciones actuales, la salida de la conciencia ilustrada a los problemas de la economía, de la democracia o la defensa de la individuadidad, no se presenta como respuesta univoca. Las categorías teoricas tradicionales de trabajo, lucha de clases, razón instrumental aparecen como insuficientes para la explicación de los problemas y el "malestar" en sociedades complejas y desiguales, tanto en términos funcionales convencionales de sociedades "en desarrollo", como en las formaciones sociales del capitalismo avanzado.

La tensión y el desagarramiento, como caracteres de la modernidad, quizá no se encuentre literalmente tan bien expresado sino por Walter Benjamin, en su novena "Tesis de Filosofía de la Historia"8 que se inicia con un Gruss von Angelus de su amigo Gerhard Scholem: Tengo las alas prontas para alzarme, /Con gusto vuelvo atrás, /Porque de seguir siendo tiempo vivo, /Tendría poca suerte.

Expuesto en el museo de Köln, el Angelus Novus de Paul Klee muestra "pasmado" el Angel de la historia, que quisiera detenerse, "despertar a los muertos y recomponer lo despedazado", y que no puede porque, desde el Paraíso, sopla un huracán que se ha enredado en sus alas, que le impide cerrarlas y que lo empuja irremediabilmente hacia el futuro. Puede decirse que, para Benjamin, este huracán no es sino el "progreso", sobre el que la

8. Walter Benjamin., "Tesis sobre Filosofía de la Historia" en Discursos Interrumpidos I, Traducción de Jesús Aguirre. Ed Taurus, Madrid 1973 pag. 183

modernidad se asienta.

El cuestionamiento de Benajmin de esta "corriente" vertiginosa puede asociarse con un proceso que tiene que ver con el "sorprender y contemplar" de la historicidad antigua, con la imagen del pasado que Homero muestra en La Odisea y que es todavía "mítica". Lo que debe o no debe ser la verdad histórica, se determina ahí no según la "ratio" crítica sino por fuerzas como la fe. La palabra historia no es "pasado" sino acto de "recuerdo". Y "Mnème, mimneskesthal" no da a entender un callado y tranquilo meditar sobre las cosas de la lejanía espacial y temporal, sino un "conjurar", "actualizar", "llamar a la vida". La esperanza de lo nuevo futuro, dirá Benjamin, sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido, recordándolo, conjurándolo. Sólo en este sentido la modernidad, que parece un volcarse a sí misma, sin embargo, para seguir adelante de manera irrefrenable - puede aun reclamar para sí un continuum auténtico o de iluminación profana e innovación.

En lo que aquí concierne, reconstruir la percepción de la Teoría Crítica respecto a la modernidad - asociada de forma inmanente, a un acto de "recuerdo" - trae con sí, implícitamente, una confrontación con la circunstancia presente empeñada ya no en la promesa sino en la equiparación de felicidad y emancipación con poder y producción, todavía bajo las ilusiones de una primera modernidad.

ADVERTENCIA.

Junto a la impresionante edicion de las obras completas de los teóricos frankfurtianos y sus bien organizados archivos, en la actualidad, la literatura directa y secundaria sobre el tema se ha hecho prácticamente inabarcable en Alemania. Todo parece indicar que su pensamiento y las condiciones de su origen y desarrollo estan documentadas ya sin remision. A diferencia de los años de su fundacion hoy pareciera incluso que la Teoría Crítica se ha convertido en una "virulencia histórico-espiritual aceptada" en Alemania. Presentarse abiertamente en la línea de su tradición teórica no es mas en la actualidad un signo de disidencia aunque si de debate teórico-político.

Entre los estudios más conocidos sobre la Escuela de Frankfurt el de Martin Jay⁹ subraya su evolución en el periodo de emigración hacia los Estados Unidos; el de Georg Friedmann¹⁰ y el de Susan Ruck-Morss¹¹ son más bien interpretaciones relacionadas con sus aspectos teóricos de desarrollo. En todos los casos queda sin abordar la evolución de la Escuela de Frankfurt luego de su retorno a la RFA, su desenvolvimiento durante la restauración alemana posterior a la Guerra, las líneas de trabajo una vez

9. Martin Jay., The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institut of Social Research. Boston, 1973.

10. Georg Friedman., La Filosofía política de la Escuela de Frankfurt. Traducción de Carmen Candiotti, FCE Mexico 1986.

11. Ruck-Morss, Susan., The origins of Negative Dialectics, Nueva York, 1965.

reabierto el Instituto así como los vínculos de éste con el contexto político hasta la revuelta estudiantil de los años sesenta. La exposición de estos puntos puede ya salvarse con los estudios de autores como Helmut Dubiel¹², actual director del Institut für Sozialforschung de Frankfurt, y de Rolf Wiggerhaus, autor de un libro con el que pretendía llenar los requisitos de un trabajo de doctorado bajo la tutoría de Adorno.¹³ La siguiente exposición introductoria de la Escuela de Frankfurt destaca particularmente la investigación de estos últimos autores.

12. Dubiel, Helmut., Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Suhrkamp Verl. Frankfurt 1978.

13. Wiggerhaus, Rolf., Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. Hanzer Verlag 2. Auflage, Frankfurt 1987.

DISQUISICIONES BREVES.

1. "El Gran Hotel del Abismo"

En mayo de 1923, en un hotel en Thüringen, un grupo de veinte personas se daban cita con el propósito de realizar una "marxistischen Arbeitswoche" (semana de trabajo marxista). Se encontraban ahí entre otros: Karl Korsch, Georg Lukács, Friedrich Pollock, Felix Weil y Karl August Wittfogel. Esta reunión es considerada como el primer seminario de teoría del un año más tarde "Institut für Sozialforschung" de Frankfurt. A causa del doble carácter del sentido de su existencia - de una parte, el propósito de realizar una crítica de la sociedad burguesa; de otro, sin embargo, tener que vivir en ella de forma irremediable - la Escuela de Frankfurt fue comparada frecuentemente por Lukács con algo así como "el gran Hotel del Abismo" (Gran Hotel Abgrund).¹ Desde un principio su oposición a la práctica de la ciencia dominante, lúcidamente diagnosticada por la fenomenología husserliana, conforma los rasgos de una filosofía y de una teoría que más que resolver problemas señala nuevos enigmas.

Bajo la amenaza del nacional socialismo el desarrollo de su teoría se efectúa en el exilio: Ginebra, París, Nueva York, Los Angeles. Así como lugares diversos, su historia abarca varias décadas. Incluye el espíritu del tiempo histórico de la República de Weimer, el Nacional-socialismo, el New Deal, la Guerra, la era de McCarthy en los E.U. y la restauración alemana bajo el signo

¹Willen van Reijen y G. Schmid Noerr., Grand Hotel Abgrund. Eine Fotobiographie der Frankfurter Schule. Junius Verlag, Hamburg, 1983.

del anticomunismo hasta sus periodos de protesta y de reforma de fines de los años sesenta.

2. "Debate sobre la herencia de la Teoría Crítica"

Solo en los últimos tiempos se ha convertido en un lugar común hablar de una "primera" y de una "segunda Generación" de la Teoría Crítica. En la actualidad, referirse a la "vieja" Escuela de Frankfurt es la manera de designar un proceso teórico anterior a los años sesenta. Sólo más tarde comienza la cuestión relativa al "Debate sobre la herencia de la Teoría Crítica", es decir, sobre quiénes son en realidad los representantes de la continuidad de su discurso. La problemática se mantiene abierta y tal pareciera que trasciende los límites de Frankfurt.

El establecimiento de una frontera entre Teoría Crítica clásica y moderna es ciertamente arbitrario. Rolf Wiggerhaus sugiere que ese punto es la muerte de Adorno y con ello la desaparición de uno de los últimos representantes del Institut für Sozialforschung de Frankfurt.

Después de este suceso la suerte del Instituto ha sido paradójica. El lugar de lo que debía haber sido un espacio para el desarrollo de una investigación social concerniente a la crisis, se convirtió más bien en un centro de estudios empíricos para apoyar el desarrollo de la industria.

Sólo recientemente (1989), bajo la dirección de Helmut Dubiel, ha vuelto a plantearse la renovación del Instituto en el espíritu original que le dio vida. Las perspectivas de su

evolución son, sin embargo, inciertas.

La expresión "Escuela de Frankfurt" fue una forma de designar el trabajo de los teóricos frankfurtianos en el exterior. El término refiere una forma "científico-crítica" de observar la sociedad como totalidad contradictoria y que sin alinearse al pensamiento de Hegel y Marx se auto-concibe como su heredera. Este concepto, sin embargo, devino con el tiempo demasiado global y vago para acoger bajo una misma orientación teórica el pensamiento de autores diversos: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Franz Huelmann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin y Herbert Marcuse. La fama de este último como líder supuesto del movimiento estudiantil, en los años sesenta, terminó por hacer de la Escuela de Frankfurt un mito sin observar la especificidad de cada una de las orientaciones de sus integrantes. Será Martin Jay quien descubra esta versión homogeneizadora y muestre la diversidad compleja de perspectivas teóricas detrás de una forma común de nombrarlos.

En la actualidad se ha convertido en algo inseguro hablar, en sentido estricto, de una "Escuela de Frankfurt". Existen características fundamentales que justificarían su razón como Escuela: el Institut für Sozialforschung, el objetivo de desarrollar una teoría materialista, es decir, crítica del proceso de reproducción social, la pretensión de integrar en el materialismo histórico a la filosofía, las ciencias sociales, el psicoanálisis, el pensamiento metafísico-crítico de la razón como el de Schopenhauer y Nietzsche, así como la publicación de la

Zeitschrift für Sozialforschung y los Schriften des Instituts, publicados en la editorial Hirschfeld de Leipzig y más tarde en Felix Alcan de Paris.

La mayor parte de estas características, sin embargo, son sólo válidas para la primera década del Instituto, para los años treinta y en particular para el periodo transcurrido en Nueva York. Durante ese tiempo, los integrantes del Instituto trabajaban más bien de forma aislada. Entre 1949 y 1950 regresaron a Alemania sólo Horkheimer, Adorno y Pollock; de ellos sólo Adorno continuó siendo productivo teóricamente, si bien las ideas de muchos de sus trabajos habían sido ya esbozadas con anterioridad. Al respecto en "Dialektik der Rationalisierung", Habermas señala que las enseñanzas de Adorno en clase no guardaban relación con sus trabajos: "Adorno escribía ensayos sobre crítica de la cultura a la vez que hacía seminarios sobre Hegel. Rememoraba un contexto marxista determinado, eso era todo".²

En los años sesenta, dice Wiggerhaus, cuando comenzó a predominar la idea de la "Escuela de Frankfurt" en el movimiento estudiantil, se confundía a la sociología crítica de Adorno y Habermas con la idea de una fase anterior de la misma en el Institut für Sozialforschung bajo la dirección de Horkheimer.³

2. "Dialektik der Rationalisierung". Jürgen Habermas en entrevista con Axel Honneth, E. Knodler-Bunte y A. Widmann., en Ästhetik und Kommunikation, 45/46, Frankfurt, octubre, 1981

3. Wiggerhaus Op. cit. pag. 10

En realidad, las cuatro décadas de existencia de la Escuela de Frankfurt muestran que, en general, no existía ningún paradigma unitario de trabajo entre sus integrantes como tampoco un cambio de paradigma teórico al que tuviera que hacerse referencia cuando se hablaba de su pensamiento. Las dos figuras principales de la Escuela, Horkheimer y Adorno, trabajaban temas semejantes pero desde posiciones claramente diferenciadas: uno como inspirador de una teoría interdisciplinaria de la sociedad, centrada en la denuncia de un mundo administrado y amenazado por el carácter irracional del proceso civilizatorio; el otro, como pensador de una música liberada, para quien la filosofía de la historia de la ruina social constituía la base de una teoría de lo "no-identico". Adorno era partidario también de un pensamiento mesiánico asociado a Walter Benajmin , Siegfried Krakauer y en cierto sentido a Ernst Bloch. La crítica de la razón, que junto con Horkheimer realiza en Dialektik der Aufklärung, no permite diferenciar cada una de sus posiciones. No obstante, existen testimonios acerca de la participación prácticamente nula de Horkheimer en la redacción de este texto.⁴

En los años que precedieron a Dialectica del Iluminismo, Horkheimer rompe sus vínculos con la psicología social de Erich Fromm y con la Teoría del Estado de Otto Kirchheimer. El programa de una teoría interdisciplinaria de la sociedad en su conjunto es prácticamente abandonado y con ello también el objetivo que

4. Id. pag. 11

inicialmente cohesionaba a los intelectuales del Instituto.

El "leit motiv" que sin embargo los agrupa hasta mucho despues, muy por encima de sus perspectivas diferenciadas de teorizacion, es su experiencia existencial como resistencia en la enajenación y, en tanto judios, su identificacion con la condición marginal de la clase proletaria. Hecho que no los condujo a una solidaridad incondicional con los trabajadores, pero si a una critica de la sociedad que intentaron llevar hasta sus últimas consecuencias.

3. Puntos de confrontación con la ortodoxia marxista.

Hablar de la Escuela de Frankfurt o de Teoria Critica esta asociado con temas, debates y movimientos diversos. La protesta estudiantil, de los años sesenta, el debate sobre el positivismo, la critica de la cultura, el marxismo, el psicoanálisis, así como temas recurrentes a la emigración judia durante el Tercer Reich, son sólo algunos de los aspectos históricos y teoricos relacionados con el pensamiento de Frankfurt y con su desarrollo.

La teoría de la Escuela de Frankfurt alude, por lo tanto, a algo más que a un simple momento de la historia del pensamiento social.

La actualidad de los trabajos de la Escuela de Frankfurt puede verse desde distintos angulos. En una primera aproximacion, su importancia sobresale como conjunto de problematizaciones abiertas para la reactualización de la corriente teorica del materialismo histórico. Las vertientes filosoficas que guardan un

Vínculo determinante en relación con sus concepciones son sobre todo la filosofía idealista alemana de Kant y Hegel, la fenomenología husserliana, el psicoanálisis y no en último término, la teología judía.

A partir de estas concepciones, la interpretación de la realidad de la Teoría Crítica confronta las posturas de la ortodoxia marxista de la época en puntos esenciales. Plantea, por ejemplo: a. la revisión de la Critica de la Economía Política de Marx; b. la ampliación de esta crítica al desarrollo del capitalismo; c. la aplicación de la crítica de la cultura y del psicoanálisis, y d. la conceptualización del significado y esencia del fascismo.

a. Revisión de la Critica de la Economía Política de Marx. La Escuela de Frankfurt retoma la teoría de Marx de El Capital, pero desconfiaba del sustrato social que supuestamente efectúa tal crítica, del proletariado como clase social que sostiene la realización del proceso emancipatorio. Esta postura de la Teoría Crítica es, sin embargo, menos una corrección crítica de los supuestos teóricos marxistas que una consecuencia de la historia real. De hecho tendrán que pasar varias décadas para enfrentar teóricamente en la concepción materialista, el problema del sujeto de la historia.

La esperanza de Marx, fundamentada más desde una perspectiva filosófico-histórica que científica, en el sentido de que "los productores asociados" se emanciparían a sí mismos y al resto de la sociedad de las formas de relación dominantes, no pudo ser

verificada históricamente. La Revolución Rusa se convirtió en el establecimiento de una dictadura "en nombre" del proletariado y en Europa y los E.U., la política económica keynesiana y el desarrollo del welfare hicieron posible una amplia integración de la clase trabajadora al desarrollo industrial del capital. El marxismo adoptó, en los países occidentales, una forma simplificada a través de las organizaciones socialdemócratas de la clase obrera; en los países de "socialismo real" fue convertido en dogma y en ideología autoritaria del Estado. Para la Escuela de Frankfurt, asumir críticamente la herencia marxista, implicaba una confrontación radical con la ideología del movimiento global de los trabajadores y el marxismo institucional. En los años treinta sus tendencias fueron calificadas de heréticas aun cuando sus formulaciones teóricas estaban impregnadas de tradicionalismo.

b. Ampliación de la crítica de Marx al desarrollo del capitalismo. De acuerdo a Marx, la forma de producción capitalista puede tener un significado histórico positivo pues crea realmente las condiciones para la satisfacción de las necesidades sociales. Existe la posibilidad al mismo tiempo de que el carácter destructivo de las fuerzas productivas pueda frenarse por la "caída tendencial de la tasa de ganancia" (como III de El Capital). El análisis de la Escuela de Frankfurt subraya más bien como problema fundamental no las limitaciones del crecimiento industrial sino su dinámica immanente e ininterrumpida, que crea, de forma cada vez más peligrosa una

amenaza para el hombre y la naturaleza. El desarrollo de las fuerzas productivas no tiene un freno, como Marx creía, en los límites de la realización de la ganancia sino que su dinámica, sin detención previsible, conduce antes a la auto-destrucción de la especie.

Benjamin, hace notar el hecho de que: "Segun Marx, las revoluciones son el motor que mueve la historia mundial. Pero quizá esto sea completamente de otra forma y las revoluciones sean mas bien el asidero en donde se frena a la especie humana".⁵ Su perspectiva obliga a una reinterpretación cuidadosa de la teoría de la revolución en Marx.

c. Crítica ideológica de la cultura y aplicación de la teoría psicoanalítica. Cuando Adorno y Horkheimer plantean la "ambivalencia del progreso" en su texto clásico, esta idea no es prácticamente comprendida en su significado esencial. Es en la actualidad cuando esta problemática adquiere relieve en relación a los riesgos que acompañan el desarrollo industrial y el rechazo emotivo-conceptual a la industria, la ciencia y la razón. Los críticos de las ambivalencias del progreso son hoy, al mismo tiempo, partícipes de sus conquistas y apologetas del desarrollo industrial. Al mismo tiempo, desde acentos y formas distintas, es en el presente cuando trata de conformarse una teoría de la

5. "Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem ganzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse". Walter Benjamin. Gesammelte Schriften 1-3

historia no limitada a esquemas de subjetividad colectiva o clase histórico-mundial.

d. Conceptualización del significado y esencia del fascismo. El marxismo soviético pretende explicar al nacional-socialismo como establecimiento directo de un dominio político totalitario impulsado por "un solo sector reaccionario de capital monopolico y financiero", sector que hace uso de su aparato de propaganda para manipular a las "masas". La Teoría Crítica se plantea este problema desde una perspectiva psicoanalítica. La cuestión real es explicar: cómo fue posible que los hombres pudieran experimentar - a través de la canalización de sus instintos inconscientes - la subyugación total como liberación. El problema es si en realidad el fascismo es una experiencia superable o, más bien, un elemento constitutivo de la esencia de la civilización.

El desarrollo de estas problemáticas en su conjunto quedó inconcluso; influye, sin embargo, en las líneas de investigación de autores posteriores.

4. Fases históricas de la Teoría Crítica de la Sociedad.

En su libro Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie (Organización científica y experiencia política. Estudios sobre la Teoría Crítica clásica), Helmuth Dubiel, distingue tres etapas

históricas del pensamiento de Frankfurtó, que brevemente podrian ser expuestas de la siguiente forma:

a. Materialismo

Esta orientación teórico-política, históricamente, define al Círculo de Frankfurt alrededor de los años treinta. De ninguna manera indica una inclinación hacia la tradición anti-idealista, sino más bien una interpretación estilizada de la tradición del materialismo europeo. Según la Teoría Crítica existen desde la Antigüedad en los contenidos críticos del idealismo posiciones materialistas y la teoría marxista es el desarrollo de este impulso. El relativismo de sus posiciones teóricas - no así el de sus convicciones políticas - se desarrolla sobre todo en oposición a la filosofía de la identidad de Hegel.

Más que la problemática teórico-cognoscitiva hegeliana lo que se cuestiona es la identificación sujeto-objeto o su tendencia a sustituir el proceso histórico por la actuación del sujeto de la historia. Esto es también un argumento contra la idea de Lukacs acerca del privilegiamiento de la identidad colectiva en el contexto prefascista de la República de Weimar.

b. Teoría crítica.

Con el nombre de Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt, Dubiel designa una de las corrientes social-filosóficas más significativas de este siglo. El concepto "teoría crítica" es introducido por Horkheimer en un trabajo titulado "Traditionelle

6. Dubiel., Op. cit.

und kritische Theorie" en 1937. Es utilizado con el objeto de identificar bajo una misma orientación teórico-política, las pretensiones del Círculo de Frankfurt en el desarrollo de la tradición teórica del marxismo. Constituye un esfuerzo radical en el sentido de sentar los rasgos esenciales para un estudio científico-crítico de los fenómenos de la cultura moderna.

c. Crítica de la razón instrumental.

A partir de los años cuarenta, la Teoría Crítica abandona el desarrollo de su programa teórico-político original. La figura en torno a la cual gira su desenvolvimiento se hace más universal en términos histórico-filosóficos. Su objeto de crítica no será ya "el capitalismo" sino la tradición de la razón occidental desde sus comienzos en la historia antigua hasta el desarrollo del fascismo y el ocaso de Occidente. Para el Círculo de Frankfurt el dominio político del totalitarismo, el aniquilamiento de la individualidad y la disciplina autoritaria en todas sus formas cognitivo-culturales son características immanentes de un proceso de racionalización que conduce hacia la auto-aniquilación de la especie. Se mantiene, sin embargo, una actitud cuidadosa respecto a la opción: retorno hacia el pasado o apocalipsis, el recuerdo y la aspiración constituyen su núcleo de tensiones.

El desarrollo teórico de la Escuela de Frankfurt, de acuerdo a estos rasgos, no corre así una línea directa sino que atraviesa

7. Horkheimer., en traducción al español: "Teoría tradicional y Teoría Crítica" Ed. Amorrortu. Argentina.

momentos que incluso se contraponen y que pueden enunciarse también de la siguiente manera:

- a) programa original de una teoría crítica de la sociedad;
- b) transformación de una teoría crítica de la sociedad en una filosofía de la historia;
- c) renuncia a las limitantes formales del discurso teórico-social.

Este conjunto de argumentaciones, que guía la páginas siguientes, apunta hacia una caracterización de los rasgos esenciales de una época incierta y la fundamentación de una peculiar teoría sobre la modernidad.

1. EL PROYECTO DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO DE HORKHEIMER: PROBLEMAS Y OMISIONES DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD.

La reflexión teórica de la modernidad del Círculo de Frankfurt tiene como punto de partida el examen de las deficiencias de los estudios tradicionales sobre la realidad y solo a partir de esto el esbozo de una perspectiva teórica específica, el desarrollo de una "teoría crítica". El contenido de esta propuesta parte de la idea, primero, de una vinculación de la teoría con la praxis y sus circunstancias históricas; segundo, de que un análisis teórico-crítico de la realidad depende de una perspectiva interdisciplinaria. Esta propuesta teórico-analítica, que era radical en los años treinta, hoy sin embargo, parece superada. De ahí la pregunta por las causas de su supuesto anacronismo. Si en verdad esta teoría no puede dar respuesta al carácter complejo de lo social, ¿en donde radican sus propias deficiencias metodológicas?

1. "Crítica" como ciencia.

En "Teoría tradicional y teoría crítica", texto publicado en la Zeitschrift für Sozialforschung de 1937, Max Horkheimer hace una síntesis de los alcances teóricos y el valor político de lo que considera debe ser una teoría crítica de la sociedad. Este trabajo redactado durante su exilio en los Estados Unidos condensa las coincidencias teórico-generales del Institut für Sozialforschung de Frankfurt hasta fines de los años treinta.

Horkheimer se propone ordenar el punto de partida para el tratamiento científico-práctico de la época moderna. Su objetivo

es dar fundamento a la necesidad de una teoría crítica como expresión auto-conciente del proceso de emancipación político-social.

Para Horkheimer, el modelo de la ciencia moderna basado en el método de reflexión de Descartes constituye una forma de trabajo "tradicional". La teoría científica se reduce aquí a un mero conjunto de expresiones deductivas aplicadas de forma hipotética a una realidad empíricamente observable. En la medida en que las proposiciones aisladas de la observación de la realidad experimentalmente controlada confirman un sistema de proposiciones no contradictorias, se afirma que crece la capacidad explicativa de la teoría. La verdad en la ciencia moderna se identifica, por lo tanto, con la constatación en la realidad de estructuras proposicionales ya pronosticadas. Horkheimer no se interesa ahora por las correcciones teórico-científicas a través de las cuales se ha desarrollado el ideal de un modelo científico unitario. Le es secundaria la diferencia entre la obtención deductiva e inductiva de proposiciones generales que distingue a las escuelas clásicas de teoría del conocimiento. Tampoco atiende a la distinción entre las observaciones de la realidad empírico-experimentales y fenomenológico-intuitivas. Lo que a Horkheimer le preocupa de manera prioritaria es observar el modelo básico moderno al cual la teoría tradicional se ajusta con objeto de analizar la realidad:

"Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y por otro, una situación objetiva que

debe ser incluida en aquel, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica".1

La explicación externa de un sistema de proposiciones a un proceso natural o histórico debe permitir, desde una perspectiva teórica tradicional, la explicación de un hecho empírico; luego, se convierte a éste en el eslabón de una serie de proposiciones. En la medida en que la realidad se fragmenta cada vez más en la red de oraciones hipotéticas, se hace posible también pronosticar y controlar teóricamente los procesos naturales y sociales en su conjunto.

Horkheimer subraya la constitución de la ciencia moderna como intención de la teoría tradicional de pronosticar, controlar y finalmente conducir los procesos reales:

"Se opera con proposiciones condicionales, aplicadas a una situación dada. Se dan las circunstancias a b c d, debe esperarse el resultado q; si desaparece d, resultará el acontecimiento r; ... Un cálculo de esta índole es impropio de la estructura lógica del saber histórico así como de la ciencia natural. No obstante, es la forma en la que opera la teoría en sentido tradicional ... Tanto el tratamiento de la naturaleza física como el de los mecanismos sociales y económicos desde esta perspectiva, exigen un ordenamiento del material científico semejante a la estructura de las hipótesis preestablecidas".2

La función de control que puede desempeñar una teoría científica, su capacidad de pronosticar y explicar hechos

1. Max Horkheimer., "Teoría tradicional y teoría Crítica"...pag.227

empíricos en un sistema de proposiciones generales se revela sin embargo, en su desarrollo, como parte de un proceso de reproducción práctico. En éste, la especie humana se mantiene en vida a través del control siempre en aumento de su medio ambiente natural y de su mundo social respectivo. Horkheimer expone como los adelantos del trabajo social han hecho posible un proceso de emancipación que ha liberado al mundo de los hombres del poder amenazante de la naturaleza y lo ha conducido al nivel de la civilización alcanzado. Pero, y este es el punto de vista que le interesa destacar, la teoría tradicional no reconoce esta relación social constitutiva de su hacer. Fuese a ser un momento del automantenimiento de la reproducción progresiva de la existencia, la teoría tradicional se distancia, ficticiamente, pero con clara conciencia, de toda determinación social: parte del malentendido de concebirse a sí misma como teoría "pura".

Horkheimer, por el contrario, observa que no sólo la circunstancia específica sino incluso la forma y manera de contacto de la teoría con la realidad están determinadas por las condiciones de las fuerzas productivas sociales y por el control correspondiente del proceso natural y social:

"... la profundización del desarrollo del concepto de teoría no ha de realizarse sobre la base de esta referencia a la relatividad de la relación entre el pensamiento teórico y los hechos, inmanente a la ciencia burguesa ... El mismo mundo que ... es algo en sí presente, es también en la forma en que existe y persiste, producto de la praxis social general. Lo que percibimos en torno a nosotros, las ciudades y las aldeas, los campos y los bosques, lleva en sí el sello de la transformación. No sólo en su vestimenta y forma de presentarse, en su configuración y en su modo

de sentir son los hombres un resultado de la historia. También el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que constatan nuestros sentidos, socialmente se encuentran preconstruídos en un doble sentido: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano que es capaz de percibir".³

El sujeto que conoce y el objeto de conocimiento se afirman a través del proceso de apropiación social de la naturaleza; el resultado es la historia de la especie en su conjunto. La ilusión de la ciencia moderna es crearse al margen de todo vínculo con el proceso de trabajo social.

Horkheimer concibe el proceso de producción en relación con la vida social; trata de aprehender este desarrollo en la historia de la especie como resultado global de cooperación y síntesis de todos los sujetos trabajadores. El proceso de producción fundado en el objetivo del dominio de la naturaleza ha producido un progreso histórico que, sin embargo, los sujetos de acción desconocen como resultado de su producción colectiva. Este plano de la inconsciencia es el que según Horkheimer constituye el ámbito sobre el que se erige la concepción de la teoría tradicional.

La ciencia moderna sabe tan poco sobre la relación histórica a la que corresponden los resultados del conocimiento en su conjunto, como la especie humana es consciente de su capacidad de producción, construida a lo largo de la historia.

Horkheimer practica una analogía entre su proceso de pensamiento filosófico-histórico, es decir la concepción del trabajo como resultado sintético pero no percibido que acompaña a la historia de la especie humana hasta nuestros días, con el resultado de la síntesis del Yo trascendental de la teoría del conocimiento de Kant. Esta analogía le permite después construir el supuesto ideal-histórico de un sujeto de la especie unitario:

"Las dificultades internas que aquejan a los conceptos supremos de la filosofía kantiana, sobre todo al yo de la subjetividad trascendental, a la apercepción pura u originaria, a la conciencia en en sí, testifican la profundidad y rectitud de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que por una parte señalan la unidad y racionalidad máximas, y por otra parte algo oscuro, inconsciente, impenetrable, refleja exactamente la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraño; se les aparecen con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, ... como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano".4

De la misma manera en la que Kant reduce el mundo del objeto al resultado de la experiencia posible de la estructura dada de un sujeto trascendental, Horkheimer concibe el mundo social como producto inconsciente de la transformación humana de la naturaleza. Esta interpretación filosófico trascendental derivada de una lectura materialista de la teoría del conocimiento de Kant, lo conduce a la concepción de un sujeto singular del cual

hace uso para caracterizar la capacidad de trabajo como "la actividad específica" de la especie humana. Horkheimer concentra en esta actividad, las capacidades que antes Kant otorgara al Yo trascendental. La especie humana como sujeto singular produce siempre y de forma cada vez mas perfecta el mundo social cuya constitucion, sin embargo, desconoce hasta el presente. Sera - en último termino - esta inconsciencia de la especie humana como sujeto de la historia, la causa de la catastrofe ciega a la que conduce el proceso historico. Sin embargo, la ciencia moderna no es del todo inconsciente de este caracter del automantenimiento productivo social. La teoria tradicional tiene en principio un sentido materialista que le permite reducir la praxis a trabajo racional de acuerdo a fines y, metodológicamente, permanece siempre unida a esta idea; su proceso de interpretaci3n tiene como "funci3n social positiva" el dominio racional de la naturaleza.

Para Horkheimer, el malentendido de la teoria tradicional es la confianza en un potencial de progreso directamente garantizado por el crecimiento historico de las fuerzas productivas. Se opone a esta construcci3n que concibe a la marcha de la historia civilizada como proceso de desarrollo progresivo del dominio humano de la naturaleza y frente a cuyos resultados la especie se comporta como si se tratara de algo ajeno a su hacer historico. Con base en una nueva interpretaci3n de la contradicci3n entre fuerzas productivas y relaciones de producci3n, plantea que las fuerzas productivas, en tanto potencial liberado de una

organización capitalista anárquica, expresan la ilusión de la neutralidad de la teoría tradicional.

Horkheimer caracteriza a la teoría crítica a través de un proceso "ex negativo", a partir del cual, localiza los errores básicos de la teoría tradicional. La influencia del desarrollo social sobre la estructura de la teoría responde a su código de existencia (Lehrbestand). Por eso los nuevos contenidos no se agregan mecánicamente a partes ya dadas.

Puesto que la reflexión teórica constituye un todo unitario que sólo alcanza significado peculiar en relación con la situación actual, la teoría se desarrolla en un proceso de evolución que no invalida sus fundamentos originales así como tampoco el objeto reflejado por ella.

El problema de la teoría crítica es, sin embargo, como afirmar categorialmente el vínculo con la praxis social - al que se sabe unida de forma autorreflexiva - si se parte a la vez del supuesto teórico-filosófico de reducir cualquier praxis social a trabajo de la especie humana.

2. El problema de la fundamentación de una Teoría Crítica como teoría del conocimiento.

La respuesta de Horkheimer no deja de ser ambivalente. Por una parte, Horkheimer vincula la teoría crítica con la forma de actividad propia de la especie humana pero, por la otra, es también esta actividad la base sobre la que la teoría tradicional produce conocimientos. De manera que ambas formas de teorización

tienen un punto de partida equiparable en el sentido de que ninguna es autónoma del proceso civilizatorio del dominio sobre la naturaleza.

No obstante, Horkheimer afirma que la teoría crítica contiene en sí un potencial de desarrollo immanente a las fuerzas productivas del saber ilustrado. Hay algo así como una tendencia a "conservar, elevar y desarrollar la vida humana" que coincide con el desarrollo immanente de la teoría crítica misma:

"... en la historia moderna, al exigirse de cada individuo que haga suyos los fines de la totalidad y que los reconozca nuevamente en ella, existe la posibilidad de que la dirección del proceso social de trabajo, dirección que se establece sin una teoría determinada y como resultante de fuerzas dispares, y en cuyos instantes críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia y se transforme en una meta. El pensamiento no extrae esto de sí mismo, más bien diríamos que descubre su propia función. Los hombres llegan en la marcha de la historia al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia".⁵

Horkheimer sostiene que la teoría crítica extrae del análisis histórico y filosófico la idea de una organización social racional acorde con la generalidad como fin de la praxis humana, el trabajo. Pero, deja sin explicar cómo es que la teoría crítica se constituye en prolongación intelectual del proceso de trabajo y con una estructura metodológica a partir de la cual es posible realizar una crítica de la sociedad existente.

La forma de teorización tradicional, para Horkheimer, es un intento intelectual de objetivización de un conocimiento adecuado al proceso histórico de dominio de la especie humana sobre la naturaleza. Tiene un carácter pragmático porque resuelve tareas derivadas de un orden productivo establecido a través de un sistema de expresiones que aclara y pronostica el proceso natural factico. Teorías de este tipo se asientan como control de un saber optimizado del proceso de dominio de la naturaleza social.

Una reflexión de nivel superior del mismo origen práctico de acción, que conduzca conscientemente la dinámica de desarrollo inmanente del proceso de trabajo social, apenas puede derivarse como consecuencia directa de la argumentación de Horkheimer. En otras palabras, el perfeccionamiento científico del dominio de la naturaleza no conduce por sí mismo a una "determinación razonable" que pudiese impulsar el potencial emancipatorio de las fuerzas productivas del control consciente de los productores. De ahí la introducción de Horkheimer de un segundo planteamiento: la teoría crítica no es parte de la existencia inmanente del proceso de desarrollo del trabajo humano, sino la forma de expresión teórica de un "comportamiento crítico". Este tipo de actitud no es "pragmático", como el trabajo constitutivo del proceso de mantenimiento social, sino distanciado respecto a la totalidad de las relaciones de vida sociales:

"Ahora bien, hay un comportamiento humano que tiene por objeto a la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por

su intención consciente ni por su significado objetivo en que una cosa cualquiera funcione mejor en su estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los que él nada tenga que hacer".⁶

En el párrafo anterior, Horkheimer plantea un proceso distinto de constitución de las condiciones sociales de la teoría crítica. Se supone un tipo de comportamiento humano que tiene ya no a la naturaleza sino a la "sociedad" como objeto. El propósito será no una prolongación del dominio sobre la naturaleza sino la reflexión del contenido de un orden de funcionamiento dado. Horkheimer deja abierto el problema de la actividad práctico-social a la cual la teoría crítica pudiera vincularse. Este argumento, directamente ligado a una dimensión de la lucha social, no encuentra, sin embargo de forma fácil, un ámbito de desarrollo sistemático en el pensamiento filosófico-histórico hasta ahora expuesto. Si la marcha de la historia humana se reduce a un proceso de crecimiento natural del dominio sobre la naturaleza, no es posible concebir de forma categorial un tipo distinto de praxis social no productivista o que tenga como fin una forma de organización diferente del mantenimiento social. Esta formulación no hace sino repetir la tensión del concepto de "praxis" de Marx entre actividad productiva de transformación de la naturaleza del proceso de vida histórico y praxis de transformación político-emancipatoria.

6. Ib. pp. 239-240

La diferencia metodologica entre teoria critica y teoria tradicional, según Horkheimer, radica en que ambas mantienen una forma de relación diferente respecto del objeto de investigación. La teoria tradicional observa al sujeto de la acción como manipulable en un acontecer natural, en la medida en que parte de la necesidad de una reglamentación trascendental subjetiva. La experimentación se reduce a actividad de transformación natural en la que el sujeto toma al objeto de conocimiento en la perspectiva de un proceso de reacciones artificiales sobre la naturaleza. En este sentido, el conocimiento científico en sí mismo es externo a las condiciones de investigación.

En el caso de la teoria critica, por el contrario, la relación entre sujeto y objeto de conocimiento es de otro tipo. Horkheimer muestra la forma en que la teoria de la "sociedad misma", como "comportamiento critico", es parte de la relación con la realidad investigada.

"El asunto con el que tiene que ver la ciencia especializada de ningún modo es afectado por su propia teoría. Sujeto y objeto están estrictamente separados, aun cuando debería ser evidente que, en un momento posterior, el acontecer objetivo será incluido por la intervención del hombre: esta debe ser vista en la ciencia igualmente como factum. El acontecer objetivo es trascendente en relación a la teoría, y la independencia respecto de ella parte de su necesidad: el observador como tal nada puede cambiar en él. Pero el comportamiento consciente critico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanan de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este se

ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido. Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo. Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma".7

La teoría crítica aparece como momento de transformación práctica de la realidad social que investiga; se sabe constituida en la misma praxis social sobre la que permanentemente influye orientando la acción. Esto presupone ya no solo el conocimiento de las condiciones prácticas de surgimiento del pensamiento teórico-crítico sino también, la aplicación controlada de este saber, en tanto conocimiento capaz de conducir la acción de las relaciones de la praxis política. En la medida en que la teoría se hace consciente de sus relaciones de constitución histórica, potencialmente es - tal y como Horkheimer escribe en la perspectiva conceptual del marxismo hegeliano de izquierda de los años veinte - la "autoconsciencia de los sujetos de una gran subversión histórica".

Esta formulación de la teoría crítica indica que se funda ya no en el dominio social sobre la naturaleza, sino en la dimensión de la lucha social. Horkheimer hace uso, para el análisis de las relaciones constitutivas prácticas de la teoría crítica, de un concepto de "praxis social" que pertenece en general a un modelo filosófico-histórico. Desde este ámbito puede criticar la ideología de la teoría tradicional. La conformación y el

7.Ib. pag 259

desarrollo de la sociedad humana se reduce, desde el plano de la filosofía de la historia, a proceso de dominio social sobre la naturaleza. Y el trabajo como actividad de la especie constituye una dimensión en la que la historia de la humanidad se mueve a lo largo de una línea natural de progreso creciente. Sin embargo, en una perspectiva histórica, el crecimiento natural de este proceso progresivo sólo puede ser salvado si la especie se reconoce en esta dimensión donde se producen siempre los vínculos de la vida social.

Horkheimer introduce aquí la actividad práctico-crítica pero no explica su emergencia. La lucha social vuelve a remitirse al proceso económico del desarrollo de las fuerzas productivas. No se profundiza en la estructura de la acción, que se encuentra en la base de la lucha social y que es de un tipo distinto al de la actividad que realiza el trabajo.⁸

Al margen de esta problemática, Horkheimer define el "trabajo" social como actividad a través de la cual la especie humana mantiene y amplía su vida social en la misma medida en que obtiene un triunfo práctico sobre la naturaleza. Luego introduce el "comportamiento crítico" como actividad que pone en cuestión este auto-mantenimiento social. El trabajo humano es una respuesta a la exterioridad de un poder natural dado. El hombre se emancipa de este poder a través de los éxitos prácticos que va logrando en la manipulaciones del acontecer natural. La actividad

⁸ cfr. Axel Honneth., Kritik der Macht, Suhrkamp Verl. Frankfurt 1989, pag 23

práctico-crítica, por el contrario, corresponde a la historicidad de una relación de producción establecida socialmente.

Ahora bien, mientras las relaciones de producción se mantengan organizadas de acuerdo a la violencia y la sumisión, mientras el poder material e ideológico funcione con base en la manutención de privilegios, el saber crítico tendrá como fin la agudización de una lucha que tiende a la transformación de la totalidad social.⁹ Así como el trabajo social, toma su impulso de la necesidad de sobrevivencia objetiva, la actividad teórico-práctica del desarrollo subjetivo extrae su fuerza de la "injusticia dominante", estructuralmente vinculada con la división del trabajo social de las clases sociales. A partir de esto:

a) Horkheimer atribuye al trabajo la función de un sujeto trascendental, en tanto que como actividad de transformación natural de la especie humana asegura la sobrevivencia socio-cultural y

b) asigna sólo a ciertos grupos parciales una praxis crítica, aquellos que en la vida social se encuentran al margen de los privilegios de la propiedad de la riqueza social. Esta restricción del sujeto de "comportamiento crítico" sólo a determinados grupos o clases conduce a pensar que la lucha social incide de una forma distinta a la de la transformación natural coaccionante. A la vez, el hecho de que ahora la actividad del

9. Cfr. Ibidem. pag. 250

sujeto sea empujada no solo desde la optica coactiva de la auto-conservación global en su conjunto, sino por una optica divergente impregnada por una experiencia de subyugacion, permite a Horkheimer dar un nuevo paso. La actividad práctico-crítica se equipara con el portador de la accion de un grupo social específico.

En la dimension de la praxis social, es decir de la lucha social, se asientan significaciones de la realidad particulares y formas de expresion de las condiciones de intereses en conflicto con el objeto de combatir la injusticia de las relaciones sociales de produccion. Horkheimer concibe el ámbito de la aplicación práctica de la teoría crítica como proceso de interpretación dialógica mediado por la clase subyugada:

"... si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposicion de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresion de la situación historica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados, junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de accion reciproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se mantiene en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar".¹⁰

No obstante, tampoco en este nivel Horkheimer desarrolla la estructura específica de la praxis social que caracteriza como

"comportamiento crítico". Con el objeto de realizar una restricción conceptual de esta categoría frente a la de "trabajo social", introduce la relación entre experiencia social y teoría social crítica. Pero, vuelve a dejar sin aclarar cómo se constituye la dimensión de una crítica cotidiana en la que la teoría participa dentro del proceso cooperativo de interpretación del presente en interés de la superación de un estado de injusticia.

Horkheimer asienta insuficientemente sobre el concepto de trabajo, concebido como proceso de dominio social natural, el concepto de lucha social. No desarrolla la dimensión de la categoría de la acción de la lucha social como esfera peculiar de la existencia práctica de la acción - aun cuando es esta la base sobre la que se afirma la teoría crítica, desde la perspectiva de una teoría del conocimiento, - sino que actúa de forma distinta.

Por un lado, Horkheimer pasa a observar un déficit sociológico en la organización interpretativa de la realidad social y plantea que en las ciencias sociales, este vacío solo puede ser salvado desde una perspectiva de análisis interdisciplinario. El programa de una teoría crítica, según Horkheimer, sería alimentar este proceso. La pérdida de orientación política del ISF durante los años treinta permite, no obstante, la ambivalencia conceptual de la argumentación de Horkheimer. La inseguridad fáctica de las relaciones de aplicación político-prácticas de la teoría impiden desarrollar estas consideraciones histórico-filosóficas sobre la dimensión de

la lucha social. La esfera del "comportamiento crítico" queda así fuera del ámbito categorial de la interpretación de la historia. La teoría crítica de la sociedad basada en la praxis política se orienta a buscar más bien sus destinatarios entre la base social que constituye al proletariado. Considera que sólo la clase asalariada, a partir de sus condiciones socio-estructurales, puede hacer posible la ilustración teórica de una subversión política permanente.

Por otro lado, sin embargo, bajo la experiencia del ascenso al poder del nacional-socialismo y el comunismo de Stalin, se advierte en los escritos de esos años un espacio creciente de escepticismo, respecto a la posibilidad del proletariado de traer consigo un potencial de transformación al cual pudieran vincularse las expectativas de una concepción marxista revolucionaria. La respuesta empírica a esta problemática es el punto de partida de gran parte del contenido teórico-científico y social de la investigación del Instituto a lo largo de los años treinta. El problema en torno al cual se articulan los trabajos del Instituto es descubrir qué mecanismos latentes en la sociedad modifican el conflicto entre clases sociales antagonicas sobre la base de la economía capitalista. El programa de una ciencia social crítica e interdisciplinaria, que Horkheimer esbozara ya a principios de los años treinta, tiene como núcleo la investigación de esta problemática.

3. La Teoría Crítica como forma de investigación "interdisciplinaria": sus componentes esenciales y sus limitaciones.

En "La situación actual de la filosofía social y las tareas del Instituto de Investigación Social", Horkheimer sostenía ya en 1931, al asumir el cargo de Director, que la teoría crítica de la sociedad sólo puede cumplir sus tareas desde una perspectiva interdisciplinaria. Propone para ello el modelo de una "penetración y desarrollo dialéctico progresivo de la teoría filosófica y de la praxis científica particular"¹¹. Plantea la necesidad de una investigación crítica de las condiciones estructurales y los resultados prácticos de la crisis del capitalismo a través de una relación permanente entre diagnóstico filosófico de la contemporaneidad y trabajo particular de investigación científica.

Ese mismo año, en "Historia y Psicología", artículo publicado por la revista del Instituto, intenta la ampliación y concreción teórica de su programa esbozado¹². La perspectiva histórico-filosófica que posteriormente constituye el ámbito metodológico de la teoría crítica se configura aquí como una reinterpretación materialista de la filosofía de la historia de

11. Max Horkheimer., "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", en Sozialphilosophische Studien comp. Werner Brede Frankfurt 1972, pag. 39

12. M. Horkheimer., "Geschichte und Psychologie" en la compilación de artículos antes citada.

Hegel¹³. Horkheimer reduce el desarrollo del espíritu absoluto de la marcha de la historia humana al desarrollo del dominio humano sobre la naturaleza; supone un proceso de desarrollo de las fuerzas productivas que, en su evolución, produce también un nuevo nivel de organización social de la producción. La dimensión de la lucha social como base constitutiva de la teoría crítica no aparece en este concepto de desarrollo social. El dominio de la naturaleza o auto-conservación a través del proceso de trabajo social aparece como la única dimensión en la que se mueve el progreso socio-cultural. Horkheimer equipara expresamente el "proceso de vida de una sociedad" a "enfrentamiento con la naturaleza"¹⁴. Este modelo histórico categorial, en cierto sentido reduccionista, constituye la base teórica sobre la que se alza el edificio de una ciencia social interdisciplinaria.

a. La economía política.

La ciencia particular que desde la perspectiva de Horkheimer presenta el carácter indiscutible de una disciplina científico-social básica es la economía política. En el momento en que la historia de la civilización puede interpretarse de forma clara como proceso de desarrollo de las fuerzas productivas liberadas, sólo las categorías económicas sintetizan la estructura objetiva de las relaciones de vida sociales.

13. Cfr. Honneth., Op. Cit. pag. 27

14. Ib. pag. 133

La economía política del análisis marxista del capital se considera el instrumental teórico adecuado para la comprensión del proceso histórico de la especie como dominio social sobre la naturaleza. El concepto de economía elaborado por Marx sintetiza categorialmente el nivel de desarrollo y la forma de organización de la auto-conservación así como las relaciones de acción de los sujetos particulares en el sistema capitalista de producción.

Horkheimer, sin embargo, plantea también que la teoría económica del capitalismo, como columna de una ciencia social interdisciplinaria, tiene que ser transformada con su objeto de investigación. La teoría crítica tiene que investigar de forma objetiva, en la medida en que se pretenda expresión de la situación histórica actual, los cambios de estructura internos que ha producido el sistema capitalista de dominio de la naturaleza desde la época del liberalismo¹⁵.

Durante esos años, para el Director del ISF, la disciplina económica debe trabajar en la investigación, sobre todo, de la tendencia del proceso de concentración del capital a la organización de la economía planificada del capitalismo. Encarga a Friedrich Pollock el estudio de esta problemática y a Franz Neumann y Otto Kirchheimer la actuación jurídica y política del Estado en la dinámica de la crisis del capitalismo. La investigación del nivel de desarrollo post-liberal de la forma de producción capitalista - esta nueva fase del desarrollo del

15. Cfr. Friedrich Pollock., Studien des Kapitalismus comp. Helmut Dubiel, München 1975.

capital en la que los mecanismos del mercado se sustituyen por órganos de planificación económica de las elites de poder - lo conducen, por su parte, a otros campos científicos. Para una ciencia social interdisciplinaria, estas transformaciones implican ya no sólo el análisis de las estructuras económicas sino también psíquicas de la sociedad. El psicoanálisis se convierte así en nueva disciplina parcial de una ciencia social crítica.

b. El psicoanálisis.

Esta idea de Horkheimer formula el consenso teórico que agrupa a la "izquierda freudiana", en los años veinte y treinta, en relación a la necesidad de hacer coincidir el materialismo histórico con la teoría psicoanalítica (Marcuse)¹⁶. A través de este argumento, Horkheimer debate contra un tipo específico de explicación de la teoría económica, que toma como causa de la acción social únicamente al "egoísmo económico", tanto como al modelo de acción racionalizado del utilitarismo de la psicología social de los instintos. Horkheimer afirma la plasticidad y movilidad de los potenciales de los impulsos y observa que las necesidades intuitivas de un sujeto se encuentran conformadas también por la influencia de los intereses racionales de las relaciones de subyugamiento¹⁷.

La psicología tendría que analizar la integración social del

16. Cfr. Helmut Dahmer., Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke, Frankfurt 1973, Cap. II

17. Max Horkheimer., "Geschichte und Psychologie" pag. 139

sujeto en una forma de producción contradictoria y las pulsiones humanas como comportamientos obligados de acción social plásticos y modificables. Se podría comprender entonces por qué la exploración cognitiva de la realidad, que el Yo percibe como injusticia, se experimenta como un proceso de negación y obstaculización que produce la necesidad imaginaria de poder personal o colectivo. El lugar de la psicología en la estructura interdisciplinaria de una investigación social crítica se ubica entre el dualismo del conocimiento de la realidad y el de los impulsos irracionales. El proceso de dominación capitalista de la naturaleza, según Horkheimer, se caracteriza por un proceso de socialización de las necesidades individuales. Este proceso adecua el potencial de los impulsos del sujeto a las relaciones de subyugamiento establecidas. El proceso de conformación de los instintos se transforma en medio para garantizar la dominación. Sobre la base de este acontecer que se repite de forma ininterrumpida, se asienta la reproducción económica del sistema y el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas. Objetivo de una teoría interdisciplinaria sería analizar el proceso de socialización de los instintos individuales, a través del cual se integra el sistema de dominio social, como hecho aceptado de las relaciones de vida.

Horkheimer entiende el psicoanálisis de acuerdo a la versión analítico-social de Erich Fromm. En términos generales, Fromm desarrolla la idea de un cambio de función de la naturaleza interna a través de mecanismos psíquicos. Más adelante, este

planteamiento se profundiza en sus investigaciones sobre el síndrome ideológico del antisemitismo y la estructura pulsional sadomasoquista del carácter autoritario¹⁸.

El análisis económico de Pollock y la psicología social de Erich Fromm - el sistema de trabajo social y la esfera de la socialización de los instintos individuales - se vinculan en el trabajo del Instituto con una tercera dimensión de la reproducción social: la cultura.

c. La teoría de la cultura.

En su conferencia inaugural como Director del ISF, Horkheimer plantea que junto al sistema de trabajo social y al proceso de socialización de las pulsiones individuales se asienta el ámbito de la cultura. Con el concepto de "cultura", la teoría crítica de la sociedad pretende salvar los peligros de su posible reduccionismo a psicoanálisis o bien a economía política. El problema es que este concepto por sí mismo tampoco escapa del reduccionismo categorial de la filosofía de la historia del proyecto de los teóricos frankfurtianos.

Horkheimer concibe la cultura como ámbito que engloba no sólo al sector social de la producción intelectual y estética sino también al ámbito cotidiano de las expresiones simbólicas y las interacciones sociales. Una ciencia social interdisciplinaria, fundada en el análisis de la unidad de los nexos de vida, la teoría crítica, se asienta por lo tanto en

¹⁸. Cfr. Jürgen Habermas., Teoría de la Acción Comunicativa Tomo I, pag. 471

disciplinas básicas. Los ejes de reflexión de la teoría crítica son:

- las relaciones social-económicas de la sociedad,
- el desarrollo psíquico del individuo y
- las producciones en el ámbito de la cultura, no solo la ciencia, el arte y la religión, en un sentido estrecho, sino también la costumbre, el derecho, la moda, la opinión pública, el deporte, el gusto, los estilos de vida, etc..

La investigación de estos tres procesos no es una simple ordenación metódica sino una formulación del conocimiento adecuada a la vieja pregunta en relación a los vínculos entre existencia individual y razón general dominante, entre realidad e idea, entre vida y espíritu sólo que ahora, sobre una nueva constelación de problemas¹⁹.

La categoría de cultura que Horkheimer sugiere pareciera aludir, en principio, al tipo de investigación que realiza por ejemplo E.P. Thompson en sus trabajos sobre el proletariado inglés²⁰. Se ajusta a un campo de acción social en el que los grupos sociales orientan sus valores generales y en el que las instituciones personifican la vida cotidiana a través de expresiones simbólicas. La dimensión de la reproducción social es la producción y aseguramiento tanto de acuerdos normativos como

19. Max Horkheimer., "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institut für Sozialforschung", pag 43

20. E.P. Thompson., La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra: 1780-1832, Ed. Laia España 1977.

cognitivos en un medio de acción social.

El potencial natural de las pusiones humanas y la coacción social de la reproducción económica se rompen a través de las capacidades de interpretación cotidianas de los sujetos que, unos con otros, tienen siempre que asegurar de forma renovada los valores y significados sociales. El "cemento" de una sociedad se compone, por lo tanto, de las orientaciones de la acción permanentemente renovadas y culturalmente producidas y por el potencial de necesidades individuales. Pero, justamente, Horkheimer pasa categorialmente de lado el carácter de la cultura como acción social y desarrolla otro concepto de cultura que, más que sobre un espectro de acciones sociales, se constituye sobre el ámbito general de instituciones de socialización.

"El proceso de producción influye sobre los hombres por vías indirectas, no solo a través de la configuración de su presente sino a través de instituciones como la familia, la escuela, la iglesia. Entender la cuestión de como una sociedad funciona de una determinada manera, por que se mantiene estable, o por que desaparece nos lleva al conocimiento de la constitución psíquica de los hombres en los diversos grupos sociales: al conocimiento de como el tiempo ha configurado su carácter, en relación a las formaciones culturales".²¹

Este concepto de cultura alude no sólo a un ámbito categorial sino también a un sistema de relaciones. Refiere una serie de organizaciones culturales que median la realización del proceso de producción social, la educación y en general la formación del sujeto; trata de medios a través de los cuales, el

21. Cit. por Axel Honneth en Op. Cit. pag. 37

sistema económico asegura su dominio también por una vía psíquica. Aun cuando se presente como proceso de dinámica propia, este concepto de cultura no deja de tener un cierto paralelismo con el concepto marxista de "sobre-estructura cultural".²² Horkheimer presenta el concepto teórico de acción de la cultura, más bien como teoría de las instituciones o "aparatos culturales". La cultura se asienta así en la configuración específica de un proceso a realizar entre sistema de trabajo social y potencial de los instintos plásticos de los hombres. Pero como función de integración social, esta categoría teórico-institucional de cultura practica un reduccionismo al concebir el desarrollo de la civilización como proceso de ampliación y perfeccionamiento progresivo de las capacidades de trabajo humanas. Las instituciones de la cultura aparecen, sobre la base del potencial de los instintos individuales, como factores de estabilización permanente del proceso de desarrollo de la historia del dominio social sobre la naturaleza.

Frente al modelo marxista de trabajo social y el modelo psicoanalítico de la socialización de los instintos individuales, la teoría crítica no desarrolla ninguna otra perspectiva teórica de la cual pudiera derivarse la fundamentación ni del concepto de acción cultural ni del "comportamiento crítico", antes planteado. El concepto de acción cultural de la vida cotidiana y la actividad práctico-crítica de los grupos sociales son elementos

22. Cfr. Ib.

puestos en juego en el programa de una análisis crítico de la sociedad pero no desarrollado categorialmente. De manera que el conjunto de las acciones sociales de la vida cotidiana tendera a desaparecer del ámbito objetual de una ciencia social interdisciplinaria.

Por lo que se refiere a las tareas sociológicas de la investigación de los contextos de la experiencia de grupos específicos y procesos de creación cooperativa de las orientaciones sociales, éstas se mantienen al margen del programa de una teoría social crítica. La sociología no aparece con un modelo teórico propio; salta de la economía a la psicología o asume la función marginal del carácter de una ciencia auxiliar. El análisis de Horkheimer del proceso de dominio de la naturaleza como sistema aceptado por la colectividad, que hace a las relaciones de vida sociales, separa entre conocimiento ajustado a la realidad y acontecer de los instintos irracionales. Practica una ruptura entre la perspectiva de la realidad racional y el desconocimiento de una realidad libidinoso-coercitiva, que otorga sólo información empírica respecto de los mecanismos de integración social. Esta perspectiva guía sus trabajos posteriores sobre Autoridad y Familia y el proyecto de investigación en torno al carácter latente del fascismo en Alemania.

La economía y la ciencia psicoanalítica parecieran ser las columnas sobre las que se asienta así una teoría de la cultura que en los años treinta puede interpretarse también como intento

prudente de observación sistemática de la acción social. Este complejo de economía, psicología y cultura pareciera ser el núcleo alrededor del cual se articula el intento de una ciencia social interdisciplinaria como proyecto de la teoría crítica. No obstante, la teoría de la cultura que en los hechos guía el trabajo del ISF tiene otra perspectiva.

Los trabajos de Theodor W. Adorno y de Leo Löwenthal, encargados en el ISF del ámbito de la teoría de la cultura no se orientan ni hacia una teoría de la acción cultural, ni hacia una teoría de las instituciones, sino que retoman la investigación del proceso cultural en una perspectiva delimitada. El objetivo de su trabajo de investigación es el desciframiento crítico-ideológico del contenido social de la obra de arte. Ejemplo de esto son los ensayos de Adorno sobre el jazz o "Sobre el fetichismo en la música", así como los trabajos de Löwenthal sobre la novela burguesa y la literatura del drama.

El concepto de cultura de la Escuela de Frankfurt sufre así una sigilosa transformación, que va del proyecto original de una teoría crítica de la acción social a la acción delimitada institucionalmente, para pasar luego a una teoría del arte. Esto es así en las tesis de la teoría crítica de fines de los años treinta y posteriormente en los trabajos de Theodor W. Adorno. La concepción del trabajo teórico expuesta es, en su conjunto, la base del desarrollo del concepto de modernidad que será planteado en los fragmentos filosóficos de Dialectica del Iluminismo.

II. DIALECTICA DEL ILUMINISMO: LA TRASFORMACION DE UNA TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD EN UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA.

1. Trabajos preliminares a Dialectica del Iluminismo.

La "Zeitschrift für Sozialforschung" de 1941 contiene dos estudios de Horkheimer que darán expresión definitiva a sus tesis expuestas sobre la modernidad cultural en Dialectica del Iluminismo: "Art and Mass Culture" y "The end of reason". En el primero de ellos, Horkheimer desarrolla la tesis de que el proceso de industrialización capitalista afecta de una forma específica la reproducción de la cultura. En la medida en que el ámbito de las instituciones culturales de la sociedad queda abierto a la influencia directa de la administración instrumental, la sobre-estructura cultural pierde también su "fuerza relativa de resistencia".

Este nuevo nivel de reproducción se explica a través del concepto "cultura de masas". Teóricamente, este concepto alude a un complejo institucional; se refiere tanto a la reproducción industrial del arte como a la industria de la diversión que se organiza a través de los monopolios comerciales. En lo general, la función de estas técnicas culturales se entiende como manipulación de las necesidades individuales y como producción sintética de normas de comportamiento general. No obstante, el planteamiento no deja de ser paradójico en la medida en que, al mismo tiempo, se afirma que la crítica a la modernidad y su subversión práctica sólo se derivan de la obra de arte contemporánea.

En la modernidad, la protección de la identidad de los sujetos y la función emancipadora que una vez se ubicara en el medio de la sobre-estructura cultural se reduce ahora al sector de la producción estética. Con el concepto de "arte nuevo", Horkheimer engloba dos dimensiones del contenido de la cultura moderna. En un extremo coloca a la obra de arte "auténtica" como signo de una vida reflexiva y solitaria; en el otro a la obra de arte vaciada de su contenido comunicativo como producto manipulable de la industria cultural.

En el segundo texto, "The end of reason", Horkheimer presenta a la categoría de trabajo, en tanto auto-mantenimiento social, como la base de su filosofía de la historia. Pero con esto Horkheimer no alumbra ya el proceso emancipatorio de dominio social sino el asolamiento de la razón misma; idea clave para una teoría de la ruina de la razón humana. El horizonte en el que podría constituirse la identidad del sujeto es obstruido por dos vías, a través de un capitalismo de economía planificada que monopoliza las capacidades de decisión, y a través de un Estado totalitario que centraliza todas las competencias de decisión políticas. Las orientaciones normativas de la vida constituidas a partir de intereses sociales generales no encuentran espacio en esta perspectiva teórica. En su lugar aparece un proceso racional de acuerdo a fines que tiene como objeto el dominio técnico de la naturaleza externa y la regulación disciplinada de la naturaleza interna de los hombres. Ambos procesos de argumentación sobre el contenido de la modernidad, el de la razón instrumental y el de

sus perspectivas culturales, configuran una nueva fase del desarrollo estructural de la Teoría Crítica.

La idea de la "auto-destrucción de la razón humana", el concepto psicológico-social de la "destrucción de la personalidad", el concepto de "cultura de masas" y el ideal de una "obra de arte auténtica", son los núcleos de reflexión de la Teoría Crítica de la sociedad a principios de los años cuarenta. Pero no será Horkheimer quien impulse esta nueva perspectiva teórica sino Theodor W. Adorno.

El pensamiento del Horkheimer de los años treinta se ordena frente a la desilusión de las esperanzas contenidas en una revolución posible. En la teoría de Adorno, sin embargo, no es éste el punto central sino el terror frente a la agudización de la catástrofe del proceso civilizatorio. Adorno percibe la modernidad fundamentalmente como proceso de dominio unitario. La transformación de la revolución soviética en un sistema burocrático estatal, el establecimiento del terrorismo de los aparatos de poder en Europa central y el crecimiento incontenible del capitalismo norteamericano, no son para Adorno sino formas de desarrollo diferenciadas de un mismo proceso de dominio totalitario. Puede decirse que como en ninguno de los integrantes del Círculo de Frankfurt, la filosofía de la historia de Adorno está motivada por el conjunto de estas convergencias históricas¹.

1. La influencia del contexto histórico en el desarrollo de la Teoría Crítica es tratado por Dubiel. Op. cit. particularmente en la primera parte de su libro: "La integración del proletariado y el aislamiento de la Inteligencia. Proceso de formación teórico y experiencia política del Círculo de Frankfurt (1930-1945)". pp.

El pensamiento de Adorno se mueve en realidad, desde un principio en ámbitos filosóficos diferentes de los de Horkheimer. En los años treinta, Adorno está interesado en problemas teóricos de alguna forma diversos a los planteados en el programa de una teoría interdisciplinaria de la sociedad. El programa del Instituto para la Investigación Social, así como la investigación práctica de la crisis del capitalismo son problemáticas frente a las cuales Adorno se mantiene en cierto sentido distante. Adorno trabaja en la línea de una teoría de la cultura de masas; desarrolla sus ensayos sobre sociología de la música y se plantea la tarea de descifrar la función de integración social del carácter mercantil de los productos de arte estandarizados. La crítica de Adorno al consumo de la obra de arte como disfrute de mercancías se realiza bajo la influencia directa del carácter fetiche mercantil del análisis de Marx y el pensamiento metodológico-hermenéutico de Walter Benjamin.² Son estos los ejes teóricos de su discurso cuando decide iniciar la redacción, junto con Horkheimer, de los fragmentos filosóficos de Dialektik der Aufklärung, obra dedicada a Friedrich Pollock en su 50. Aniversario.

15-133.

2. Susan Buck-Morss., Op.cit. trabaja con detalle la influencia de Benjamin en la metodología de los primeros escritos de Adorno.

2. El significado y contenido histórico-filosofico de Dialéctica del Iluminismo: desarrollo de una teoría de la modernidad.

Dialéctica del Iluminismo, libro en el que Horkheimer y Adorno en colaboración con Leo Löwenthal, trabajaban desde principios de los años cuarenta, se publica finalmente en Amsterdam en 1947. Este trabajo, en un inicio intitulado Fragmentos Filosóficos, marca el nivel más alto de desarrollo de la teoría crítica como, en cierto sentido, su término. El nivel de desarrollo más alto en la medida en que tesis anteriormente planteadas, devienen más diafanos; su fin, en tanto que el núcleo filosófico de la teoría es de tal forma revalorado que se coloca en el lugar del tipo de trabajo científico social que el grupo de Frankfurt pretendía desarrollar. A lo largo de esta obra, Horkheimer y Adorno subrayan dos cuestiones:

- a) la transformación de la teoría crítica en una filosofía de la historia y
- b) la interpretación de la historia como dominio social sobre la naturaleza.

En relación con las tesis expuestas en "Teoría tradicional y teoría crítica", las reflexiones planteadas en Dialéctica del Iluminismo no concuerdan de forma orgánica. En el primer texto se expresa una confianza teórica en el carácter crítico de la razón al dominio social sobre la naturaleza; en el segundo, se expone más bien un diagnóstico pesimista de las relaciones de vida en el

Estado capitalista post-liberal. Dialéctica del Iluminismo es la exposición en negativo de la transformación de las condiciones de socialización individuales que trae consigo el desarrollo del capitalismo de economía planificada: la pérdida del productor ya no sólo de su capacidad de decisión sino asimismo de la protección moral de su identidad y la formación de un yo estable. El proceso de concentración económica no sólo influye en la configuración de la experiencia psíquico-social de la personalidad sino también en el establecimiento y afirmación de un sistema de Estado totalitario. Estas ideas globales de la Teoría Crítica sobre el sistema de dominio absoluto se afirman ahora sobre la figura de una masa manipulable y en la experiencia, en los años cuarenta, de una sociedad que ovacionó a los líderes del fascismo, que aplaudió a los dirigentes stalinistas en la URSS y que se complace con la cultura de masas americana.

Dialéctica del Iluminismo sienta por lo tanto también las bases de una ruptura, si bien huidiza y cauta, con la tradición teórica del materialismo histórico.

Horkheimer y Adorno desarrollan la tesis, a través de un sin número de variaciones, de que el desarrollo de la ciencia y de la técnica traído por el proceso de la Ilustración, no representa una puerta hacia el futuro sino hacia el ocaso de la historia humana, su auto-destrucción. El impulso de este proceso es inherente a la estructura racional básica de la civilización occidental que desemboca en el siglo XX en barbarie social

organizada. Los autores en esta obra no alimentan ninguna expectativa respecto a una posible perfectibilidad humana y se niegan a secundar el optimismo feliz de un porvenir industrial cada vez mas tecnificado. Historicamente entienden el fascismo no sólo como testimonio de la perversidad alemana sino como muestra real del caracter brutal y oculto de la civilizaci6n. A partir del ordenamiento asistemático de un conjunto de ensayos, Horkheimer y Adorno presentan en esta obra una interpretaci6n definitiva de la civilizaci6n occidental como proceso de decadencia. El material de investigaci6n esta constituido no por datos hist6ricos sino por obras filosoficas tanto como literarias, por La Odisea de Homero, los relatos de Sade y ensayos de Kant y Nietzsche.

La historia del auto-aniquilamiento general de la especie se explica a través de un proceso en el que el desarrollo de la historia humana, que comunmente se concibe como "progreso natural", en realidad reprime en el hombre la conciencia de su propia naturalidad. Pero la época moderna, el ultimo estadio de la catástrofe de la historia, es tambien la manifestaci6n de una naturaleza que toma venganza de la coacci6n brutal practicada sobre ella en nombre de una pretendida humanidad; esta rebeli6n de la naturaleza culmina con el fascismo. De manera semejante a como para Marx el capitalismo fue la clave para el análisis de las formas de producci6n precapitalistas, para Adorno y Horkheimer el fascismo explica la historia moderna en su conexi6n con toda posibilidad de existencia futura.

3. Dialéctica del Iluminismo como "crítica del dominio" sobre la naturaleza.

El núcleo problemático de las relaciones entre hombre y naturaleza expuesto en Dialéctica del Iluminismo cobra hoy un significado relevante en relación a la crisis ecológico-social fuertemente denunciada en Alemania. En referencia a esta crisis el concepto de modernidad de Adorno y Horkheimer que se presenta, de una parte, como catástrofe de las condiciones naturales externas de la existencia humana y, de otra, como represión aguda de una naturaleza interna cuyo resultado último es la conformación de un carácter enfermizo e irracional, a fin de cuentas, latente siempre en el sujeto civilizado.

El objeto de la teoría crítica no es ya el estudio de formaciones sociales históricas, en particular la capitalista, sino el proceso general de enfrentamiento de la especie humana con la naturaleza. Se concibe a la naturaleza no ya como mundo de los fenómenos que amenaza a la especie humana sino como "alter ego" de los hombres, que han ido alejándose cada vez más de ella a través de una aplicación de la técnica desentrenada y sin escrúpulos.

El pensamiento de Frankfurt resalta con esto la importancia del análisis de la crisis de las relaciones entre hombre y naturaleza entendida esta no solo como medio ambiente natural. El hombre pretende desprenderse de sus nexos naturales y es por ello que la civilización industrial significa para él un acto de auto-afirmación que, sin embargo, es al mismo tiempo represión

brutal y violenta de la identidad natural organica que lo constituye. Dialéctica del Iluminismo, en ese sentido, plantea tambien una critica radical al programa de la tradicion politica burguesa y socialista de tratar de emancipar a la especie humana a traves de su predominio sobre la naturaleza. A partir de una perspectiva psicoanalitica, la marcha de la historia se concibe como eterno retorno de la represión.

a. Sobre el concepto de "mimesis" y su refuncionalizacion instrumental.

El análisis de Dialéctica de la Ilustracion se inicia con el acto original de la auto-conservación humana; se observa que para su sobrevivencia el hombre necesita apropiarse del control de una naturaleza que percibe como amenaza. El hombre se eleva sobre las condiciones naturales de existencia a traves de un proceso singular; en un principio, en situaciones de riesgo inminente de sus formas de vida, la única via que se le presenta para anuyentar el peligro es asemejarse físicamente a él. Es en este sentido que la Teoria Critica elabora un concepto de "mimesis" a partir del cual intenta explicar el proceso de dominio sobre la naturaleza como proceso de sustitución progresiva de formas de relación mimeticas.

La especie humana se constituye en la medida en que logra transgredir los limites que le impone la vida natural-animal hasta llegar a prescindir artificialmente de ellos. La humanidad desarrolla formas de relacion en las que en lugar de imitar a la

naturaleza y aprender de ella, la transforma hasta poder dominarla:

"La civilización, en lugar de la adhesión orgánica al otro del mimetismo propiamente dicho, introdujo primero -en la fase mágica- el uso regulado de la mimesis y luego en la fase histórica la praxis racional, el trabajo".¹

A través del arte supersticioso de "obrar maravillas" se desarrolla una forma colectiva de escenificar la mimesis. El grupo social se asimila artísticamente a su medio ambiente natural con el fin de mitigar procesos incontrolables en la práctica. Por una vía mágica se intenta hacer más suaves los efectos amenazantes de la naturaleza, si bien de forma ficticia, e influir sobre su desarrollo, claro que imaginariamente.

Pero el proceso de manipulación de la naturaleza opera de manera diferente. En lugar de la protección pasiva contra los peligros de la naturaleza hay un control activo. El hombre utiliza la experiencia acumulada y repetitiva sobre los procesos naturales para hacer de la naturaleza el medio de conquista, ya no solo de sus simples expresiones amenazantes sino para extraer también resultados de su actividad instrumental:

"El trabajo individual de todo individuo es, en la economía burguesa, mediatizado gracias al principio del Si; debe restituir a los unos el capital acrecentado, a los otros la fuerza para el trabajo. Pero en cuanto más se realiza el proceso de la autoconservación a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la auto-alienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias

¹. Horkheimer y Adorno., Dialéctica del Iluminismo. pag. 213

del aparato técnico".²

Los argumentos antropológicos de Adorno y Horkheimer en Dialectica del Iluminismo se basan en la filosofía antropológica de Arnold Gehelen³. Sin embargo, no se desarrolla una articulación rigurosa de sus contenidos sino que más bien se presenta un ordenamiento de los materiales que permite mostrar el proceso civilizatorio como historia de la represión y de la violencia. En la fase histórica actual la mimesis sin control está prohibida. Es en el camino hacia el progreso técnico, que en el curso de milenios, "los dominadores" han prohibido a las masas sometidas su recaída en formas miméticas de vida. El Yo se forja a través del endurecimiento; "con su formación se cumple el paso del reflejo mimético a la reflexión controlada"⁴. El hombre se apropia ahora categorialmente de su entorno a fin de dominar el caos natural.

"En el lugar de la adecuación física a la naturaleza se coloca el 'reconocimiento por medio del concepto', la asunción de lo diverso mediante lo idéntico. Pero la constelación dentro de la cual se instaura la identidad ... es siempre la del terror. La sociedad se prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción estable y organizada, que, al reproducirse en los individuos como auto-conservación coherente repercute en la naturaleza como dominio social sobre ella. La ciencia es repetición ... conservada en estereotipos. La fórmula matemática - al igual que el rito mágico - es una regresión empleada de forma consciente: es la forma más

². Id. pag. 45

³. Esta afirmación es desarrollada por Axel Honneth en Kritik der Macht. Reflexionsstudien einer kritischen Gesellschaftstheorie. Suhrkamp, 1989, Frankfurt. pp.51-52

⁴. Ib. pag. 214

sublimada del mimetismo. La técnica cumple la adaptación a lo muerto con el fin de la auto-conservación ya no, como la magia, mediante la imitación natural de la naturaleza externa, sino con la automatización de los procesos espirituales; con la transformación de estos en ciegos decursos. Con su triunfo, las manifestaciones humanas se tornan a la vez controlables y forzadas. De la adecuación a la naturaleza no queda más que la esclerosis hacia ella"⁵.

En el proceso de transformación de la naturaleza a través de la ciencia y la técnica el hombre se identifica categorialmente con su objeto tan consecuentemente, que la reproducción social moderna aparece como tendencia cada vez más perfeccionada de la sociedad hacia la muerte: "la vida paga el precio de la supervivencia asimilandose a lo que esta muerto"⁶. Es en este sentido que la apropiación social de la naturaleza basada en la ciencia y la técnica puede interpretarse como "mimesis organizada de segundo grado"⁷.

La cuestión sera no ya identificarse con la naturaleza viva sino con un concepto de naturaleza "cosificada" que se asienta sobre la opresión externa del medio ambiente y la represión disciplinada de los impulsos subjetivos.

"Los hombres engeguercidos por la civilización, experimentan sus propios rasgos miméticos fulminados por el tabú solo en determinados gestos y comportamientos de los demás y que se destacan como restos aislados y vergonzosos en el ambiente racionalizado. Lo que repugnan como extraño es en definitiva demasiado familiar. Es la gesticulación contagiosa de la inmediatez reprimida y sofocada por la

⁵. Id.

⁶. Id. pag. 213

⁷. Honneth, Axel., Op. cit. pag. 52

civilización: tocar, acercarse, el esfuerzo para calmar y convencer"⁶.

Horkheimer y Adorno diferencian entre "verdadera mimesis" y "falsa proyección". "Si la mimesis se asimila al ambiente, la falsa proyección asimila el ambiente a sí. Si para aquella lo externo es el modelo al que lo interno se adhiere y se adecua, hasta que lo extraño se convierte en familiar, ésta traspone a lo externo lo interno listo para estallar y configura incluso lo que es más familiar como enemigo"⁷. La sociedad paga el precio de la racionalidad reducida a lo cognitivo-instrumental, al costo de enfermedades mentales como la neurosis, la adicción, las perturbaciones psicósomáticas, problemas de motivación, actitudes contraculturales. El fascismo mismo es resultado de un cambio de funciones de la naturaleza interna. La revuelta del hombre natural propicia más la formalización de la razón y sirve más para ordenar a la naturaleza que para liberarla. Desde esta perspectiva, como afirma Habermas, puede describirse al fascismo "como síntesis satánica de razón y naturaleza"⁸.

El capitalismo, en otras palabras, no elimina la mimesis sino que la refuncionaliza. En realidad, "el significado de los emblemas fascistas, de la disciplina ritual, de los uniformes y de todo el aparato pretendidamente irracional, es el de tornar al

⁶. Ib. 215

⁷. Id. pp. 220-221

⁸. Jürgen Habermas., Teoría de la Acción Comunicativa, tomo 1, pag. 471

comportamiento mimético"¹¹. El deseo inconsciente de volver a la praxis sacrificial mimética celebra su resurrección en la conciencia moderna, cuando cada horror de la prehistoria liquidado por la civilización es rehabilitado como interés racional. Es esa mimesis la que delata, dentro de las nuevas relaciones de producción, el "antiguo miedo", afirman Adorno y Horkheimer, que ha tenido que ser olvidado para dominar a la naturaleza¹².

b. Elementos para una Teoría del Dominio.

En Historia y Conciencia de Clase, Lukacs desarrolla una teoría de la cosificación fundada en el trabajo asalariado como fuerza de trabajo mercantil en la sociedad capitalista. Adorno y Horkheimer desligan este concepto de la economía capitalista y lo someten a una generalización que incluye toda la historia de la especie humana.

Esta interpretación sobre el carácter enfermizo de las relaciones actuales entre hombre y naturaleza estará asentada en una teoría del dominio sobre las cosas y sobre los hombres.

En Dialéctica de la Ilustración el proyecto de dominación de la naturaleza se presenta como proceso de desarrollo de las fuerzas productivas a través del perfeccionamiento moderno de las ciencias y la técnica. Transformación de la naturaleza significa subsunción cognitiva de los procesos naturales desde la

¹¹. Ib. pag. 218

¹². Ib. pag 220

perspectiva de su control.

En los años treinta, el modelo de una ciencia natural ideal acorde a la física newtoniana es el eje en torno al cual la Teoría Crítica orienta su filosofía¹³. Parte de una figura de las ciencias naturales que intenta objetivar de forma pura a la naturaleza, independientemente del científico y controlada externamente. Pero esta praxis ordenadora humana, según Horkheimer y Adorno, se paga con la neutralización de las experiencias sensitivas y el acentuamiento del dominio social:

"Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan. El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cual es la medida en que puede manipular a éstos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el en-sí de estas se convierte en para-el. En la transformación de la esencia de las cosas se revela cada vez más como la misma: como fundamento de dominio".¹⁴

El Yo del sujeto de la ciencia instrumental está coactivamente orientado a la conservación del dominio. Su identidad se constituye sobre la delimitación permanente de sus percepciones sensitivas. Si se interviene instrumentalmente sobre la naturaleza ya no se puede reaccionar frente a ella de forma abierta y flexible sino con tensiones.

¹³. Naturalmente se desconoce los recientes procesos de auto-reflexión de la ciencia en el marco de la teoría analítica y las posiciones del llamado post-empirismo. (Lakatos, Kuhn, Feyerabend)

¹⁴. Horkheimer y Adorno., Op. cit. pag. 22

Adorno presenta el mismo tipo de reflexión en Sobre la Metafísica de la Teoría del Conocimiento. A la vez que afirma la idea del dominio social sobre la naturaleza introduce la rigidización de la identidad individual a partir de la función práctica del fundamento lógico de una teoría del conocimiento pragmática. "El principio de la contradicción es una especie de tabú decretado sobre lo difuso. Su absoluta autoridad, sobre la que Husserl insiste, deriva justamente de la tabuización, es decir, de la represión de las contratendencias preponderantes. En cuanto "ley del pensamiento tiene por contenido una prohibición: no pienes distraídamente, no te dejes desviar por la naturaleza inarticulada, sino manten firme como una posesión la unidad de lo que quieres decir. En virtud de la lógica, el sujeto escapa al peligro de sucumbir a lo amorfo, a lo inestable, a lo multivoco..."¹⁸

El origen del dominio, según la teoría crítica, se basa en la lógica identificatoria de la razón instrumental o, en otros términos, en la subsunción de lo particular a lo general. El punto de partida del ordenamiento humano sobre la naturaleza, desde una perspectiva psíquica interna, lleva a los autores de Dialéctica del Iluminismo al esbozo de una teoría del Yo a partir de la cual, los sujetos aprenden a controlar sus instintos y pulsiones.

¹⁸. Theodor W. Adorno., Sobre la Metafísica de la Teoría del Conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas. Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela, 1970 pag. 104

Así como la forma de vida socio-cultural fue interpretada como enfrentamiento práctico entre un grupo social general y la naturaleza, el surgimiento de la capacidad de identidad humana es pensada como proceso de formación aislado de un sujeto en medio de su realidad natural. El Yo individual surge como resultado intrapsíquico de un proceso a través del cual el sujeto aprende a diferenciar entre sus necesidades de sobrevivencia y sus capacidades sensitivas internas.

El hombre que actúa de acuerdo a una racionalidad de acuerdo a fines, en otras palabras, no es solo un sujeto de conocimiento sino también un sujeto pulsional. Para alcanzar su objetivo tendrá que pagar el precio de la paralización sensitiva de sus potenciales instintivos orgánicos pero, ello no basta. El trabajo social implica además de la unilateralidad rígida de la percepción de los sentidos, la canalización de los instintos amorfos. Este destino de los instintos del Yo conforma el contenido de una dinámica instintiva del proceso civilizatorio hacia la auto-aniquilación. La relación entre dominio y trabajo se ilustra con el decimosegundo canto de La Odisea: quien quiera perdurar y subsistir en el mar no debe prestar oídos al llamado irrevocable de las sirenas sino sólo en la medida en que no este en condiciones de escuchar. La otra posibilidad es la que elige Odiseo, que hace trabajar a los demás para sí: El oye pero impotente, atado al mástil de la nave; y cuanto más fuerte

resulta la tentación mas fuerte se hace atar..."¹⁶ Lo que Odiseo pudo haber escuchado no tendrá consecuencias para él. A fin de cuentas, afirman Horkheimer y Adorno es esto lo que la sociedad ha procurado siempre: "Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar siempre hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados"¹⁷.

A principios de los años cuarenta, Horkheimer y Adorno están completamente convencidos de que la subsunción del proceso natural bajo un esquema de ordenación instrumentalista es el punto de partida de un proceso que acaba en la aniquilación de la especie. En la medida en la que la objetivización instrumental de la naturaleza implica también un proceso de auto-objetivación del hombre, de constitución histórica de su identidad en el dominio, el sujeto no solo acrecienta de forma sistemática el control sobre la naturaleza externa sino que niega en sí mismo su naturaleza interna.

De ahí que el proceso de desarrollo del dominio sobre la naturaleza presente una consecuencia de contenido doble. La delimitación coactiva de la autoconservación social implica a la vez un proceso de decadencia y de autodestrucción, el sometimiento a un tratamiento progresivo de enajenación de la propia naturaleza del hombre. La consecuencia salta a la vista: con la negación de la naturaleza en el hombre se torna oscuro e

¹⁶. Ib. pag. 50

¹⁷. Id.

impenetrable no solo el reino del dominio exterior sobre la naturaleza sino tambien el de la vida misma.

Desde el momento en que el hombre suspende la consciencia de si mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida pierden su valor. Lo interesante del planteamiento de Horkheimer y Adorno es que esta sustitucion de los fines por los medios, "que en el capitalismo asume rasgos de abierta locura", puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad. La dominacion de la naturaleza interna y externa ha sido pues, desde siempre, el motor de una "auto-afirmacion salvaje."¹⁰

El análisis antropologico sobre el dominio en Dialéctica de la Ilustracion se complementa con una teoria de la division del trabajo social esbozada aqui de forma mas bien singular. La division del trabajo no aparece como forma derivada de la intensificación de la transformacion de la naturaleza, ni como apropiación de la plusvalia social por unos cuantos, sino como resultado de un acto contingente de despojo de los privilegios colectivos ya al inicio del proceso civilizatorio.

El grado de monopolización de las prerrogativas sociales de parte de los grupos privilegiados da lugar a una division de las actividades instrumentales y capacidades de control. La categoria de privilegio explica el acto violento de la reparticion desigual del trabajo entre los integrantes de la sociedad. La division

¹⁰. Id. pag. 73

entre trabajo espiritual y corporal, entre el disfrute del arte y la auto-conservacion del cuerpo aparecen como formas de actividad derivadas de un acto original de desposesion violenta: "Pero si el salvaje ...a pesar de todas las sumisiones, tomaba aún parte en el encantamineto que delimitaba a éstas, y se distraza de bestia salvaje para sorprender a la bestia, en epocas sucesivas el comercio ...y la sumisión se hallan repartidos entre clases diferentes de la humanidad".¹⁴

La conformacion de una clase social privilegiada necesariamente trae consigo el surgimiento de una clase social explotada que tiene que cargar con todo el trabajo corporal y coercitivo. El desarrollo de esta actividad significa por lo tanto la monotonía y la disciplina necesarias para el dominio racional de la naturaleza y, al mismo tiempo, el acostumbramiento de la clase subyugada misma a esa perspectiva instrumental. Esta reflexion permite a Adorno y Horkheimer afirmar que, en realidad, el dominio social de la clase privilegiada sobre la clase trabajadora no es sino una forma de prolongacion social interna del dominio humano sobre la naturaleza externa. El vinculo entre ambos conceptos, como puede notarse, es un intento de hacer coincidir el concepto de dominio social con el concepto de dominio de la naturaleza.

El trabajo corporal de los grupos sociales subyugados trata de ser explicado como naturaleza explotada. Pero hablar de clase

¹⁴. Id. pag. 35

explotada como naturaleza, es decir, como resistencia perdedora en el proceso de ordenamiento técnico da lugar a otra especulación. El trabajador como producto obligado del dominio social sufre también permanentemente un empobrecimiento cultural y una pérdida de sensibilidad respecto a su propia naturaleza.

Como consecuencia lógica de la sociedad industrial aparece un trabajador sumiso, pobre de experiencia e impotente frente a la destrucción humana.

Frente a la experiencia reciente del fascismo, Adorno y Horkheimer afirman aún con más fuerza la explicación del proceso civilizatorio como ordenamiento instrumental de los hombres sobre la naturaleza externa y sobre su funcionamiento psíquico interno.

En la práctica del dominio social, vuelve a descubrirse el dominio del sujeto social privilegiado sobre la naturaleza humana. La organización de la violencia instrumental sobre la naturaleza externa y sobre las clases explotadas impulsa la generación de aparatos técnicos y organizaciones sociales capaces de crear también artificialmente otros procesos de control. La obediencia de los grupos subyugados se asegura ahora no solo por medios físicos sino también psíquicos; en el primer caso se trata de la aplicación del poder del propietario, en el segundo toman lugar los medios de manipulación de la cultura.

En su conjunto, la modernidad es entendida como aseguramiento de las condiciones para la reproducción de una naturaleza dominada que avanza hacia su auto-aniquilación.

c. Sobre la crítica de la "industria cultural"

Los sistemas culturales modernos aparecen como instrumento y vehículo de una integración social coercitiva. La naturaleza dominada se reproduce, incluso en el ámbito de la filosofía occidental, considerada como el espacio de protección del espíritu; se reproduce no sólo en la ciencia y en la filosofía actuales sino también en las formas históricas antiguas del mundo cultural, en la magia, en la mitología, en la teología. Las formas establecidas de propaganda fascista y la comunicación de masas de la industria cultural son configuraciones contemporáneas del dominio de la cultura moderna. En la crítica de la cultura industrial, que constituye un momento central de Dialéctica de la Ilustración, se desarrolla la tesis de que la conciencia de todos los integrantes de la sociedad está tan prefigurada por una comunicación de masas uniforme que no queda espacio alguno para la iniciativa individual autónoma.

Cada acto individual de orientación del mundo viene a ser tan sólo lo que las agencias políticas han previamente determinado.

La conciencia individual está tan prefigurada por una experiencia de dominio previa que su única posibilidad es la reproducción del sistema en el que está inmerso. Al igual que en la teoría de Luhmann, el individuo aparece como "entorno" de una sociedad que se ha vuelto un "sistema" opaco, externo "abstraído

y autonomizado".²⁰

d. Conclusiones.

Dialectica de la Ilustración subraya como formas de dominio social, sobre todo, a la coacción física inmediata y a la subyugación psíquica indirecta. Lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica de la razón instrumental y la convierte en una categoría del proceso histórico universal de civilización. El origen de la razón instrumental se localiza no en el mundo capitalista moderno sino en los comienzos mismos de la hominización. Afirmación que constituye el contenido radical de su análisis y que conducirá a la auto-supresión del pensamiento filosófico fundado en una relación necesaria entre subjetividad y auto-conservación.

Esta analogía entre dominio natural y social impide a la Teoría Crítica colocar su atención en otros de los medios o formas de coerción del dominio de la sociedad. No le permite aproximarse al conocimiento de la cultura como relación interpersonal entre sujeto y sujeto, ni a las capacidades de interpretación que se constituyen en el sistema social de los grupos subyugados, que aparecen aquí como víctimas inintencionales y pasivas de las técnicas de dominio.

Desde esta perspectiva teórica, lógicamente resulta imposible imaginar un intento de resistencia o de oposición cultural. La interpretación de la historia de la civilización

²⁰. Jürgen Habermas., *Op cit.* pag. 459

como proceso espiral de dominio sobre la naturaleza - de dominio de una clase social y de autodomio o represion de la naturaleza interna subjetiva - conduce a eliminar tendencialmente todo espacio para el desarrollo del autonomia del sujeto. De ahí una perspectiva categorial desesperanzada que contrasta con la perspectiva teorico-materialista del vieja Escuela de Frankfurt.

Con ello, sin embargo, Adorno y Horkheimer no hacen sino mostrarse teóricamente insensibles al análisis de la esfera de la accion social real. Este es el sentido de la crítica de Habermas a "la crítica radical de la razón" de Adorno y Horkheimer que pone en riesgo el concepto de razon misma. Ciertamente la teoria crítica, en la mediada en que niega sus relaciones con la práctica, adopta los rasgos de una contemplacion de tipo mas bien tradicional y prácticamente conservador. No obstante, antes de dar este paso, pareciera abrir una salida a la modernidad al delegar en el arte la competencia de un tipo diferente de razon.

Esta nueva tesis de la Teoria Critica será expuesta sobre todo por Adorno tendiente, sin embargo, a explicar los fenomenos sociales modernos desvinculados cada vez mas del análisis específico de la dimension social.

III. ADORNO Y LA MODERNIDAD: UNA RENUNCIA A LA ESPECIFICIDAD DE LO SOCIAL EN EL DISCURSO TEORICO

Hemos visto que para los autores de una dialectica de la Ilustración, el proceso de auto-destrucción de la especie no termina con el fascismo. A partir de un análisis histórico-filosófico del desarrollo social como dominio de la naturaleza, el fascismo representa más bien una fase del proceso incontenible hacia la ruina del proceso civilizatorio. La crítica del dominio de la naturaleza, limitada en principio a una explicación genealógica del totalitarismo deviene, sin embargo, la clave de una teoría que se propone ahora la formulación de un diagnóstico crítico de la modernidad en una nueva fase de su reconstitución histórica.

La Teoría Crítica utiliza los mismos medios teórico-sociales de una filosofía de la historia, que necesariamente escapan a toda certeza histórico específica, para dar cuenta del desarrollo de una Alemania capitalista restaurada. Provista de los medios conceptuales de análisis de una teoría del Estado totalitario pretende explicar las nuevas circunstancias del Estado social democrático de un capitalismo altamente desarrollado. Esta aplicación de su teoría del fascismo a las circunstancias de un capitalismo posterior a la Guerra, que ya no funciona a la manera de su estado anterior, determina su transformación cada vez más acentuada en una filosofía de la historia. El análisis social interdisciplinario, que en los años treinta concebía a la

filosofía al lado de otras ciencias, se plantea ahora como teoría crítica aporética y vacilante entre una filosofía negativa y una estética filosófica.

Será Adorno quien asumirá en sus escritos posteriores a la Guerra, en toda su radicalidad, la tarea de una auto-crítica del pensamiento conceptual.

1. Naturaleza dominada y Filosofía. Aporías de la Teoría Crítica.

Con la crítica del dominio de la naturaleza expuesta en Dialéctica del Iluminismo, Horkheimer y Adorno no sólo introducen un nuevo elemento de reflexión de la teoría crítica sino al mismo tiempo una superación de su status teórico y de su constitución científica. Las intenciones que inicialmente orientan la actividad científica del Círculo de Frankfurt son abandonadas por una concepción histórico-filosófica de la realidad que necesariamente conduce hacia su revisión metodológica. Esta vuelta hacia la filosofía está motivada, según Jürgen Habermas por la convicción de que la "gran" filosofía que tiene en Hegel su culminación no puede desarrollar ni fundar por sus propias fuerzas la idea de la razón, es decir, la idea de una reconciliación universal de espíritu y naturaleza. Y, justamente, por no haberse presentado el momento de realización de la "gran" filosofía, esta sigue siendo el único lugar que queda aún para rememorar la promesa de una situación social verdaderamente humana. La Dialéctica Negativa de Adorno se abre con la frase:

"La filosofía que en otro tiempo pareció superada, se mantiene viva porque se dejó pasar el instante de su realización".

El giro filosófico hacia la crítica radical de la razón en lugar del programa original de investigación interdisciplinario se fundamenta de forma sistemática a partir de la captación del sentido de la ciencia moderna. En Dialéctica del Iluminismo, la ciencia - tanto la ciencia natural como las ciencias sociales y del espíritu - participa del círculo civilizatorio del dominio de la naturaleza y de la cosificación social. Esta afirmación que asocia toda orientación conceptual a "instrumento de dominio técnico" tiene por lo menos dos implicaciones. Por un lado, ningún proceso de objetivación científica tiene posibilidades liberadoras; por el otro, Horkheimer y sobre todo Adorno tienen que desvincular sus reflexiones de toda forma de conocimiento científico.

Dialéctica del Iluminismo conduce a la ruptura entre la teoría crítica y las disciplinas especializadas con las que hasta ese momento guardaba relación una investigación empírica de inspiración filosófica. Desvincula a la teoría crítica de las delimitaciones de las ciencias sociales empíricas y la aísla en el ámbito exclusivo de la filosofía. A la vez que se realiza este acto se desconfiaba, no obstante, del pensamiento conceptual dentro del proceso de racionalidad histórica.

2. Theodor W. Adorno., Negative Dialektik Suhrkamp Verl. Frankfurt 1975. (En español, Dialéctica Negativa, Taurus, Madrid, 1975

En este sentido, según Burkhardt Lindner, Adorno y Horkheimer anticipan en Dialectica del Iluminismo un "retroceso negativo" de la teoría crítica hacia una filosofía de carácter paradójico. Pues se presenta a la filosofía como forma de resistencia o resolución de libertad pero no se fia más de su compenetración crítica.

Por un lado se comparte con la filosofía incluso el concepto de verdad, que Horkheimer define en una ocasión como concordancia de lenguaje y realidad:

"La filosofía es el esfuerzo consciente por dar al conjunto de nuestros conocimientos e intelecciones una estructura lingüística en que las cosas sean nombradas por su verdadero nombre". .

Pero, por otro, se esboza lo que luego Marcuse desarrolla de forma más clara. Los sistemas de la razón objetiva se reducen a ideología. De forma que, tanto la filosofía como la ciencias aparecen condenadas sin remedio a una cosificación de la conciencia, en el proceso universal sin límites de la razón universal.

En su crítica a Hegel, Lukács señalaba que el verdadero fin de la investigación es observar en qué categorías se diferencia

3. Ver Burkhardt Lindner, "Il faut être absolument moderne". Adornos Ästhetik: ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität" en B. Lindner y W.M. Lüdke (comp.), Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos, Frankfurt, 1980.

4. Horkheimer según cita de Jürgen Habermas en Op. cit. Tomo I pag. 488.

la "forma lógica" cuando se trata de captar con exactitud categorial un determinado contenido teórico. Contra el supuesto de Lukács, que sigue siendo de inspiración hegeliana, acerca de una lógica según la cual el proceso de cosificación de la conciencia tiene que conducir por fuerza a su propia auto-supresión también en el pensamiento intelectual, Adorno y Horkheimer intentan mostrar las evidencias que contradicen ese pronóstico.³ Lukács supone que este es un problema intelectual que puede resolverse por la vía de la mediación dialéctica de contenido y forma. Pero Dialéctica del Iluminismo muestra que la razón objetiva no puede reconstituirse ni siquiera en conceptos dialécticos. Pues todo pensamiento conceptual incluido el dialéctico procede identificando. Justamente,

"La utopía del conocimiento sería exponer lo sin concepto en conceptos sin asimilarlo a éstos". . .

La dificultad de esta filosofía o su núcleo problemático radica pues en aclarar como es posible alcanzar expresiones ciertas sobre la realidad, con la ayuda de conocimientos conceptuales, si cada acto de conocimiento conceptual filosófico lleva el signo del dominio violento sobre la naturaleza, en otros términos, ¿cómo superar la idea de una racionalidad instrumental del pensamiento sin tener que reproducir la pretensión de dominio del conocimiento occidental?

3. Jürgen Habermas en Op. cit. pag. 474

4. Ib. pag. 21

2. Instancia de Apelacion

Un primer paso en la resolución de este conflicto se plantea en el esbozo "De una Teoría del Delincuente". Adorno y Horkheimer descubren aquí los caracteres de una posición frente a las cosas no permeda por una pretension de dominio sino por la facultad de abandono incondicional del sujeto. Esta comparacion aunque forzada, en la medida en que afirma una figura romántica del delincuente, proporciona sin embargo una respuesta en torno a la cuestión de cómo captar perspectivas sustanciales que no caigan bajo el veredicto de una critica del pensamiento conceptual. La fuerza del delincuente para separarse como individuo del medio ambiente y de entrar al mismo tiempo en relacion con el, para conservarse y afirmarse, cuando eran tratados como enfermos en las prisiones del siglo pasado "... representaba una tendencia profundamente innata a lo viviente..." 7. Freud ha llamado a esta

"...tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la tendencia a dejarse abandonar, a recaer en la naturaleza...instinto de muerte, Callois le mimétisme. Una morbosidad similar (el abandono) invade todo lo que se opone al progreso rectilíneo, desde el delito ... hasta la obra de arte mas sublime. La entrega a las cosas, sin la cual no existe arte, no se halla tan lejos de la violencia contraída por el delincuente...".

La "facultad incondicional de entrega", cualidad compartida entre delincuente y artista, aparece aquí como posibilidad de porvenir: la practica de un tipo de relación mimética con la

7.Horkheimer y Adorno, Op. cit. pp. 268-269

naturaleza por medio de la cual el sujeto se aproxima desinteresadamente a las cosas. En el pensamiento de Adorno y Horkheimer la "obra de arte suolime" aparece entonces como el unico medio a través del cual es posible alcanzar un conocimiento de la realidad no ligado al falso cautivo de la razon.

Esta idea, sin embargo, de que Dialéctica del Iluminismo presenta una salida a sus paradojas a través del arte es contrargumentada por Habermas. Pues desde su perspectiva, este planteamiento seria más que una solución del problema un cambio radical del plano de la argumentación.

La Teoría Crítica, de acuerdo a Habermas, no nace más que oscilar entre el agotamiento de la filosofía para generar conocimientos críticos, lo que sólo es posible en términos de su lenguaje, y la sustitución de esta capacidad por la "obra de arte sublime". Esta dificultad de la Teoría Crítica, drásticamente visible a principios de los años cuarenta, lleva a la práctica de una dialéctica negativa que sin embargo a partir de sus propios supuestos histórico-filosóficos, no resulta discursivamente practicable. De forma que si bien es cierto que la respuesta de la Teoría Crítica no resuelve el núcleo problemático en torno a la ambivalencia de la filosofía, también lo es que la afirmación de Habermas quiere encontrar necesariamente en términos positivos una salida precisa al problema.

El sentido de los trabajos de Adorno pareciera más bien ser otro: señalar el "desdichado" momento que toda dialéctica pone en juego; o en otras palabras, el hecho de que hasta las más

delicadas cosas, abandonadas a su propio peso, tengan la tendencia a terminar en una brutalidad insospechada; la intención de descubrir, desentrañar y dilucidar esta tensión sin resolverla; advertirla si como condición esencial para seguir reflexionando: Where everthing is bad/it must be good/to know the worst.

3. Las aporias del pensamiento en Dialectica Negativa.

En Dialéctica Negativa, libro publicado en 1966, Adorno desarrolla en toda su radicalidad las paradojas del pensamiento expuesto en Dialektik der Aufklärung. Intenta a través de los medios del análisis filosófico demostrar su validez y su cuestionabilidad propia. Esta tarea sólo puede realizarse desde el trasfondo negativo de la reflexión filosófica sobre sí misma, es decir, desde el trasfondo negativo de una autocrítica del pensamiento conceptual. La reflexión crítico-filosófica aplica a sí misma su lenguaje a fin de descubrir el carácter de dominio de su propio pensamiento discursivo. Pues sólo esta perspectiva de trasfondo negativo de la auto-reflexión filosófica puede sostener la pretensión del conocimiento filosófico sin entrar en conflicto con sus propias premisas.

Esta solución, vagamente expresada en el supuesto trabajo conjunto de Adorno y Horkheimer, es llevada hasta su nivel más profundo en la teoría filosófica de Adorno posterior a 1947. La aplicación autocrítica de su propia estructura metodológica de

*.Cit. de F.H. Bradley con la que se abre la Segunda Parte de la Minima Moralia de Adorno.

pensamiento determina la radicalidad de sus escritos.

En los trabajos de Adorno que siguen a Dialéctica del Iluminismo se destacan dos problemas claves de su concepción sobre la modernidad. En primer lugar, la denuncia de la lógica identificatoria de la razón universal y la homogeneización de la cultura; en segundo, el fundamento de este proceder identificatorio como dominio de la razón instrumental. Pero frente al carácter "universal identificatorio" de la modernidad que es también heterogénea y diversa, Adorno no abandona la esperanza de la reconciliación. El problema que se plantea vuelve a ser, sin embargo, ¿cómo fundamentar la coincidencia entre realidad e idea sin recurrir a Hegel?, ¿cómo argumentar teóricamente la necesidad de la reconciliación sin recurrir a la teoría misma?. ¿Cómo conocer, si se desiste a la vez de toda pretensión teórica, o a qué elementos recurrir si se desautorizan los medios de la teoría?

4. Instancia de Apelación: el reconocimiento de lo "no-idéctico" (nicht-Identisch), la reconciliación.

El propósito de Adorno en Dialéctica Negativa, puede decirse, es huir del pensamiento reificante basado en la identificación y, en ese sentido, una tentativa de circunscribir lo que discursivamente sin embargo no puede decirse. Contra la lógica de Hegel, Adorno argumenta que

"El conocimiento se dirige a lo particular y no a lo general. Su verdadero objeto lo busca en la posible determinación de la diferencia de ese particular frente al universal al que critica

considerándolo, no obstante, imprescindible".¹⁰

Según Adorno, incluso en la lógica de la diferencia hegeliana, la reconciliación dialéctica de lo universal y lo particular es metafísica, porque lo particular no respeta lo "no-identico". La estructura de la consciencia cosificada persiste, por lo tanto, aún en la dialéctica que se diría llamada a superarla.

"Quien quiere dinamizar todo convirtiéndolo en pura actualidad tiende a la hostilidad contra lo otro, lo extraño, cuyo nombre no en vano resuena en la categoría de extrañamiento; en esa no-identidad que constituiría la liberación no solo de la consciencia, sino también de una humanidad reconciliada".¹¹

Adorno despoja a la filosofía no solo de su pretensión de totalidad sino también de llegar a aprehender dialécticamente lo no-identico. De ahí que su única salida sea ahora señalar que la instrumentalización de la sociedad y de sus miembros destruye "algo"; pero que no puede hacer explícito en que consiste esa destrucción. En su carácter de crítica teórica de la razón instrumental, el pensamiento de Adorno denuncia como mal lo que no puede explicar.

El autor, ciertamente, tiene un nombre para referirse a la integridad de aquello que se dice destruido por la razón instrumentalista: mimesis, término que asocia con "imitación". Comportamiento entre personas en el que una se "asimila" a la

¹⁰. Adorno según cita de Habermas, Op. cit. pag. 470

¹¹. Id.

otra, "identificación", "introyección afectiva".

Es esta facultad mimética la que escapa a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivo-instrumentales y es por esto que es posible considerarla como lo contrario de la razón.¹²

La anterior idea, que había sido inicialmente planteada en Dialectica del Iluminismo, se vincula con la concepción del Yo como resultado de la capacidad proyectiva del sujeto: El sujeto crea el mundo fuera de sí "...y constituye así - de paso - su Yo, en la medida en que aprende a dar unidad sintética no sólo a sus impresiones externas, sino también internas".¹³

La afirmación de una identidad autónoma se afirma sobre la capacidad de constitución de la identidad. Pero la conformación de la identidad sólo conduce a la configuración de un Yo idéntico a sí mismo libre de coacciones, a través de una comunicación igualitaria y no coercitiva entre la presión de los sentidos externos y la sensibilidad interna de los hombres.

"No ya en la certeza ileso del pensamiento, en la unidad preológica de percepción y objeto, sino en su antítesis refleja se anuncia la posibilidad de la conciliación. La distinción se produce en el sujeto que tiene el mundo externo en su propia conciencia y que sin embargo lo reconoce como distinto".¹⁴

El carácter utópico de esta cita, poco común en el conjunto

¹²-Id. tomo 1, pag. 497

¹³-Horkheimer y Adorno, Op. cit. pag. 223

¹⁴-ib.

de los argumentos de Dialectica del Iluminismo, abre la posibilidad de conformación de una identidad del Yo libre de coacciones a través de una relación libre de dominio entre espíritu humano y medio ambiente natural. El Yo autónomo aparece como el correlato de una naturaleza reconocida en su propia forma que obtiene un grado de libertad cada vez mayor en la medida en que deja fluir su sensibilidad frente a las impresiones de la naturaleza. Esta idea que no está separada de un concepto de la identidad estética del Yo, tampoco es independiente de la configuración de la identidad individual en relación al reconocimiento social a través de otro sujeto.

La mimesis aparece como impulso contrario a la razón y como función cognitiva a través de la cual se reconoce lo no-identico. No es posible fundamentar la reconciliación a través de la teoría - una teoría de la mimesis resulta según sus propios conceptos imposible - pero si es viable dejar que la mimesis alumbré la infracción que se ejerce sobre la naturaleza y la posibilidad de la reconciliación. Los impulsos miméticos de una naturaleza reprimida, o bien la rememoración del sacrificio, parecen ser la única vía a través de la cual la Ilustración puede oponerse aun a la perversidad de la razón técnica.¹⁵

5. Salidas a la modernidad: sobre la fuerza iluminadora del arte.

¹⁵. Cfr. Jürgen Habermas., Op. cit. pag 489

La experiencia estética es para la Escuela de Frankfurt un medio privilegiado de apropiación de la realidad, ya en sus escritos publicados en la "Zeitschrift für Sozialforschung" de los años treinta. Los trabajos de Walter Benjamin sobre arte, los de Herbert Marcuse y los de Leo Lowenthal sobre literatura romántica desarrollan la relación entre experiencia estética y procesos de subversión social. En "Art and Mass Culture" Horkheimer desarrolla la tesis en el sentido de que el "arte de vanguardia" es la última fuerza de resistencia de la cultura bajo el imperativo de la industria cultural. En su Teoría Estética, Adorno renuncia definitivamente a las pretensiones propias de la teoría y otorga competencia en materia de conocimiento al arte. Puesto que es en el arte en donde la facultad mimética adquiere forma objetiva, intenta mostrar que la obra de arte debe a la mimesis su fuerza iluminadora.

En los trabajos de Adorno la obra de arte aparece como una especie de compensación estética respecto al potencial de resistencia en riesgo de las clases subyugadas. Privilegiar el arte como medio de conocimiento sustenta el modelo estético para la reconciliación de una "intersubjetividad no menoscabada" que sólo se establece y mantiene sobre la base de un reconocimiento libre de lo otro. Si la objetivización conceptual del proceso de apropiación sobre la naturaleza implica el desarrollo del dominio de los hombres sobre la naturaleza interna y externa de su mundo social, la idea de un acercamiento no conceptual a la naturaleza posibilita la explicación de las condiciones de la libertad

social.

En sentido estricto, de acuerdo a Adorno, sólo es libre una sociedad en la que los sujetos guardan una relación con la naturaleza ya no desde la perspectiva de un ordenamiento técnico, sino con la disposición a su reconocimiento. De forma tal que en esta entrega, tanto ellos mismos como los otros puedan moverse libremente y sin presiones:

"El estado reconciliado no se anexionaría lo extraño con imperialismo filosófico, sino que pondría su alegría en que la proximidad que le concede siguiera siendo lo lejano y diverso, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio".¹¹

En el pensamiento de Adorno la obra de arte es una forma de apropiación mimética de la naturaleza, o mundo de las cosas, en el que "la cosa" no es más un objeto de acción manipulable sino contraparte de una experiencia erótica, sensual. Constituye un tipo de aproximación peculiar histórica a través de la cual el hombre es capaz de apropiarse de su realidad al margen de las presiones del ordenamiento instrumentalista. El hecho artístico es puesto al margen de una forma de dominio de la realidad porque, frente a él, la naturaleza no aparece como material para la auto-afirmación de los hombres sino como su contraparte igualitaria.

La experiencia de la "belleza de la naturaleza" converge con la experiencia de la belleza frente a la obra de arte. Mientras

¹¹. Adorno según cita de J. Habermas, tomo I pag. 498. Cfr. también "Moral y Orden Temporal" en Minima Moralia. Op. cit.

la fuerza del dominio sobre la naturaleza se mantenga vigente en la praxis social de la vida, solo el hecho artistico puede aun prefigurar la consciencia de una humanidad reconciliada. Las obras más avanzadas del arte moderno como "salvación de la naturaleza subyugada" o "rememoración de la naturaleza en el sujeto" ¹⁷ son una alternativa a la praxis instrumental de la auto-conservacion. Y si el arte en la modernidad es la unica instancia capaz de mediar una experiencia sensual respecto a la naturaleza, y el presupuesto de una sociedad emancipada es una apropiación del entorno natural libre de dominio, entonces solo la obra de arte puede aun significar la pretension normativa de una posible sociedad autonoma.

Esta afirmacion que es ya "teoria estética", dado que la critica de Adorno continua trabajando a partir de conceptos, tendrá sin embargo que mostrar por que la verdad que escapa a la teoria "solo puede encontrar un refugio en el arte".¹⁸

En sus ensayos sobre teoria del arte,¹⁹ Adorno deposita en el artista las tareas que en Historia y Consciencia de Clase, Lukács confiaba al proletariado. Adorno otorga ahora al artista la funcion de articular, en su producción estetica, el potencial no liberado de las capacidades de la especie humana, su receptividad sensual.

17. Adorno según cita de A. Honneth Op. cit. pag 80

18. Cfr. Jurgen Habermas. Op. cit., pag. 491.

19. Th. W. Adorno., "Der Artist als Statthalter" en Gesammelte Schriften Tomo II Frankfurt, 1974 pag. 114

La obra de arte concentra así un doble rasgo:

a) constituye, por un lado, una razón que a partir de sí misma es capaz de distanciarse de la coacción de la razón instrumental;

b) y, por otro, es el medio capaz de proporcionar informaciones sobre la situación social sin renunciar a la crítica de la razón dominante.

En la medida en que, hipotéticamente, el potencial normativo y cognitivo del arte trasciende los límites de la racionalidad instrumental, la tarea de la teoría crítica es dedicarse de forma cada vez más intensiva al proceso de conocimiento del hecho artístico. De manera semejante a como en los primeros escritos de Horkheimer la Teoría Crítica aspiraba a tomar el papel de una autoconciencia del movimiento social revolucionario, ahora, desde una perspectiva histórico-filosófica, intenta constituirse en la reflexión sobre la pretensión de armonía inmanente a la obra de arte.

Este nuevo plano de la teoría crítica adquiere su forma más acabada en las tesis del libro en el que Adorno trabajara durante los últimos años de su vida. Las tesis planteadas en Teoría Estética tienen por objetivo descifrar la lógica de conocimiento propia del arte, a fin de orientar el desarrollo de una posible teoría crítica de la sociedad.

La reflexión sobre la obra de arte vuelve a realizarse, sin embargo, desde la misma perspectiva histórico-filosófica de la ruina social planteada ya en Dialectica del Iluminismo. Nunca

logra trabajarse la obra de arte como producto positivo también de un mundo de vida tecnificado, ni como resultado de la propia "cultura de masas" que es hoy la dominante. Y como la reflexión filosófica no puede sustraerse de la investigación científica, bajo la sospecha de una complicidad con el proceso civilizatorio de enajenación, tiene que reconocer en la experiencia estética el monopolio del conocimiento crítico. Adorno contrapone a la subsunción de lo particular, incluso a la que se practica de forma inmanente en el discurso teórico de resistencia, contenidos de experiencia individual estética a los cuales otorga el status de una afirmación argumentativa.

Si pensamos en términos formales es posible afirmar que, con esta conclusión, Adorno insiste - como ya señala Habermas - en la aporía de la crítica del pensamiento conceptual-filosófico, ahora, en el terreno de la teoría estética. La teoría crítica que Adorno desarrolla en sus escritos posteriores a la guerra muestra una estructura desconcertada y titubeante al tener que optar entre reflexión filosófica o utopía de la experiencia estética; sin querer ser una y sin poder ser la otra.²⁰

Pero si más allá de formalismos, pensamos en otros términos es entonces posible interpretar esta postura, que para Honneth es una limitante, más bien como indicio del malentendido básico en relación a un modelo de pensamiento tradicional que separa ciencia de arte o ciencia social de literatura, en el que

20. Cfr. A. Honneth., Op. cit. pp. 70-111.

Benjamin reparaba y con él que sigue funcionando hasta ahora la reflexión social, incluido con toda su radicalidad crítica el "discurso filosófico de la modernidad".

IV. CONCLUSIONES

Al inicio de su constitucion como Intituto para la Investigacion Social en los años treinta, Horkheimer esboza un proyecto de trabajo que teóricamente debia guiar las actividades de investigacion de su circulo de colaboradores. En "Teoria tradicional y teoria critica" Horkheimer delimita los caracteres de una nueva forma de teorizacion que frente a la tradicional se entiende como vinculada a la praxis y a sus circunstancias históricas, el análisis critico de la sociedad según este programa depende del desarrollo de una perspectiva interdisciplinaria de investigacion. El examen economico de la sociedad debia ser completado con el psicoanálisis y el análisis de la cultura. Pero si bien a a partir de de la combinacion de estos elementos se pretende salvar a la teoria critica de su posible reduccionismo a economia politica o psicoanálisis este intento fracasa, en la medida en que el concepto de cultura de los teóricos frankfurtianos se constituye más que sobre el espectro de las acciones sociales, sobre una serie de organizaciones culturales que median la realizacion de los proceso de producción social.

Dialéctica del Iluminismo, en este sentido, aparece como el abandono de la fundamentacion de una teoria critica de la sociedad y el paso hacia la constitucion de una filosofia de la historia. Adorno y Horkheimer establecen aqui afirmaciones sobre el desarrollo de la especie humana en su globalidad. La razon

instrumental es la negativa constante del proceso progresivo de auto-destrucción de la especie, en el cual el fascismo es la expresión más acabada de la ruina de la humanidad o del cumplimiento de su destino histórico. Esta concepción teórica de Adorno y Horkheimer en los años cuarenta se caracteriza por un escepticismo fundamental respecto a la capacidad de los hombres en la época moderna para determinar sus relaciones de vida a partir de su voluntad y conciencia propias. La cultura de masas del capitalismo tardío, junto al aparato coercitivo del fascismo, aparece como obstáculo extremo a la posibilidad de una formación política autónoma; de forma que los hombres no pueden ser más concebidos, ni siquiera en un horizonte utópico como sujetos de sus vidas y de sus relaciones propias.

La vieja Teoría Crítica no abandona, sin embargo, la promesa de una posible subjetividad autónoma pese a la tiranía del dominio de la razón. Los criterios respecto a una posible autonomía se colocan, no obstante, tan alto que en realidad ésta puede ya sólo tomar forma en la figura de un Yo trascendental. Entre el idealismo utópico y la negatividad radical de esta concepción teórica desaparece así la posibilidad de una vinculación con los planes de acción de los actores colectivos reales, lo que justamente había sido el punto de partida del programa inicial de la Escuela de Frankfurt en los años treinta.

El desarrollo del pensamiento de Frankfurt, de Dialéctica del Iluminismo a la Teoría Estética de Adorno, otorga así los rasgos esenciales de una teoría crítica de la modernidad en

términos negativos. Esta exposición de los caracteres de la modernidad no puede desvincularse de los fundamentos metateóricos sobre los que la teoría crítica clásica levanta su fundamentación filosófica. Su circunstancia histórica al mismo tiempo que permea su teoría de la modernidad determina el contexto virtual de sus disyuntivas, cuestión que descarta la posibilidad de un "proceso de constitución de la voluntad política" y que se opone a la reconstrucción simple del proyecto ilustrado como proceso evolutivo de la sociedad.

Son estos los rasgos que definen sus límites respecto al análisis del desarrollo político-social del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial pero que, al mismo tiempo, abren nuevas posibilidades tanto para la comprensión del estado de la cultura contemporánea como para el desarrollo, actualización y radicalización del pensamiento crítico.

Después de Adorno en Alemania esta pretensión teórico-crítica ha sido asumida por la teoría de la Acción Comunicativa. Es en la figura de Jürgen Habermas en quien encontramos, frente a las tesis de la Escuela de Frankfurt, al defensor más consecuente del proyecto histórico de la Ilustración y de las posibilidades de constitución de una política democrática.

La defensa de este proyecto se funda en una forma de teorización propia y novedosa que, sin embargo, no parece estar en la necesidad de asumir los presupuestos de la teoría crítica de la sociedad de acuerdo al proyecto original y luego interrumpido por los representantes del ISF en los años treinta.

HABERMAS Y LA MODERNIDAD

SEGUNDA PARTE

"Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

(Ludwig Wittgenstein)

"Fues la susceptibilidad de fundamentación que hemos exigido para que una manifestación o emisión puedan considerarse racionales significa que el sujeto al que estas se imputan ha de ser capaz de dar razones cuando lo exija el caso."

(Jürgen Habermas)

Habermas o la crítica de la Modernidad como "Katastrophe in Kontinuum"

Ninguno de los aspectos de Jürgen Habermas es quizá tan apreciable como su capacidad de polemizar con la más amplia diversidad de corrientes de pensamiento. Ejemplo de ello es la discusión, ya en los años sesenta, con el movimiento estudiantil, su participación en la disputa sobre el positivismo alemán, la hermenéutica de Gadamer y la Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann. Más recientemente, Habermas participa de forma controvertida en las discusiones referentes al significado del pasado alemán (Historikerstreit) y contra las corrientes del post-modernismo. En este sentido, aparece como el defensor de un proyecto colectivo, del que antes que nada es un crítico, y como uno de los teóricos de mayor atrevimiento y responsabilidad en el ámbito de la discusión intelectual y pública.

La bibliografía sobre su obra cubre numerosos estudios y se extiende también a diversidad de lenguas; en ello se advierte que Habermas no sólo interviene en diferentes polémicas sino que las suscita también con sus tesis. Mencionar esta idea pone de relieve la relación entre la obra y el lector de la obra de Habermas. Si un autor no leído es un autor víctima de la indiferencia como la peor de las censuras, éste no sería el caso de Habermas. Su obra, por el contrario, toma vida en virtud de las interpretaciones de sus múltiples lectores, una de las cuales es objeto de las siguientes páginas.

Frente al desafío post-moderno a los fundamentos de la

filosofía y el pensamiento de la modernidad, Habermas aparece como el representante más firme de la defensa de los aspectos positivos de la razón. El concepto de razón alude a una racionalidad comunicativa y funda la posibilidad de configurar, pese a todo, formas deseables de democracia política.

El horizonte sombrío de la organización racional y del progreso tecnológico de los últimos siglos, la tendencia a la desaparición de todos los tabúes, el estado de inseguridad sin fin y el despojo al mundo de toda sustancia en la que se pueda confiar no son aquí las bases de una filosofía pesimista sino el lugar de prueba de sus fundamentos teóricos.

1. Jürgen Habermas

Existe una relación entre la vida y la obra de un autor, pero la vida no explica enteramente a la obra y la obra tampoco por entero a la vida, de ahí que sin pretender explicar las ideas de Habermas por su historia parezca, sin embargo, necesario introducir algunos datos biográficos que de cierta manera se relacionan con el desarrollo de sus reflexiones teóricas.

Habermas nació en Düsseldorf en 1929 y entre 1949 y 1954 estudió filosofía, historia, psicología y literatura alemana. El trabajo con el que obtuvo su grado versa sobre la filosofía de la historia de Schelling y las implicaciones histórico materialistas de su sistema especulativo.

En 1953, el nombre de Habermas se hizo conocido públicamente por vez primera a raíz de su recensión de las cátedras de Heidegger de 1935 en el Frankfurter Allgemeine Zeitung. Habermas criticaba el nacional-socialismo de la historia alemana reciente y el contenido reaccionario y facistoide constitutivo del pensamiento conservador. Años más tarde, Habermas aclaró que el sentido de estas discusiones no era otro que impulsar las ideas que dieron origen a la formación de la República Federal Alemana: modernidad, ilustración y democracia radical.;

Después de su promoción, Habermas trabajó alrededor de dos

1. Jürgen Habermas., "Mit Heidegger gegen Heidegger denken". Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935. In Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.7.53.

2. Jürgen Habermas., Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum. In Merkur S.701-724.

años como periodista. De 1956 a 1959 fue asistente de investigación en el Institut für Sozialforschung, dirigido por Horkheimer y Adorno; le es difícil, sin embargo, tener acceso directo a los escritos político-filosóficos de estos autores.,

Durante ese tiempo se ocupó también de la realización de un estudio sobre las ideas y los comportamientos políticos de los estudiantes universitarios en la RFA. En este trabajo, publicado bajo el título de Studenten und Politik, Habermas diagnostica un desinterés acentuado de los estudiantes por las cuestiones políticas.,

De 1959 a 1961 escribió su trabajo de Habilitación Strukturwandel der Öffentlichkeit, publicado un año más tarde, y en donde reflexiona sobre el contenido del concepto clásico de "opinión pública" y su decadencia en los ordenamientos y las reglamentaciones del sistema social del capitalismo avanzado. Dadas las circunstancias del contexto universitario de la época, Horkheimer y Adorno no pudieron aprobar este trabajo de habilitación y Habermas tuvo que trasladarse a Marburg, donde obtiene su habilitación bajo la dirección de Wolfgang Abendroth.

3. En el periodo de Posguerra era prácticamente imposible conseguir en Alemania ejemplares de la Zeitschrift für Sozialforschung, revista que el Instituto editara en el exilio.

4. J. Habermas., zusammen mit L. v. Friedeburg, C. Oehler, F. Weltz ., Studenten und Politik. Eine Soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein. Frankfurter Studenten. Herman Luchterhand Verl. Neuwied, Berlin 1961

5. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zur eine Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Darmstadt, Neuwied. 1982

Un poco antes de dar término a su trabajo le fue ofrecido un puesto de Profesor en la Universidad de Heidelberg, donde permaneció hasta 1964 y entro en contacto con la hermeneutica de H.G. Gadamer. Los años de Heidelberg constituyeron para Habermas un tiempo de particular productividad; una gran parte de sus trabajos politico-filosoficos y teórico-sociales fueron escritos durante esos años. Es en este periodo cuando reflexiona sobre las posibilidades de una filosofia practica en relacion a una ciencia social critica..

En 1964, Habermas pudo reincorporarse, como profesor de filosofia y sociologia, a Frankfurt. Participó en el inicio de las discusiones sobre "Reforma a la enseñanza y democratización de la educación superior" y se convirtió en animador del movimiento estudiantil. Sin embargo, a raíz de su participación en el Congreso de "Educación Superior y Democracia", en junio de 1967 - una semana después del asesinato del estudiante Benno Ohnesorgs - entró en conflicto con la protesta estudiantil. Habermas, que estuvo siempre convencido del caracter democratico del movimiento estudiantil y de su importancia en tanto portador de una opinión politica pública autónoma y del proyecto de la Ilustración, calificó a las propuestas de accion de Rudi Dutschke, líder del movimiento de protesta, de "fascismo de izquierda". Pese a que más tarde rectificara esta posición se produjo una ruptura entre el teórico de la protesta democrática y

los estudiantes. 7

En "Conocimiento e Interés", obra publicada en 1968, Habermas desarrolla la tesis de que el concepto marxista de trabajo es insuficiente para la fundamentación de una teoría crítica de la sociedad. Plantea la necesidad de diferenciar entre "trabajo" e "interacción" y entre "acción instrumental" y "acción comunicativa".

Durante varios años trabajó sobre problemas de la filosofía analítica del lenguaje y de la teoría de sistemas funcionalista. Refutó el cinismo político de los años setenta a través de una teoría universal de la "competencia comunicativa", basada en el hecho de que en cada acto de habla está contenida una pretensión de emancipación social. Desarrolló esta tesis al mismo tiempo que dirigía junto con C.F. v. Weizäckers, el Instituto Max Planck para la Investigación de las Condiciones de Vida del Mundo Científico.

En 1977, volvió a reincorporarse a la discusión política a partir del resurgimiento del irracionalismo político y del peligro de las libertades burguesas en el ambiente que se tornó represivo a partir del combate contra el terrorismo alemán. Esta

7. Ver nota biográfica de Micha Brumlik sobre Jürgen Habermas en Lexikon Linker Leitfiguren. Burchergilde Gutenberg Verl. Frankfurt, 1988.

8. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968

9. J. Habermas/ Luhmann N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt, 1971.

circunstancia política lo impulsó a dar forma acabada a su obra más importante, la Teoría de la Acción Comunicativa.¹⁰

En esta obra que apareció en 1981, Habermas intenta hacer una presentación sistemática de su trabajo de investigación de los últimos diez años: Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío, 1973; sus trabajos sobre lingüística "¿Qué es la pragmática universal?", 1976; y la Reconstrucción del Materialismo Histórico, 1976.

2. La necesidad de un cambio de paradigma en la reflexión social y sus consecuencias.

Frente a las tesis de Dialéctica del Iluminismo, Habermas participa, de forma consciente y programática, de la tradición de la razón ilustrada. Sostiene que Horkheimer y Adorno malentendieron el proyecto de la Ilustración al comprenderlo únicamente como "razón instrumental". Para Habermas solo una racionalización del mundo de la vida de los portadores ilustrados de los nuevos movimientos sociales, estaría en condiciones de defenderse contra los peligros de su configuración sistémica. El problema central de análisis teórico en su pensamiento se desplaza al ámbito de la cultura y su preocupación teórica fundamental, en los últimos tiempos, es acabar con los malentendidos en torno a la razón a través del apuntalamiento

¹⁰. Theorie des Kommunikativen Handelns. Suhrkamp Verl. 2 Tomos Frankfurt, 1981. En Español Teoría de la Acción Comunicativa Ed. Taurus, Madrid, 1987.

empírico de la ética de un discurso universal.11

En la actualidad, Habermas es visto como uno de los intelectuales más influyentes de la RFA y como uno de los teóricos sociales más importantes de Europa. Mientras los viejos frankfurtianos - con excepción quizás de Herbert Marcuse y Leo Löwenthal - sólo fueron realmente reconocidos después de su muerte, Habermas se ha convertido en vida prácticamente en un clásico. Es indudable que una de las causas de esta fama temprana es su productividad vertiginosa y apabullante. Un punto de comparación es que si se quisieran reunir las obras de Habermas, en volumen, equivaldrían al menos a nueve veces más que los trabajos conjuntos de la Zeitschrift für Sozialforschung. La diversidad de sus temas guarda también relación directa con la magnitud de su obra. Como si se tratará de un terreno homogéneo, Habermas se mueve con toda naturalidad en ámbitos diversos: en el pensamiento del idealismo alemán, la discusión internacional de los marxistas, la filosofía analítica anglo-sajona y en las versiones de la teoría sociológica tradicional y contemporánea.

Fese a la multiplicidad de materias inscritas en este pensamiento, las siguientes páginas se guían por la tesis de que su desarrollo teórico está articulado por un tema central que, tentativamente, podría caracterizarse como el planteamiento de un programa en torno a una teoría de la modernidad: la cuestión de si es posible y como garantizar las posibilidades de la

11. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, 1983.

sobrevivencia cultural, la individualidad y la defensa de los derechos públicos. La crisis, pero también las posibilidades de la modernidad, radican en Habermas en el acuerdo de trasfondo sobre la constitución de la identidad y de la comunidad extraviadas a través de procesos de secularización, modernización técnica y pluralización, como caracteres de una modernidad "ambivalente". El agobio pero también la valorización de nuestro tiempo surgen, según Habermas, del hecho de que tenemos que producir (herstellen) la realización de una cultura prometida y hasta ahora no alcanzada, así como recrear el status tradicional de la persona y asegurar el mantenimiento de una sociedad puesta en peligro, por ella misma, a partir de los propios medios de la modernidad y sin los recursos de su permanencia garantizada.

De aquí que si se observa la época moderna como espacio en el que no existe ya ningún obstáculo religioso o trascendental para la unidad de la voluntad política, surgan por lo menos dos problemas:

a.) ¿cómo coordinar las acciones de la sociedad a través de procesos institucionalizados de entendimiento diversos?;

b.) y ¿cómo las instituciones políticas de las sociedades modernas podrían exigir un comportamiento específico de los ciudadanos a fin de garantizar el proceso de coordinación comunicativa?

Al respecto, desde una perspectiva política, la respuesta de la teoría de la modernidad de Habermas se perfila también como una teoría de la democracia.

1. CIENCIA Y TECNICA COMO IDEOLOGIA: PLANTEAMIENTO DE UN PROGRAMA DE TRABAJO.

En "Ciencia y Técnica como Ideología", texto escrito con motivo del 70. Aniversario de Herbert Marcuse en 1968, Habermas plantea el inicio de lo que será a la vez que una crítica a Dialéctica del Iluminismo, el programa de un desarrollo teórico propio.

Herbert Marcuse se había hecho de un cierto renombre en el plano del debate teórico a partir de la publicación de El Hombre Unidimensional, traducido a la lengua alemana apenas un año antes, en 1967. En esta obra, Marcuse confirma de alguna manera las tesis de la filosofía de la historia de Horkheimer y Adorno, pero no extrae las mismas consecuencias.

El diagnóstico presentado por Marcuse respecto a la sociedad de capitalismo tardío subraya el hecho de que el acuerdo establecido en el Estado de bienestar social entre capital y trabajo da por resultado que, en el ámbito de la cultura de masas, todas las formas posibles de contra-cultura sean reintegradas al sistema dominante. Según Marcuse, el proceso de una estructura civilizatoria que tiene como fin la identificación de los individuos con los valores sociales preestablecidos produce una forma de sociedad vaciada ella misma de su historicidad específica. Es decir, un tipo de sociedad en la que

1. J. Habermas., "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'", Frankfurt, 1968. En español: Ciencia y técnica como 'ideología' Madrid, Tecnos, 1984.

2. Herbert Marcuse., One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston, 1964. En español: El hombre unidimensional, Mexico, J. Mortiz. 1968

tiende a perderse la posibilidad de los hombres de constituir sus relaciones colectivas desde su voluntad y conciencia propias. El concepto teórico-central de este diagnóstico es la "racionalidad" o "racionalización", que Marcuse toma de Max Weber y que equipara al concepto de Adorno y Horkheimer de "razón instrumental".

Marcuse está convencido de que si todos los ámbitos de la experiencia social están a merced de un modelo de desarrollo científico-técnico, es decir, al modelo de la racionalidad burocrática-técnica establecida, entonces, la economía, la cultura y la política tienden hacia su fusión en un nuevo tipo histórico y unilateral de dominio totalitario. De la misma manera en que el marxismo tradicional parte de que las fuerzas productivas son una variable autónoma e independiente respecto al grado de dominio de una clase política, para Marcuse la especificidad del tipo de dominio del capitalismo tardío surge del hecho de que éste se presenta a sí mismo como la corporeización instrumental de la racionalidad técnica que tendencialmente se hace invulnerable frente a la crítica política. Pero, si la racionalidad técnica se transforma en fundamento de legitimación único y global, la diferencia entre fuerzas productivas (técnicas) y relaciones de producción (políticas) desaparece. Las relaciones de dominio y de producción aparecen entonces como la única forma posible de una sociedad "racional".

No obstante, Marcuse observa también que el dominio político no es posible sino con la participación misma de la conciencia de

los oprimidos. Técnica y ciencia son el motor del sistema capitalista tardío pero ellas mismas actúan, a la vez, como reflejo de lo que ambas ocultan: el dominio político. Esta concepción diferencia a Marcuse de los autores de Dialectica del Iluminismo.

Marcuse no se limita a la descripción de una teoría negativa del dominio totalitario sino que, a partir de esas condiciones, se interroga por su subversión. En la tradición de la crítica de la civilización de Max Weber y de la filosofía de la historia de Adorno y Horkheimer, Marcuse intenta extraer de la racionalidad científico-técnica un fundamento para la modernidad. Las tesis expuestas en El Hombre Unidimensional no se separan de la esperanza en el posible desarrollo de una "nueva" ciencia y de una "nueva" técnica:

"Lo que quiero demostrar es que la ciencia, en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de los hombres queda vinculada con la dominación sobre los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre ese universo en su totalidad. La naturaleza, comprendida y domada por la ciencia, vuelve a aparecer de nuevo en el aparato de producción y de destrucción, que mantiene la vida de los individuos y la mejora, y los somete a la vez a los amos del aparato. Así, la jerarquía racional se fusiona con la social. Y en esta situación un cambio en la dirección del progreso, con capacidad para torcer ese fatal destino, tendría que influir también en la estructura de la ciencia misma, en el proyecto de la ciencia. Sin perder su carácter racional, sus hipótesis se desarrollarían en un contexto experimental esencialmente distinto (en el de un mundo planificado); a consecuencia de lo cual, la ciencia llegaría a unos conceptos sobre la naturaleza esencialmente distintos y

constataria pechos esencialmente distintos".

Marcuse acepta la fusión de ciencia y técnica como "razón instrumental", pero no renuncia a priori al descubrimiento de otro tipo de relación posible de la especie humana con los poderes naturales. No desecha la posibilidad de que la "disposición técnica" de la naturaleza quede sustituida por una relación de "cuidado amoroso" que libere y desate los potenciales técnico-científicos que ella encierra. Insiste en la existencia de dos formas de dominio, uno represivo y otro liberador.

Habermas, por su parte, se distancia del diagnóstico de Marcuse respecto a la teoría de la sociedad tecnocrática y rechaza la posibilidad de una "otra" o "nueva" técnica que en cualquiera de los casos se basa en una relación "comunicativa" entre hombre y naturaleza. Este idea de Marcuse no es para Habermas sino la utilización de un recurso utópico que responde a un momento de confusión "conceptual". A partir de esta crítica a Marcuse, Habermas elabora una diferenciación conceptual básica que utiliza como fundamento para el desarrollo posterior del conjunto de su construcción teórica.

Habermas diferencia "acción racional de acuerdo a fines" de "acción comunicativa" y, a partir de ahí, plantea una teoría de la sociedad de capitalismo tardío y la identificación de una salida política a la modernidad.

1. "Trabajo" e "interaccion"

Trabajo e interaccion son las abreviaciones metafóricas, según la idea original de Habermas, de dos formas distintas de acción humana. La racionalidad del primer tipo de acción se encuentra vinculada a las reglas que se constituyen en atención a criterios técnicos, mientras que bajo el concepto de "acción comunicativa" Habermas concibe a la "interacción" mediada a través del lenguaje e integrada al menos por dos individuos.

Esta interacción no se encuentra al margen ni es independiente de normas sociales establecidas pero su status es completamente distinto al de las reglas técnicas. Mientras las reglas técnicas se establecen al margen del habla, las normas se establecen a través del entendimiento.

El esquema siguiente muestra algunos aspectos de la diferenciación fundamental, según Habermas, entre trabajo e interacción:

	"Interacción" <u>Normas de la Acción</u> Comunicativa	"Trabajo" <u>Reglas técnicas</u> de Acción Racional de acuerdo a fines.
Nivel de definición	Lenguaje común intersubjetivamente compartido.	Lenguaje libre de contexto.
Mecanismos de Adquisición	Internalización de roles.	Aprendizaje de cualificaciones técnicas.
Función	Mantenimiento de las instituciones sociales	Solución de problemas técnicos.
Sanciones	Llamada de atención, castigo.	Fracaso ante la realidad.
Racionalización Objetivos	Emancipación, individuación; ampliación de las posibilidades de una comunicación libre de dominio.	Aumento del poder de disposición técnica.

Las normas sociales se definen desde el nivel del lenguaje ordinario. Pero se subraya que este entendimiento, a través del lenguaje común, lleva consigo el riesgo del malentendido. Por ejemplo, cuando la definición de una situación es poco clara o cuando quienes participan en la comunicación presentan trastornos socioculturales diversos.

Las reglas técnicas, por el contrario - piénsese en formas de utilización de maquinaria o de aplicación de una fórmula

química -, representan un tipo de lenguaje artificial o independiente de los contextos culturales cotidianos en los que estas funcionan y tienen una pretension de valor.

Las normas sociales son adquiridas por los niños a través de un aprendizaje y de la interiorización de roles sociales; la aplicación de reglas técnicas se adquiere en el proceso de escolarización y formación correspondiente. La función de las normas consiste en dar sosten a la red interrumpida del entendimiento humano, y eventualmente fortalecerlo institucionalmente. La función de las reglas técnicas es encontrar la solución óptima, posible, o la más sencilla a un problema. Quien viola las normas sociales es castigado por su grupo social de acuerdo a planteamientos morales; quien no atiende a las reglas técnicas simplemente fracasa al intentar dar solución a un problema específico. En conclusión, ambos tipos de acción tienen características cualitativas radicalmente distintas. La red de normas sociales aumenta en último término el ámbito del entendimiento social; la técnica el orden violento de apropiación de los hombres de la naturaleza. En esencia sus criterios de racionalidad se presentan como absolutamente distintos.

2. Presupuestos teóricos para una crítica de la ciencia y de la técnica como "ideología".

A partir de esta distinción básica, Habermas introduce una diferenciación entre ámbitos sociales en los que cada uno de

estos tipos de acción domina. Se refiere al "mundo de la vida socio-cultural" y al "subsistema de acción racional de acuerdo a fines". La familia podría estar dentro de la esfera de dominio de la acción comunicativa, mientras que, una fábrica dentro del ámbito de la acción racional estratégica.

Tanto en este trabajo como en la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas subraya que la diferenciación entre estas dos realidades es solo de carácter "analítico". En la realidad social no existe una forma pura de comportamiento: las relaciones familiares hacen uso de la racionalidad social y técnica, como la fábrica de la "interacción". Lo que a Habermas le interesa no es hacer la descripción de estas tipologías en abstracto sino, a partir de esta disimilitud conceptual, elemental y básica, derivar los elementos de un análisis crítico sobre la crisis y los fenómenos de enajenación derivados de la ampliación del "subsistema de acción racional de acuerdo a fines".

En otros términos, y aquí se reconoce la posición de Habermas respecto a las tesis marcuserianas sobre la tecnocracia, se trata de ver con una luz distinta la subyugación de los ámbitos sociales bajo los imperativos de la racionalidad técnica.

A diferencia de Marcuse y de los autores de Dialéctica del Iluminismo, Habermas concibe el desarrollo social no a partir de una sola dimensión unilateral - como avance de la racionalidad técnico-científica - sino como producto también de otras dimensiones sociales. La sociedad como concepto, para Habermas, no se constituye solo a partir de los efectos del mercado y de

los imperativos científico-técnicos, sino que interviene también el nivel de la conciencia tendencial de normas y tradiciones socio-culturales de la acción "comunicativamente" orientada al entendimiento de los participantes.

La posibilidad teórica de examinar a la sociedad desde esta doble perspectiva, según Habermas, acompaña el origen de la sociedad burguesa capitalista moderna:

"Algunos indicios abonan la sospecha de que durante el largo periodo inicial hasta principios del mesolítico, las acciones racionales con respecto a fines sólo pudieron ser motivadas por medio de una vinculación ritual con las interacciones. Un ámbito profano de subsistemas de acción racional con respecto a fines sólo parece haberse diferenciado de las interpretaciones y formas de acción de tráfico comunicativo entre sujetos en las culturas sedentarias que se dedicaban a la cría de animales y al cultivo de plantas. Y sólo en las condiciones que presentan las culturas superiores de una sociedad de clases estamentalmente organizada debió poder producirse una diferenciación tan amplia del trabajo y la interacción, que los subsistemas dan lugar a un saber técnicamente utilizable que pudo ser almacenado y empleado con relativa independencia de las interpretaciones sociales del mundo; ...El umbral de la modernidad vendría entonces caracterizado por este proceso de racionalización que se pone en marcha con la pérdida de la "inatacabilidad" del marco institucional por los subsistemas de acción racional de acuerdo a fines".

La forma de dominio en las sociedades feudales se legitima en una visión del mundo religiosa establecida sobre derechos y obligaciones; el mantenimiento de la vida económica se relaciona de manera estrecha con una cultura tradicional. Pero el desarrollo de las sociedades modernas no acaece de la misma forma:

"El umbral que existe entre una sociedad tradicional y una sociedad que ha entrado en un proceso de modernización no viene caracterizado por el hecho de que bajo la presión de fuerza productivas relativamente desarrolladas venga impuesto un cambio estructural del marco institucional. ...La novedad estriba más bien en un estado evolutivo de las fuerzas productivas que convierte en permanente a la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de este modo, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de las interpretaciones cosmológicas del mundo".

Las sociedades "tradicionales" se diferencian de las sociedades capitalistas, por el hecho de que la reproducción económica no se eleva sobre el ámbito legitimado de la transmisión cultural. Ahora, sobre la base de un perfeccionamiento técnico inagotable, a la vez que sin objetivo concreto, ya no es la idea de una "vida buena" el motor del desarrollo social, sino una valorización abstracta. A través de la institucionalización de la economía de mercado y el establecimiento de relaciones de trabajo formalmente libres, es posible, por ejemplo, establecer criterios neutrales de repartición de bienes. La organización social no se resuelve ya en el ámbito de un orden de dominio trascendental, legitimado por la tradición, sino que se abandona a la violencia anónima del mecanismo mercantil.

La modernidad capitalista, por lo tanto, consiste en un proceso en el cual los "subsistemas de acción racional de acuerdo a fines" se hacen independientes de los fines de la producción culturalmente definidos. A partir de esto, los ordenes sociales

que van surgiendo sólo pueden legitimarse a través de la racionalidad de una valorización económica secular y apolítica.

Sin embargo, esta configuración conceptual de la sociedad de mercado como proceso de disolución del sistema de obligaciones, leyes y sentidos tradicionales, no significa para Habermas - como Horkheimer, Adorno y Marcuse podrían sugerir - el dominio unilateral y totalitario del "subsistema de acción racional de acuerdo a fines", sino el punto de partida de un complicado engranaje social. Habermas se refiere a la tensión de un conflicto entre agentes que actúan de forma racional con acuerdo a fines (empresas capitalistas, mercado, sistemas de derecho, burocracia) y el "mundo de la vida socio-cultural" de los actores sociales.

En sustitución de las imágenes del mundo tradicional se establecen ahora modelos de significación modernos o "ideológicos" pero que se han desprendido de la crítica científico-ilustrada de la tradición religiosa. En la fase de capitalismo liberal, las relaciones de producción capitalistas se legitiman cuasi a partir de sí mismas sin atender a los fines de una reproducción política. Marx tiene en cuenta este hecho cuando realiza la crítica del valor de Adam Smith; construye su teoría social bajo la forma de una crítica de la ideología de la economía burguesa de la época. En la medida en que identifica la ley del movimiento de la sociedad económica con los nexos de la vida de la sociedad.

Habermas, por el contrario, está convencido de que esta

identificación en las sociedades de capitalismo tardío no es más válida. En otros términos, que la teoría de la sociedad como economía política no es suficiente para el análisis de la época.

El desarrollo de la "modernidad" del capitalismo tardío, desde su perspectiva, se caracteriza por dos tendencias evolutivas:

1) por el crecimiento drástico de la intervención de la política en la circulación económica. Sea bajo la forma de Estado social o de medidas económico-políticas, las intervenciones del Estado en la economía son expresión del desenmascaramiento del mito del liberalismo de las fuerzas autorreguladas de la economía de mercado.

2) por el hecho de que el desarrollo científico-técnico se ha convertido en la primera fuerza productiva y que su potencia ha desplazado históricamente a la fuerza de trabajo humana.

De forma semejante a Franz Neumann, Habermas insiste en que la intervención del Estado se convierte en decisiva en lo que se refiere a cuestiones claves del desarrollo. Contrariamente a la época del liberalismo, la legitimación de las relaciones sociales tiende permanentemente a su repolitización. El potencial de la protesta no se deriva más de la instancia anónima en apariencia ideológico-neutral del mercado, sino que se constituye en relación a una política estatal que tiene que actuar en la corrección y compensación de las consecuencias negativas del

4. Franz Neumann, Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1920-1954, Hg. von Alrons Seliner, Suhrkamp, Frankfurt 1978

mercado. Es este ámbito de la política del Estado el que proyecta la formación de los criterios de los ciudadanos en el capitalismo tardío, es decir el que potencia un juicio respecto a la justicia y la igualdad de las relaciones de la vida sociales.

La repolitización de la legitimación del Estado, sin embargo, no significa, de modo semejante a la época pre-industrial, que la producción capitalista este limitada por los fines de su propia reproducción en positivo. Mas que eso, la política estatal, subraya Habermas, guarda frente a si misma una "carácter negativo peculiar".

El presupuesto absoluto del Estado es evitar la interrupción de sus funciones y los riesgos políticos que pueden poner en peligro el sistema. De ahí que las elites políticas que observan el cuerpo de la sociedad en su conjunto, desde la perspectiva de una construcción de ingeniería que puede sufrir daños, se comporten como si este gran aparato necesitara de cuidado y control permanentes.

El núcleo de la ideología del capitalismo tardío, por lo tanto, no se constituye sólo de la idea de la autorregulación del mercado (como en Marx), sino de la ideología de la tecnocracia, es decir, de una perspectiva derivada de las elites políticas que se extiende a toda la población y que sostiene que todos los problemas de las relaciones sociales de vida pueden ser rápidamente resueltos por la vía de la capacidad funcional de la maquinaria del Estado social.

Es en el ámbito de esta ideología del capitalismo tardío que

la política deviene técnica y la técnica ideología.

En el trasfondo de las discusiones político-sociales, la fuerza móvil de este proceso sigue siendo la valorización del capital y la forma de repartición de la riqueza. Pero cuando en la conciencia social de los participantes sociales el equilibrio social no aparece más como el resultado de las discrepancias o del conflicto social derivado de un enfrentamiento de clases sino, únicamente, como cuestión derivada de una máquina programada de forma correcta o falsa, la misma ideología tecnocrática se convierte en una fuerza de transformación de la realidad.

Los esfuerzos del Estado para este proceso de transformación hacen que la ideología tecnocrática de como resultado, en las sociedades de capitalismo tardío, que el proceso de conformación de la voluntad democrática pierda su substancia y se transforme en formas de decisión plebiscitarias a través de elites de conducción alternativas. En campañas electorales los diferentes programas de las elites de conducción deberán poner en juego también sus correspondientes competencias técnico-sociales.

Habermas sintetiza la traducción de este problema político-práctico propio de una especie de programación técnica en el horizonte de la ideología tecnocrática, en el concepto central de "racionalidad de acuerdo a fines vs. mundo de la vida":

"La capacidad peculiar de esta ideología es que desplaza la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de interacción simbólicamente mediados para sustituirlos a través de un modelo técnico-científico. En el mismo sentido, en el lugar de la auto-comprensión

culturalmente determinada del mundo de la vida social, toma lugar la autocosificación de los hombres bajo la categoría de la acción racional de acuerdo a fines".7

Puede percibirse que esta formulación es un presupuesto vago de lo que Habermas describirá más tarde como "colonización del mundo de la vida" a través de los "imperativos del sistema". En líneas generales, no pareciera surgir una gran diferencia entre el diagnóstico de Habermas, en relación a la crítica de la civilización practicada en Dialectica del Iluminismo y El Hombre Unidimensional. Habermas, sin embargo, tiene la pretensión de que su aparato de diagnóstico de la realidad se diferencia de ambas obras.

La introducción complementaria de una dimensión del "mundo de la vida" determinado a través de estructuras comunicativas en la teoría social, le permite comprender mejor y describir de manera más exacta el deterioro, la enajenación y los daños de la civilización que conducen al desencadenamiento de la racionalidad técnico-científica. Complementa la pretensión teórica de su programa de trabajo, poder identificar de mejor forma - a partir de la introducción de un concepto de "sociedad en dos niveles" (sistema y mundo de la vida) - los potenciales político-culturales que eventualmente podrían oponer resistencia o contradecir la nivelación de la racionalidad de acuerdo a fines de la sociedad existente.

II. LA TEORIA DE LA SOCIEDAD DE JURGEN HABERMAS: UNA TRANSFORMACION TEORICO-COMUNICATIVA DE DIALECTICA DEL ILUMINISMO

El tránsito del primer esbozo de la teoría habermasiana de la sociedad, en "Ciencia y técnica como ideología", al desarrollo de la Teoría de la Acción Comunicativa de principios de los años ochenta, no corre en línea directa. Su proceso de evolución está marcado por correcciones y ampliaciones, a través de las cuales, Habermas reacciona a los problemas que deja en suspenso la postura original de la Teoría Crítica clásica.

La teoría habermasiana de la sociedad, en los años setenta, asume el carácter de una elaboración distinta de la formulada en la crítica de las tesis sobre la tecnocracia. No obstante, en los planteamientos teóricos básicos, se advierte el tema de la reproducción de la sociedad en un doble nivel - esferas de acción comunicativa y de racionalidad de acuerdo a fines - así como la exposición de un modelo de mantenimiento del orden social a través de relaciones de comunicación mediadas institucionalmente entre grupos moralmente integrados. Este desarrollo desemboca en los dos primeros tomos de la Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social.

Hasta la investigación sobre Conocimiento e Interés, Habermas se deja guiar por la estructura metodológica de una teoría crítica de la sociedad semejante a la del psicoanálisis. Su interpretación teórica señala la necesidad de liberación individual de una "patología" inadvertida en la historia. Una teoría crítica de la sociedad, en su opinión, debería liberar a

la especie de esa "patología" a través de una interpretación ilustrada de la historia de la civilización. Habermas introduce con esta afirmación dos problemáticas.

Por un lado, al intentar sintetizar la construcción de la historia de la especie metodológicamente - a partir de la idea del psicoanálisis - iguala el concepto de "autorreflexión" con una "postconstrucción". Es decir, se sirve del concepto de "autorreflexión" para realizar la tarea de una crítica de la ideología que permita la disolución crítico-reflexiva del "mal-autoentendimiento" de un sujeto individual o colectivo y para aciarar las tareas de un "análisis-trascendental" de las ideas generales del conocimiento y de la acción. A partir de esto, como más tarde señalara de forma auto-crítica en Conocimiento e Interés, puede igualar el análisis pragmático-trascendental de las condiciones universales del conocimiento posible directamente con el proceso de auto-reflexión o con el acto de clarificación reflexiva de las "delimitaciones producidas inconscientemente".

Por el otro, al intentar afirmar su teoría de la sociedad, Habermas hace uso de la idea de un sujeto histórico "unitario". Supone que una teoría, entendida como autorreflexión del proceso de formación histórica de la especie, trae con sí al portador

1. Cfr. Thomas McCarthy., La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Particularmente el Epílogo a la Edición Castellana. Tecnos, Madrid, 1978

2. Cfr. J. Habermas., "Der universalitätsanspruch der Hermeneutik" en Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1982

unitario del proceso de aprendizaje social, el cual, en primer lugar, debiera conformarse idealmente a través de una ilustración crítica.

En el curso de los años setenta, Habermas trabaja en su teoría de la sociedad ampliando y corrigiendo las derivaciones de ambas problemáticas. El propósito de sus investigaciones es intentar dejar de lado progresivamente el punto de partida hermenéutico. Esta determinación lo conduce a una reflexión sobre la sociedad conceptualizada a partir de tres construcciones teóricas distintas: (1) una perspectiva pragmático-universal; (2) una teoría de la evolución socio-cultural y (3) una perspectiva teórico-sistémica.

Tomadas en su conjunto, estas líneas de reflexión nos entregan el campo teórico global de la obra central de Habermas que retoma la crítica original de la tecnocracia, pero sobre un nivel más desarrollado.

1. Desarrollo de una pragmática universal.

Desde principios de los años setenta, Habermas no se contenta más con el enfoque hermenéutico de sus formulaciones científicas. Hasta Conocimiento e Interés destaca el sistema de referencia práctico de la experiencia histórico-singular y, en ese sentido, observa la crítica teórica como un planteamiento comprometido prácticamente con su tiempo. En su discusión con Gadamer desarrolla, sin embargo por vez primera, la idea de una

teoría contextualmente neutral e independiente de la situación.

De este modo, el curso de la acción comunicativa, en la cual Habermas funda desde un inicio, no solo de forma teórico-social sino también de forma normativa, su concepción de una teoría crítica, se convierte en objeto de una investigación con pretensiones de verdad universales. En lugar de una explicación hermenéutica de la experiencia del acontecer de la comunicación, tiene lugar un análisis trascendental que reconstruye las condiciones universales de posibilidad del proceso de entendimiento práctico. Esto tiene dos consecuencias:

a) por un lado, su teoría logra sustraerse del ámbito antropológico en el cual había sido fundada originalmente, como antropología del conocimiento;

b) pero por el otro, la dimensión corporal de la acción social, es decir, el cuerpo como categoría pierde la importancia que presenta dentro de una teoría crítica de la sociedad en autores como Adorno o Foucault. .

Según Thomas McCarthy el tránsito metodológico, del concepto inicial de autorreflexión al momento de una "post-construcción" imprevista, se debe a la ruptura decisiva de Habermas con la hermenéutica. Las posibilidades de la teoría surgen ahora, ya no

3. Cfr. Id.

4. Cfr. H. Joas., "Situation - Körperlichkeit - Sozialität. Drei vernachlässigte Dimensionen der soziologischen Handlungstheorie". Mimeografiado. 1983

5. T. McCarthy., Op. cit.

de la auto-reflexión hermenéutica sobre ideas inconscientes de capacidades de acción consumadas, sino de la postconstrucción racional sobre las condiciones universales de la comunicación humana. Esta versión radicalizada de la teoría de la acción es desarrollada por Habermas bajo la forma de una pragmática universal. .

Su objetivo específico comprueba que en el proceso del habla - orientada hacia el entendimiento - todos los sujetos tienen pretensiones de valor cambiante, frente a las cuales, el habla asume necesariamente la obligación de una solución discursiva.

Habermas intenta mostrar a través de la "base de valor" (Geltungsbasis) del habla, que en la ejecución de la acción comunicativa se introducen estándares de racionalidad universal que ocupan, inadvertidamente, la conciencia que acompaña al sujeto participe en la valoración del habla. A partir de esto, el análisis pragmático-universal de las reglas del entendimiento hablado, entregan o descubren no sólo las bases para una ética comunicativa - en la cual Habermas intenta fundar las exigencias normativas de una teoría crítica de la sociedad - sino, así también, la base para un concepto de racionalización social.

En consecuencia, con la reconstrucción de la exigencia de valor racional, que debería ser inherente a la acción comunicativa, se hacen al mismo tiempo claros los aspectos bajo

..Cfr. J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" en J. Habermas/H. Luhmann Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971

los cuales la acción social, en lo general, aparece como una acción con capacidad de racionalización.

2. Desarrollo de una Teoría de la Evolución Social.

Desde principios de los años setenta en la medida en la que Habermas investiga las estructuras celulares de la acción comunicativa a partir de una pragmática universal, conforma también una Teoría de la Evolución Social. El desarrollo de lo social se investiga ahora a partir de su lógica general de desarrollo.

Esta idea de la lógica interna del desarrollo social es examinada por Habermas, por primera vez, en su discusión con la Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann.

Habermas critica los intentos verticales de teorías que, desde una perspectiva hegeliana, presuponen la lógica del concepto - es decir, la reconstrucción de un sistema de reglas abstracto - para poder esclarecer la lógica necesaria de desarrollo social y el establecimiento de ese sistema de reglas, bajo condiciones empíricas. Frente a esto, Habermas se sirve de la lógica del desarrollo planteada por Jean Piaget - en relación a la ontogénesis del proceso de la historia de la especie - y describe el desarrollo de la sociedad como resultado de niveles

→ J. Habermas., "Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann (1971): Systemtheorie der Gesellschaft oder Kritische Gesellschaftstheorie" en Zur Logik ...

necesarios de la racionalidad de la acción humana.»

A partir de esta dimensión lógica del desarrollo de lo social, Habermas entiende el proceso ríctico de las transformaciones sociales, que se realizan bajo circunstancias peculiares empíricas, solo como una dimensión de la dinámica del desarrollo. v

En el conjunto de trabajos reunidos en La reconstrucción del materialismo histórico, publicado en 1976, Habermas describe el proceso de la historia de la especie - correspondiente a la diferenciación entre acción instrumental y acción comunicativa - como proceso de establecimiento progresivo de ejemplos de racionalidad técnico-instrumental y moral-práctico.

Más tarde, con la ampliación pragmático-universal del concepto de "racionalidad" se amplía también el espectro de la lógica social de desarrollo. Junto al aumento de la capacidad de conducción de la racionalidad de acuerdo a fines (a) y el cambio de estructura del sistema moral (b), se introduce el ámbito de juego de la autonomía individual (c) como una tercera dimensión con la que Habermas intenta afirmar la historia de la especie en tanto proceso de desarrollo por niveles de racionalidad humana.

v. Cfr. Axel Honneth Op. cit. pag. 321, Cfr. J. Habermas, "Desarrollo moral e identidad del Yo" en La reconstrucción del Materialismo Histórico, Tecnos Madrid, 1981. pp. 57-83

v. Cfr. Sobre todo, J. Habermas., "Historia y evolución" en La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid, 1981, pp.181-232

3. Elaboracion del concepto de "sistema".

El tercer aspecto decisivo para el desarrollo de la teoria habermasiana de la sociedad es la precision de un concepto de sistema sólo vagamente utilizado hasta fines de los años setenta. La categoría de sistema habia desempeñado un papel central en "Técnica y Ciencia como Ideología", pero aparece todavia así como un concepto contrario al mundo de la interacción y que describe la organización "libre de normas" de la acción racional de acuerdo a fines. Este concepto de sistema inicial, sin embargo, ni se desarrolla a partir de las categorías fundamentales de la teoría de la acción, ni se afirma teóricamente en la tradición del funcionalismo estructural sociológico.

El concepto de sistema, en ese momento, no se adecuaba todavia al ámbito general de la teoría habermasiana centrada aun en el sujeto del proceso de desarrollo histórico de la especie humana. Este planteamiento se transforma, sin embargo, en la medida en que Habermas reacciona criticamente contra sus propias implicaciones idealistas y abandona la idea de un sujeto unitario de la historia. 10

En adelante interpreta el proceso de racionalización -a través del cual intenta conceptualizar el desarrollo de lo social- mas que como proceso de formación de la especie humana, como sistema social trans-subjetivo (über-subjectiv) de un proceso de aprendizaje en desarrollo.

10. Cfr. Axel Honneth., Op. cit. pag. 312 y 313

Con este paso hacia el abandono de las premisas historico-ideales, que culmina de nuevo en una discusión con Luhmann, Habermas retoma el concepto de sistema en el ambito categorial de su concepción de la historia.¹¹ Terminara por atribuir ahora a los sistemas de accion sociales, procesos de aprendizaje evolucionistas, en cuyos procesos de racionalizacion debera tener lugar el desarrollo de la "subjetividad". Es por esto, que mas tarde puede reclamársele que en lugar de haber saltado sin mediaciones al concepto de "sistema social", para afirmar en su lugar al proceso de aprendizaje (de las subjetividades) de la sociedad, tendria que haber hecho uso de la idea de actor colectivo.¹² En otras palabras que en lugar de un "macro-sujeto" y de un sistema de accion anónimo, en su teoria tendrian mas bien que aparecer grupos sociales, asentados en una perspectiva de colaboración especifica, en torno a experiencias particulares y en relación con una nueva unidad y convencimiento historicos.

Según Axel Honneth esto habria abierto la posibilidad de interpretar el proceso de racionalización social como un proceso en el cual, grupos sociales se enfrentan respecto a la forma y modo de desarrollo y configuración de las instituciones sociales y habria permitido atribuir a las orientaciones de accion especifico-grupales e ideas valorativas, una función decisiva

11. id.

12. Ib.

practica en el proceso de reproduccion de la sociedad.¹³

Pero Habermas no acepta grupos activos en el planteamiento categorial de su teoria de la sociedad. En lugar de esto, cuando de lo que se trata es del sujeto de la actividad social, nace que el plano del sistema de accion individual, empalme directamente con el plano del sistema de accion. En los escritos que siguen a la discusion con Luhmann, con la ayuda de los conceptos de la Teoria de la Accion de Parsons, reafirma metodicamente el concepto de sistema. Al mismo tiempo que nace de este concepto un nuevo elemento clave de su teoria de la sociedad.

La "Teoria de la comunicacion", delineada desde una perspectiva pragmático-universal, desde una teoria de la evolucion socio-cultural y, finalmente, desde la asuncion en lo fundamental de la Teoria de Sistemas, marcan los rasgos teoricos decisivos a través de los cuales se establece el camino que Habermas recorre desde su critica original en torno a la tecnocracia hasta la Teoria de la Accion Comunicativa. La suma de estos tres conceptos tiende a la solucion de los problemas teóricos planteados en "Ciencia y Tecnica como Ideologia". En consecuencia, la "Teoria de la Accion Comunicativa" persigue también el objetivo de elaborar un concepto de racionalizacion social que haga posible una critica fundamentada, teorico-social y normativa, de las formas de racionalizacion lineales, hasta entonces dominadas por la idea de una racionalidad de acuerdo a

13. Id. pag. 314

fines.

En este sentido, Habermas no solo discute con el analisis del capitalismo hecho por los marxistas y con el concepto de racionalidad weberiano sino que practica tambien una especie de "estrangulamiento teórico-activo" al diagnostico historico-social de la Teoria Critica. Su objetivo es plantear y establecer una critica fundamentada y sintetica de las formas de socializacion unilaterales que giran en torno al concepto de racionalidad de acuerdo a fines. Es en esa media que su obra reciente puede entenderse tambien como el intento de transformacion teorico-comunicativa de las tesis historico-filosóficas de Dialéctica del Iluminismo.

4. Ampliación del concepto de racionalidad.

Adelantandonos un poco a lo que sera tema especial del capitulo dedicado a los dos tomos de la Teoria de la Accion Comunicativa, podemos decir que el concepto de racionalidad necesario para la transformacion del diagnostico historico de Dialéctica del Iluminismo en los fundamentos de una Critica de la Razón Funcionalista, no se deriva de la simple contraposicion entre "trabajo" e "interaccion", o racionalidad "instrumental" y "comunicativa", sino que, mas que eso, se funda en un analisis puntual y preciso de lo social a traves del cual lo que es racionalidad únicamente puede derivarse, para Habermas, de la

perspectiva interna de la acción comunicativa.¹⁴ Habermas conecta cada uno de sus trabajos preparatorios con una pragmática universal que en su teoría de la comunicación apunta en una dirección analítica del habla. A través de este recurso le es posible diferenciar en cada acto de habla comunicativo dimensiones diversas y en cada una de ellas implícitamente una pretensión respecto al valor racional de las expresiones.

Este análisis lo conduce hacia la afirmación de tres formas de racionalidad internas del entendimiento hablado:

- a. el que habla erige su expresión en relación a pretensiones de "verdad", "rectitud" y "veracidad" (autenticidad);
- b. la verdad de sus expresiones se limita al mundo objetivo de su circunstancia existente;
- c. la rectitud solo puede juzgarse en relación al mundo social de las normas morales y su autenticidad solo en relación al mundo accesible individual de experiencias internas.

De la diferenciación de estas tres "características universales" - que se relaciona con la explicación de la teoría de los Tres Mundos de Popper¹⁵ -, Habermas pasa a sostener la posibilidad de una racionalización de la acción humana en tres dimensiones: instrumental, comunicativa y estético-expresiva.

¹⁴. Cfr. J. Habermas., teoría de la Acción... tomo 1, cap. 1

¹⁵. Karl Popper., Logik der Forschung, Tübingen 1971, cap IV

Habermas supone que se puede elevar nuestro saber, lo mismo sobre el entorno psíquico que sobre el de las normas sociales y el de las sensaciones internas, en forma de procesos de aprendizaje y que, a partir de estos se desarrolla progresivamente la racionalidad de nuestros actos.

En la medida en que, sin embargo, en nuestra práctica cotidiana hacemos solamente un uso intuitivo de cada uno de nuestros saberes efectivos y nos referimos, directamente en las diversas formas de nuestros actos, a mundos específicos, solo utilizamos reflexivamente nuestro saber en la acción comunicativa.

Habermas entiende ahora bajo la praxis específica de la acción comunicativa, con más precisión que antes, el proceso de comunicación de planes de acción individual por la vía de un acto de entendimiento hablado. A través de este, los participantes llegan a un acuerdo a través del uso consciente de su saber intuitivo sobre la base de una interpretación general de la situación de sus acciones.

El modelo de la acción comunicativa que da fundamento a la teoría de la sociedad de Habermas se ve transformado así considerablemente frente a sus viejas propuestas. El proceso de comunicación no se contrapone simplemente a la acción racional-instrumental, sino que aparece como un proceso de entendimiento en el que todos los aspectos de la racionalidad humana de la acción están incluidos como puntos de referencia internos de este desarrollo.

Al mismo tiempo, complementa las dos dimensiones de la racionalidad - la instrumental y la comunicativa -, que hasta ahora habia diferenciado, con un tercer ámbito, el de la dimensión racional estético-expresiva. Es aquí donde, según Habermas, la relación auténtica de los sujetos deberá apuntar al mundo de sus sensibilidades y experiencias internas.

A partir de ello, Habermas introduce los primeros pasos hacia una teoría estética que, en forma problemática, intenta anudar la racionalidad de una obra de arte a la "autenticidad" de la configuración interna de las expresiones puestas en juego. Sólo que de este modo, la estructura interna y la función social de la acción comunicativa se plantea de forma distinta.

La acción comunicativa refiere, ahora, ya no únicamente un modo de configuración específica de la acción social - que pudiera delimitarse respecto a otras formas de acción - sino también una forma singular de coordinación de la acción guiada por un objetivo. Con sus planteamientos sobre la racionalidad estético-expresiva, Habermas pareciera sostener ahora el supuesto problemático de una estructura interna teleológica relativa a toda ejecución de la acción individual...

En cada forma de racionalidad específica, de acuerdo a Habermas, el entendimiento hablado organiza la coordinación de la acción o la puesta en práctica de una capacidad de interpretación cambiante. Surge el problema, sin embargo, de como caracterizar a

entendimiento hablado se mueva constantemente en el ámbito de situaciones de definición intersubjetivamente reconocida. Las capacidades de interpretación cooperativas, traídas en el proceso del entendimiento, no están siendo implantadas siempre de nuevo sino que se enlazan a un número de convicciones habituales.

Habermas llama "mundo de la vida" a un horizonte de aceptación de contextos intersubjetivamente compartidos, en el que cada proceso de comunicación se encuentra procesualmente integrado. Entiende este concepto como convicción estable del resultado de la acción comunicativa o sea como producto histórico de los esfuerzos de interpretación de generaciones pasadas. El mundo de la vida constituye la fuente del saber, orientado intuitivamente en la confianza, en que la corriente del proceso de comunicación social puede desarrollarse sin peligro de interrupción:

"Los sujetos de acción comunicativa se entienden constantemente en el horizonte de un mundo de vida. Su mundo de vida se erige a partir de convicciones de contexto no problemáticas más o menos difusas. Este contexto del mundo de la vida sirve o funciona como fuente de definición de situaciones que se establecieron aproblemáticamente de parte de los participantes... El mundo de la vida almacena el trabajo de interpretación hecho de generaciones pasadas: es el contrapeso conservador contra el riesgo del disenso que surge en la actualización de cada proceso de entendimiento".¹⁶

El concepto de "mundo de la vida" perfila un nivel constitutivo fundamental de la teoría de la sociedad de Habermas. El horizonte de las convicciones y de los valores

¹⁶. Ib. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Ed. 1. S. 107, t.p.m. En español: tomo I, pag. 104

racionalidad de la acción comunicativa. Para aclarar la lógica de este proceso de aprendizaje, Habermas hace un uso nuevo de la psicología del desarrollo de Piaget relacionado con la historia de la conciencia de la especie.

Habermas ve en el mecanismo que conduce hacia una diferenciación de los sistemas de significado del mundo de la vida, el mismo proceso de descentración cognitiva que Piaget observa en el desarrollo intelectual del niño. Cada fragmentación formal del universo en las tres dimensiones de la realidad representa para Habermas la idea de un proceso reflexivo frente a la realidad y la condición de un proceso de entendimiento hablado. Asimismo, en el plano del mundo de la vida, esta fragmentación da por resultado un proceso de descentración progresiva del entendimiento universal, en un principio concebido sólo socio-centricamente.

"El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo del disentimiento que comporta todo proceso de entendimiento que este en curso. Pues en la acción comunicativa los agentes solo pueden entenderse a través de tomas de postura de afirmación o de negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. La importancia relativa de estas dos magnitudes cambia con la decentración de las imágenes del mundo. Cuanto más avanzado está el proceso de decentración de las imágenes del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta de antemano; y cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes mismos, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más fuerza cabe esperar orientaciones racionales de acción. Por ello la racionalización del mundo de la vida puede

social de la vida.

6. El concepto de reproducción social como reproducción simbólica y como reproducción material.

La reproducción de la sociedad se presenta, hasta aquí, sólo como un proceso de renovación simbólica del mundo de la vida socio-cultural. La racionalidad de este ámbito social, como forma de un descentramiento progresivo de la idea de cultura del mundo, da por resultado la liberación de la acción comunicativa de orientaciones tradicionales prescritas y se ensancha con el ámbito de juego del proceso de entendimiento hablado. Persiste, sin embargo, el problema de que el desarrollo de las sociedades no corre sólo a través de la renovación simbólica del mundo de la vida social sino que influyen además otros factores. La reproducción social es igualmente dependiente de la apropiación de los recursos naturales a través de los cuales es posible el mantenimiento de las condiciones materiales de la vida social.

Habermas diferencia entre tareas de la reproducción simbólica y la coacción y el apremio de la reproducción material, el trabajo social y la praxis de la administración política.

"Mientras que para la reproducción simbólica del mundo de la vida lo relevante de la acción social es sobre todo su aspecto de entendimiento, para la reproducción material lo importante es su aspecto de actividad teleológica. Esta se efectúa a través del medio que representan las intervenciones que cumplen un propósito en el mundo objetivo". 20

El reconocimiento de estas dos dimensiones sociales de la reproducción social, con que Habermas abre la posibilidad de

20. J. Habermas., Op. cit. Tomo II pag. 331

que la reproducción simbólica de una sociedad que se asienta sobre la acción comunicativa no puede imaginarse como resultado simple de un colectivismo social. Este proceso solo se concibe como satisfacción, cumplimiento y realización de "funciones latentes que van más allá de las orientaciones de los implicados".²² La integración cultural de los grupos sociales se lleva a cabo a partir de una red de acciones que incluso va más allá de los participantes como tales. Habermas, sin embargo, presupone esa categoría provisional (sistema), cuando propone para el análisis del proceso de reproducción material un cambio metódico de perspectiva en la teoría:

"Y en relación a esos "procesos metabólicos" (Marx), lo más adecuado es objetivar u objetualizar (Vergegenständlichen) el mundo de la vida considerándolo como un sistema que conserva sus límites, porque, en lo que a esos procesos atañe, resultan relevantes plexos funcionales para acceder a los cuales no basta con el saber intuitivo que los implicados tienen de los contextos de su mundo. Los imperativos de supervivencia exigen una integración funcional del mundo de la vida, la cual opera atravesando las estructuras simbólicas de ese mundo, y, por tanto, no pueden ser aprehendidas sin más desde la perspectiva de los participantes..."²³

La reproducción material del mundo de la vida social se concibe como proceso de mantenimiento del sistema porque la actividad de acuerdo a fines solo puede coordinarse funcionalmente en ese ámbito.

Esta propuesta no es el simple paso de un punto de vista

²². Id.

²³. Id. pag. 332

conceptual a otro. Según Habermas este cambio es una exigencia de la peculiar estructura de la realidad social misma. La delimitación categorial con la cual Habermas distingue entre integración social e integración sistémica, esta en relación con una diferenciación interna de la organización social ya señalada:

"...He propuesto distinguir entre integración social e integración sistémica: la una se centra en las orientaciones de acción que atraviesan las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control (Steuerung) no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación".²⁴

Con esta diferenciación, Habermas reproduce el dualismo ya antes observado entre "subsistema racional de acuerdo a fines" y "ámbito institucional" en un nivel más complejo de reflexión y bajo una nueva perspectiva. Habermas no introduce la "acción racional de acuerdo a fines" y luego la "acción comunicativa" como esferas de la vida social que se contraponen una a la otra, sino como mecanismos de coordinación de la acción. En este ordenamiento o diferenciación de las dimensiones de la reproducción material y de la reproducción simbólica persiste, no obstante, un problema básico. Ni la reproducción material ni la simbólica de la sociedad permiten conceptualizarse como nexos de acción cotidianos de tipo transparente o, como dice Habermas, "como resultado pretendido de una cooperación colectiva". De ahí la necesidad de hacer que ambas esferas de la reproducción se

ensanchen con mecanismos que asocien en una red, tanto los procesos de comunicación como los de cooperación. Solo estos mecanismos estarían en condiciones de posibilitar, en su conjunto, las funciones de la reproducción simbólica y de la reproducción material. Estos mecanismos, de acuerdo a Habermas, no son sino las condiciones básicas para la conformación de instituciones en las que las respectivas realizaciones de la acción se encuentran establecidas normativamente a largo plazo. Es en estas instituciones que, bajo nexos de orientación de la acción almacenados del mundo de la vida, el cumplimiento de la acción será sancionado, según el grado de autonomización de una sociedad, a través de un acuerdo democrático o bajo preceptos de dominio coercitivo.

Pero, si explicamos la coordinación de acciones sociales a partir de mecanismos elementales de formación de instituciones, la diferenciación con la cual Habermas trabaja entra en problemas. Porque tanto en el caso de la reproducción material como en el de la reproducción simbólica la integración de la acción adopta una forma peculiar.

Desde la perspectiva de la conformación de las instituciones que han sido constituidas normativamente, la reproducción simbólica y material es el resultado en sí de una forma de entendimiento o de lucha de grupos sociales, en la que Habermas decide no profundizar. Mas bien, utiliza esta distinción entre ambas formas de integración de la acción social con objeto de poder describir el desarrollo de la sociedad bajo un doble punto

de vista; por un lado, el relativo a la racionalización del mundo de la vida y, por otro, el que se refiere al aumento de la complejidad del sistema.

Esta distinción fáctica entre formas de coordinación de la reproducción material y simbólica es usada en principio para fundamentar una nueva diferenciación metódica, es decir, con objeto de poder desarrollar la perspectiva peculiar de un concepto de sociedad en dos niveles. Se basa en la observación de que en el proceso de la evolución socio-cultural, los mecanismos de integración sistémica se han dispersado de forma tan radical en el horizonte del mundo de la vida social, que se presentan en apariencia como formas autónomas de coordinación de la acción social y conforman esferas de acción interdependientes.

Sin embargo, este dualismo metódico entre "sistema" e "integración social", que en principio tan solo debería haber descrito dos perspectivas complementarias en el análisis de un mismo proceso de desarrollo, se enraiza - desde la perspectiva de la racionalización de la acción social - en el dualismo fáctico entre "sistema" y "mundo de la vida".

"Sistema y mundo de la vida se diferencian como tales y se distinguen a la vez uno del otro, en la medida en que crece la complejidad del primero y la racionalidad del segundo. Sobre esta base, los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales sobre las que se cumple la integración social. Las sociedades modernas alcanzan... un nivel de diferenciación sistémica sobre el cual las organizaciones devenidas autónomas entran en conexión una con otra a través de medios de comunicación deslinguistizados. Los mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente desprendido de normas y valores, es decir, de los subsistemas de acción administrativa y económica racionales con respecto a

finas".

Habermas intenta conceptualizar así las esferas de acción, "sistema" y "mundo de la vida", ya no como lo hiciera en su planteamiento inicial, como elementos constitutivos universales del desarrollo social, sino como resultado histórico de un proceso de diferenciación a través del cual la evolución socio-cultural se caracteriza como un todo.

La transformación fundamental de su teoría de la sociedad suscita la idea de una contradicción immanente histórico-universal de la diferencia fáctica entre "sistema" e "integración social"; trae consigo también una explicación histórica relativizada del concepto de sistema.

Habermas concibe este proceso de diferenciación evolutivo - que introdujo para la conformación de sistemas autónomos de acción racional de acuerdo a fines - como consecuencia de la racionalización de la acción comunicativa. De ahí la tesis general de que, evolutivamente, solo pueden llegar a establecerse formas cada vez más complejas de organización de la reproducción material o nuevos niveles de diferenciación de sistemas, si en el mundo de la vida los mecanismos sistémicos han anclado o han sido institucionalizados a través de los avances correspondientes en las formas de comunicación.

El nivel específico de la racionalidad comunicativa sobre el

...Id. t.p.m. Ed. II, S. 220; en español, tomo II, pag. 217

... Ctr. Id. tomo II pp. 243-255

que los mecanismos de la integración de sistemas pueden desprenderse del horizonte del mundo de la vida y de la configuración del sistema de acción organizado de acuerdo a fines, solo se presenta cuando las orientaciones de valor particulares y los aspectos de la orientación del entendimiento y del éxito se han separado unos de los otros:

"...esta tendencia a la generalización de los valores desata en el plano de la interacción dos tendencias contrapuestas. Cuanto más progresa la generalización de motivos y valores, tanto más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamientos concretos y recibidos. Con esta desconexión, la carga de la integración social se desplaza de manera cada vez más neta del consenso de base religiosa hasta los progresos lingüísticos de formación de consenso. Este cambio de polaridad en la conformación de la acción, coordinación que en adelante ha de estripar sobre el mecanismo del entendimiento, hace que cada vez aparezcan con más pureza las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento. En este aspecto, la generalización de los valores es una condición necesaria para el desencantamiento del potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta".

La categoría de sistema conduce a habermas al concepto de "medios de comunicación deslinguistizados". Detrás de este concepto está la idea de Parsons de que la acción social puede coordinarse, también, con la ayuda de estos medios y no solo a través de la comunicación hablada. La reproducción social descarga en tales medios la necesidad de coordinación creciente que surge con la liberalización de la acción comunicativa de la transmisión cultural.

"Sobre la base de unas orientaciones de la acción cada vez más generalizadas se teje una red cada vez más tupida de interacciones que escapen a un control

normativo directo y que tienen que ser coordinadas por otras vías. Para satisfacer esta creciente necesidad de coordinación puede echarse mano, o bien del entendimiento lingüístico, o bien de mecanismos de descarga que reducen las expensas en comunicación y los riesgos de disentimiento. En el curso de la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento se forman dos tipos de mecanismos de descarga, y ello en forma de medios de comunicación que, o bien condensan, o bien sustituyen al entendimiento lingüístico".²⁶

En la conformación de los sistemas de acción racionales de acuerdo a fines participan, en principio, solo los medios de comunicación hablados. Pero en el proceso de evolución social surgen otros medios que si bien evitan o se desvían de la comunicación hablada son capaces de coordinar la acción racional de acuerdo a fines, que trae consigo la reproducción material. Habermas se refiere al desarrollo del dinero y el establecimiento del poder organizado estatalmente.

"Este cambio de la coordinación de la acción, de la que se hacen cargo ahora los medios de control en lugar del lenguaje, significan una desconexión de la interacción con respecto a los contextos del mundo de la vida. Medios como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica; codifican un trato "racional con arreglo a fines" con masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y resarcimientos, el concepto de mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las

acciones". 24

En el sistema económico capitalista, Habermas observa una primera esfera de acción que, históricamente, en el proceso de institucionalización de los medios de comunicación deslingüstizados, se deriva del mundo de la vida y se establece como subsistema libre de normas. Con la generalización del dinero como medio de intercambio universal surge, por vez primera, la posibilidad de organizar la producción social en un sistema de acción autónomo, capaz de controlar tanto el reclutamiento de la fuerza de trabajo como el intercambio de mercancías, más allá de los canales de los medios de comunicación hablados. Asimismo, en el proceso de establecimiento de la economía capitalista, se conforma un ámbito de acción organizado de forma racional de acuerdo a fines que no está ya más unido al mecanismo de la comunicación.

Habermas se refiere a un ámbito vinculado a la idea del mundo de la vida dentro de la liberalización institucionalizada del derecho burgués, cuyo desarrollo es cumplido por el aparato de Estado que se preocupa de las condiciones sociales de la producción económica. Como este aparato de Estado, bajo las condiciones del capitalismo, solo se desarrolla en vinculación estrecha con el sistema económico esta obligado a la reorganización de sus propias actividades. Entre otras cosas, ello conduce a que el poder político se asemeje a la estructura de un medio de control

y el poder se asimile al dinero.

"Los medios de comunicacion deslinguistizados, como son el dinero y el poder, concatenan interacciones en el espacio y en el tiempo produciendo redes, cada vez mas complejas, a las que no se puede mantener presentes en conjunto ni pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie".³⁰

El poder organizado estatalmente permanece como un medio de comunicacion en relacion a objetivos sociales que tienen que ser legitimados. Indirectamente, el poder del Estado es distinto del dinero, en la medida en que depende del consenso normativo de los partícipes de la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, las decisiones estatales funcionan bajo las condiciones modernas de dominio legal, como valores de cambio. Esto en la medida en que el poder estatal es capaz de controlar las capacidades de acción instrumental para la realización de los objetivos colectivos.³¹

Habermas ve alcanzarse, en las sociedades modernas, un nivel de diferenciación sistémica a partir del cual los sistemas de acción devenidos autónomos, la economía y el Estado, se organizan sobre los medios de comunicación deslinguistizados de la reproducción material. En el proceso de constitución de estos ámbitos que son también nexos de la vida social, la fuerza del mundo de la vida se debilita, en la medida en que ya no se asienta como ámbito libre de normas de acción social de la praxis del entendimiento moral.

"En cualquier caso, la tesis de la pérdida de libertad resulta más plausible si se considera la

30. Id. Tomo II pp. 260-261

31. Ver. Id. Tomo II pp. 380-390

burocratización como señal de un nuevo nivel de diferenciación sistemática. Al diferenciarse los subsistemas de Economía y Estado (a través de los medios dinero y poder) de un sistema institucionalmente inserto en el horizonte del mundo de la vida, surgen ámbitos de acción formalmente organizados, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de la vida y que se coagulan en una socialidad vacía de sustancia normativa".¹²

Habermas alude con estas ideas a nuevas dificultades que en lo general se expresan de forma más clara unas páginas más adelante:

"Lo social no queda en modo alguno absorbido como tal por los sistemas de acción organizados, sino que, más bien, quedan divididos en ámbitos de acción constituidos en términos de mundo de la vida y ámbitos de acción neutralizados frente a los mundos de la vida. Los primeros están estructurados comunicativamente, los segundos organizados formalmente. Estas dos clases de ámbitos no guardan entre sí la relación jerárquica de "plano de la interacción" y "plano de la organización", se enfrentan los unos a los otros como ámbitos de acción socialmente integrados y ámbitos de acción sistemáticamente integrados".¹³

Pero si las sociedades capitalistas se conciben a sí mismas como ordenamientos sociales en los que "sistema" y "mundo de la vida" se constituyen como esferas de acción autónomas, una frente a la otra, entonces junto con Axel Honneth, puede notarse lo siguiente: de una parte es posible suponer la existencia de organizaciones de acción libres de normas (1); y, de otra, la existencia de esferas de comunicación libres de poder (2). Ambos supuestos teóricos son esencialmente problemáticos.

¹². Id. Tomo II pp. 435-436

¹³. Id. Tomo II, pag. 436

(1) La idea de una estera de acción ordenada sobre la base de una racionalidad de acuerdo a fines produce una apariencia doble: primero, que la forma de organización económica y de la administración del Estado solo pueden conceptualizarse como corporeizaciones de reglas de acción racional ordenadas de acuerdo a fines; segundo, que dentro ya de las organizaciones, las acciones pueden cumplirse independientemente de los procesos de constitución de consenso normativo.

La primera idea contradice la tesis que Habermas ya antes había expuesto en el sentido de que las estructuras de organización de las empresas y de las administraciones solo pueden explicarse como corporeizaciones institucionales de principios racionales (racionalidad de acuerdo a fines) y práctico-políticos. Cuestiona el postulado de que las líneas de dirección político-prácticas, que mantienen correspondientemente las condiciones normativas bajo las cuales las tareas de organización se cumplen de acuerdo a fines racionales, aparecen como el resultado de un proceso de comunicación constante entre los participantes. »

Los procesos de acción abiertos en las organizaciones administrativas y en las empresas, parecieran ahora depender ya no sólo de las prácticas del entendimiento social. Estas prácticas no pueden conectarse con una red de capacidades

3. Cfr. Johannes Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie" en la Zeitschrift für Soziologie 11, 1982. También, Hans Joas, "Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus". Mimeografiado 1982.

ilegitimamente funcionales sin la concertación directa en referencia a una situación ya dada. En ese sentido, las prácticas del entendimiento social están unidas también a un proceso de conformación del consenso normativo. Pasa a un segundo término la forma de configuración y el ámbito de tareas de estos procesos, lo cual hace que tal consenso tenga constantemente que renegociarse en el plano de lo social. Ni las administraciones ni las empresas son independientes del grado de aceptación normativa de quienes las integran. Esta cuestión es, no obstante, un supuesto de la sociología de las organizaciones teórico-sistémica, con la que Habermas discute pero de la que también retoma sus presupuestos básicos.

(2) La idea de esferas de acción comunicativamente integradas sugiere, por el contrario, la independencia del mundo de la vida de las prácticas de dominio y de los procesos de poder. Esta idea se deriva no solo de la explicación teórico-evolutiva, con la cual Habermas describe el surgimiento de las sociedades modernas como proceso de desdoblamiento de sistema y mundo de la vida, sino también de la coersión terminológica con la que alude a la diferenciación de las dos formas de integración social.

La configuración de sistemas parciales de acción racional de acuerdo a fines está conectada con una rectificación cognitiva de orientaciones de acción encaminadas al éxito y al entendimiento. Solo cuando el proceso de descentramiento del entendimiento

universal de la racionalización del mundo de la vida ha alcanzado cierto nivel de progreso, surgen los planteamientos estratégicos como tales. Sólo entonces la coordinación de la acción puede ser traspasada a medios de comunicación deslinguistizados, estructuralmente adaptados a la conducción de la acción racional de acuerdo a fines.

8. La autonomización del "mundo de la vida" como tarea social.

De forma complementaria a este proceso, la autonomización del mundo de la vida aparece como una tarea a realizar. En su desenvolvimiento, el potencial liberado de la acción orientada al entendimiento se concentra en esferas de comunicación separadas, dentro de las cuales se retoma la coordinación del proceso de acción. Sistema y mundo de la vida se desdoblán por lo tanto históricamente en la medida en que, por una parte, "lo social" se realiza en un sistema de acción racional organizado de acuerdo a fines; y, por la otra, opera la esfera de la acción que se reproduce a partir de la comunicación. Es entonces posible que el mundo de la vida social se reproduzca independientemente de las prácticas de poder psíquicas, físicas o cognitivas. Si la acción orientada al entendimiento dentro de la esfera de la acción comunicativa - la familia y la opinión pública, por ejemplo, - cuida de la coordinación de las esferas de acción, entonces todos los intentos de establecimiento de intereses orientados al éxito pueden conceptualmente ser dejados al margen. Este supuesto teórico vuelve a replantear la dificultad de diferenciar en el

proceso de integración social entre el modelo de coordinación de la acción orientada al éxito y el modelo de la acción orientada al entendimiento.

Habermas desplaza a un momento posterior el intento de diferenciar entre "entendimiento" e "influencia" (Einflussnahme) como mecanismos de la coordinación hablada de la acción social que se excluyen uno al otro. Añade con esto la posibilidad de diferenciar teórica y prácticamente formas de ejercicio de poder en el plano de la integración social.³⁵

En la teoría de la Acción Comunicativa esta diferenciación, sin embargo, no desempeña aun ningún papel importante porque las formas de influencia externas de los sujetos de acción, en principio, solo son atendidas en la medida en que toman forma en los medios de comunicación deslinguistizados. Los sujetos de acción aparecen una vez que han asumido funciones integrativas sistémicas.

A partir de esto, la categoría de "integración social" pareciera responder a formas de coordinación de la acción orientada al entendimiento. En el otro extremo, el concepto de "integración sistémica" deja pensar sólo en formas de coordinación de la acción orientadas al éxito. En el proceso de esta propuesta conceptual, el mundo de la vida social asume desde la base de un nivel categorial, el carácter de una esfera de comunicación libre de dominio. Tesis que de hecho trataría de ser

³⁵. Ver J. Habermas., "Erläuterung zum Begriff des kommunikativen Handelns". Frankfurt. 1984

probada con el desarrollo del argumento teórico-evolutivo de la sociedad.

Puede observarse ya que ambos supuestos se mantienen como complemento uno del otro: mientras el ámbito de acción organizado racionalmente (racionalidad de acuerdo a fines) parece desprenderse de todo proceso de integración del mundo de la vida, el mundo de la vida se presenta como si estuviera eximido de todas las prácticas de ejercicio de poder. El poder se observa, desde la perspectiva de la integración sistémica, solo como medio de coordinación de la acción social; todos los procesos pre-sistémicos de constitución y reproducción del dominio caen fuera de esta perspectiva.³

Por el contrario, las capacidades de integración social del mundo de la vida son observadas como esferas de acción que sirven a la tarea de la reproducción simbólica de la sociedad; de modo que todos los procesos internos de organización de la constitución del consenso moral en las instituciones caen fuera de esta perspectiva.

La primera cuestión deja de lado el ejercicio cotidiano del dominio de la reproducción de la sociedad. La segunda contradice lo que tendría que mantenerse presente respecto a la crítica de la sociología clásica de las organizaciones: el significado de los procesos de organización internos de la interacción social

3. Cfr. A. Biddens, "Reason without Revolution? Habermas & Theorie des kommunikativen Handelns" en Frankfurt International 11, 1982.

para el funcionamiento de las organizaciones sociales.

Con la idea analítica de "sociedad en dos niveles" (sistema y mundo de la vida), Habermas desarrolla un dualismo teórico-social, cuyos supuestos ya habían sido presentados en "Ciencia y Técnica como Ideología". Solo que el resultado de una reproducción reificada no alude ya a dos tipos de acción, sino a dos formas de coordinación de la acción social o esferas sociales de reproducción. Habermas presenta ahora una versión más precisa del análisis que ya antes había observado respecto a la emancipación de la técnica como amenaza para la praxis comunicativa. Esta tendencia se extiende ahora a los nuevos ámbitos teorización descubiertos. Habermas señala que en el desarrollo de esta lógica puede también reconocerse el proceso de Dialectica del Iluminismo:

"Si esta tendencia evolutiva hacia el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida se proyecta sobre el plano de una historia sistémica de las formas de entendimiento, queda de manifiesto la incontestable ironía del proceso histórico-universal de la Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos". 3

Habermas percibe críticamente el desarrollo de la modernidad como el dualismo interno de sistema y mundo de la vida. La patología de la sociedad actual se presenta para él como la penetración de formas directivas sistémicas en la praxis

J. Habermas., Teoría de la Acción Comunicativa, tomo II p.

comunicativa cotidiana.

"A la postre, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tienen sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la mediatización del mundo de la vida adopta la forma de una colonización del mundo de la vida".»

Esta conclusión es prácticamente la misma que Adorno y Horkheimer presentan en Dialéctica del Iluminismo. La singularidad del análisis de Habermas es observar, no obstante, que la acción comunicativa es el mecanismo de reproducción fundamental de las sociedades. Su crítica al positivismo y a un concepto unilateral de racionalidad caracteriza su peculiar forma de discusión teórica frente a las corrientes contrarias a una teoría de la acción comunicativa de la sociedad. Este planteamiento le permite mostrar la "racionalidad de acuerdo a fines" como racionalidad social unívoca pero no exclusiva. Deja de lado el modelo de una teoría que le hubiera servido, sin problemas, para construir una postura crítica frente al modelo de socialización capitalista; persiste en su convicción básica de la tecnocracia e intenta exponer la esfera de la reproducción material como esfera de acción organizada solo técnicamente y libre de normas. Al liberar de determinaciones coercitivas a su Teoría de la Acción Comunicativa, pasa también a establecer un puente con la Teoría de Sistemas. Habermas hace uso de los

presupuestos básicos de esta teoría para analizar el proceso de desarrollo de las esferas históricamente diferenciadas de la economía y de la política, como procesos conducidos sistemáticamente de acción racional (de acuerdo a fines) que penetran el mundo e la vida y lo amenazan con su mutilación.

En su teoría de la sociedad, Habermas concibe igualmente una orientación normativa de la organización comunicativa de la reproducción material, a través de la cual, el mundo de la vida es una respuesta a la autonomía autoritaria del sistema. La esfera de acción de la reproducción material actual aparece como el ámbito de una sociedad libre de normas, al que se contraponen algo así como el mundo cerrado de la esfera de la praxis comunicativa cotidiana.

La interpretación teórica que Habermas hace de la modernidad elude, sin embargo, a la crítica de las formas concretas de la producción económica y de la administración política y debilita con ello los alcances que su planteamiento teórico-comunicativo, inicialmente, había abierto. Aparece como una teoría sin recursos cuando de lo que se trata es de desentrañar el orden social como relación de comunicación mediada institucionalmente entre grupos culturalmente integrados en el medium de la lucha social - al menos, mientras las competencias de poder sociales permanezcan asimétricamente repartidas. Esta teoría de la modernidad dejará por tanto en suspenso mostrar como concepción frágil, aquello que la Teoría Crítica clásica observara como componente esencial del desarrollo humano y que en la actualidad se expresa como complejo

de poder de funcionamiento totalitario, que en su existencia depende, no obstante, del consenso moral de los participantes.

El objetivo del siguiente apartado es la precisión de conceptos centrales de la teoría habermasiana de la sociedad, expuestos en la Teoría de la Acción Comunicativa. La genesis de estos conceptos y el proceso de su configuración nos advierten respecto a una forma de pensar la modernidad, distinta en su raíz, a la expuesta por la vieja Escuela de Frankfurt. Por otro lado, constituye también el terreno teórico firme sobre el que Habermas polemiza con el pensamiento neoconservador así como con el postmoderno y las expresiones de inclinaciones anárquicas.

III. LA TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA: EL ENTENDIMIENTO COMO PARADIGMA DE LO SOCIAL.

A principios de la década de los ochenta aparece la publicación en alemán de los dos tomos de la Teoría de la Acción Comunicativa. Habermas retoma en este texto problemáticas teóricas ya planteadas anteriormente y articula la complejidad de su trabajo alrededor de la racionalidad comunicativa como tema central de reflexión.

Habermas desarrolla este tema básico a través de los medios conceptuales de la filosofía analítica del lenguaje, la hermenéutica, la antropología de la cultura, la Teoría de Sistemas, el marxismo y la Teoría Crítica. De forma que no resulta siempre fácil mantener presente el objetivo que orienta su trabajo a lo largo de los capítulos sobre Max Weber, Mead, Durkheim, Parsons, Marx y los autores de la Teoría Crítica, entre otros. Al respecto son de cierta utilidad las subdivisiones del texto señaladas como "Zwischenbetrachtungen" (interludios). A través de estos puede retomarse, en cierto sentido, su objetivo central y diferenciarlo de lo que en no pocas ocasiones da la idea de que se trata de una historia de la teoría.

El complejo de este cuerpo de argumentación alude a tres intenciones básicas: el esbozo de una teoría de la racionalidad; la construcción de un concepto de sociedad en dos niveles, "sistema y mundo de la vida"; la fundación de una Teoría de la Modernidad.

1. El esbozo de una teoría de la racionalidad.

Este objetivo de la Teoría de la Acción Comunicativa se cumple a través de la exposición del entendimiento filosófico moderno y clásico de razón así como de las estructuras sociales que se mantienen unidas a lo que, correlativamente, puede ser valido como "racional".

El propósito de Habermas es presentar el programa de una racionalidad "comunicativa" que, teóricamente, tiene sus orígenes en los vínculos de la constitución de la intersubjetividad. Esta argumentación se caracteriza por una exposición en negativo, es decir, crítica respecto al concepto positivista de racionalidad. Se distancia de la pretensión de circunscribir la validez de lo racional al ámbito estrecho de la "verdad" comprobada de las ciencias. Asimismo, en los capítulos sobre Max Weber, Habermas critica el monopolio de la racionalidad que se supone sustenta a las estructuras de las empresas capitalistas, así como a la administración burocrática de la racionalidad de acuerdo a fines, personificada institucionalmente.

a. El "entendimiento" y la "racionalidad" como formas de acción culturales.

En la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas diferencia claramente dos formas de acción, la "acción comunicativa orientada al entendimiento" y la "acción racional de acuerdo a

fines" o acción orientada al éxito.

Realiza una acción orientada al éxito quien observa a los hechos o a las personas sobre todo desde el punto de vista de su propia "influenciabilidad" en el ámbito de la acción.

En la medida en la que se trata de la manipulación de la cosas, Habermas habla de una acción "instrumental". Cuando se trata de la influenciabilidad en la interacción entre personas se refiere a una acción "estratégica".

De la misma manera que para Max Weber, para Habermas, la aplicación del concepto de "racionalidad de acuerdo a fines" de ninguna manera puede hacerse coincidir con coerción. La "racionalidad de acuerdo a fines", o influenciabilidad "estratégica", son conceptos a partir de los que Weber alude en forma directa a personas de las cuales puede llegar a esperarse la capacidad para el cumplimiento de reglas de acción racional. Por lo tanto, una elección racional se encuentra en referencia a una lógica económica o bien burocrática y/o jurídica que establece los medios más adecuados de acción una vez que se ha decidido un objetivo de acción específico.

Según Habermas esta idea de acción estratégica de actores singulares en la interacción, se deriva también de una concepción específica de sociedad. La sociedad, según esta interpretación, se presenta como el conjunto de los nexos de acción sociales que se establecen a través de los efectos anónimos de la lógica

administrativa y económica de la legitimidad, es decir, de la voluntad y de la conciencia de los sujetos participes pero, "casi a sus espaldas". La Teoría Crítica plantea también, en forma absoluta, esta perspectiva estratégica y observa su dominio no solo en el ámbito económico y administrativo, en el sentido estrecho de una lógica de elección racional, sino sobre todos los ámbitos sociales de la vida.

Habermas, por su parte, intenta sustraerse de esta explicación lineal de la acción social fundada en el imperativo de la racionalidad de acuerdo a fines. Su objetivo corre más bien en sentido opuesto, intenta contrarrestar tal generalización de una perspectiva estratégica a través de la introducción del concepto de "acción racional".

Según la argumentación habermasiana, se habla de un nexo de acción social no dominado por una lógica estratégica sino por una lógica comunicativa cuando el actor de la interacción no se orienta de acuerdo a las eventualidades de la esfera de la influencia de la racionalidad de acuerdo a fines sino que junto a ella participa de un proceso de entendimiento sobre planes de acción común o compartidos. Habermas sustenta la tesis de que en competencia pero también adicionalmente a la racionalidad de acuerdo a fines, existe la racionalidad comunicativa de la acción social. La "racionalidad comunicativa", sin embargo, no puede presuponerse allí donde un grupo de hombres, a través de la participación en experiencias cotidianas comunes, llega a opiniones y comparte significados situacionales generales:

tampoco se comprueba ahí donde el acuerdo o la congruencia en una situación de tensión ha sido el producto azaroso y provisional de una circunstancia de intereses y necesidades. Según Habermas, una situación de entendimiento se abre sólo en la medida en que un actor, en una secuencia de interacciones, hace una oferta de acto de lenguaje ("Sprechaktsangebot") a partir del cual, una cuestión en conflicto se decide ya no a partir de la simple autoridad de un actor participante, sino a través del mejor argumento y fundamentación.

El entendimiento racional es, por ello, sistemáticamente, algo más que la simple negociación o regulación de intereses individuales. Cada situación de interacción "comunicativamente racionalizable" a partir de su situación específica, está constituida sobre la perspectiva de validez de estructuras comunicativas que "obligan" a los sujetos siempre de nuevo a volver a colocar sus enfoques particulares en vinculación con el juicio racional libre de coerciones. Esta "coacción no coactiva" ("zwanglose Zwang"), la fundamentación implícita de una argumentación no dada por hecho de la opinión o del juicio y su aceptación por los otros participantes de la discusión, representa para Habermas la forma cultural y social más elevada.

Quien abre una secuencia de interacción orientada al entendimiento apela prácticamente a esa perspectiva de validez transubjetiva. Levanta una pretensión de validez respecto a la cual, el otro participante en la interacción puede razonar con

un "sí" o con un "no" v. El "entendimiento" significa por ello no la obtención de éxito en un consenso global, sino, únicamente el acuerdo sobre la dimensión en la que se prueba la justeza de una afirmación. Respecto a este punto, Habermas diferencia fundamentalmente tres dimensiones:

1. La dimensión cognitiva en la que la rectitud de una propuesta puede ser sometida a prueba objetiva.
2. La dimensión moral, cuya pretensión de validez se realiza de acuerdo a normas establecidas.
3. La dimensión psicológica en la que la adecuación de una expresión es juzgada en relación a la circunstancia interna de la persona.

En lo esencial, Habermas está convencido de fundamentar teóricamente la posibilidad de una "racionalidad comunicativa". Las cuestiones relativas a la manipulación, el dominio, las falsedades en los procesos de entendimiento reales se presentan en su teoría como "estructuras de comunicación distorsionadas". Todas las cuestiones distorsionantes en los discursos políticos de escenificación estratégica que impregnan la realidad cotidiana de la opinión pública política, para Habermas, no constituyen elemento alguno contra la posibilidad fundamental de un entendimiento racional. Por el contrario, si no contáramos intuitivamente con un concepto de acuerdo motivado por la razón,

v. Id. Tomo I pag. 146

v. Id. Tomo I, ver pag. 191 y 206

no podríamos identificar como tales a la manipulación y a las coacciones en los procesos de entendimiento.

Esta diferenciación elemental entre acciones "orientadas al éxito" y "acción comunicativa" no es una simple caracterización teórico-práctica. Para Habermas, al contrario, esta distinción fundamental está asentada en la intuición de cada actor ilustrado. Cada actor social, supone Habermas, sabe perfectamente bien en la cotidianidad o intuye con claridad si su interlocutor se comporta en la "interacción" de modo "estratégico" o "comunicativo". Corresponde a los bienes de competencia de una sociedad adulta saber que orientación de acción es adecuada a que orden social específico. Cuando nos comportamos simulando un interés "comunicativo" en nuestra persona, tan solo como medio para la obtención de un objetivo distinto, la distorsión consciente de niveles de orientación de la acción conforman la base de un malestar. De la misma manera cuando alguien finge propuestas de entendimiento queriendo en realidad otra cosa, la venta de mercancías por ejemplo, constituye una fuente de malos entendidos.

Para Habermas, la distorsión consciente de niveles de acción en tanto manipulación surge de la incapacidad de la lógica racional (de acuerdo a fines) legítima de actuar de forma adecuada en una situación social dada; porque, en realidad, el juez que tiene que tomar decisiones en un caso controvertido debe interesarse sólo por los hechos relevantes al respecto, así como la empleada de un banco del dinero que recibe. Habermas retoma

con este tipo de ejemplos mas la perspectiva de la sociologia empirica que la de la filosofia analitica.

Como sea, una parte del énfasis moral de la Teoria de la Accion Comunicativa se apoya en la confianza de la intuicion de las personas. De ahí su indignación frente a la moda intelectual de la critica postmodernista de la cultura, en el sentido de que para esta corriente ya no es mas posibles diferenciar, en las condiciones actuales, entre entendimiento y manipulacion estrategica.

2. El Concepto de "Sociedad en dos niveles".

La segunda intencion metodologica de la Teoria de la Accion Comunicativa radica en el desarrollo de un concepto de sociedad en dos niveles, sistema y mundo de la vida. En lo fundamental es este el tema central del "Segundo Interludio".

Según Habermas, la distinción originaria de los actores naturales - en las intuiciones cotidianas - entre "acciones orientadas al entendimiento" y "acciones orientadas al éxito" corresponde, en la sociologia, a dos formas distintas de comprender a la sociedad: a la Teoria de Sistemas y a la Teoria de la Accion. Para los teoricos de la accion, la sociedad se constituye en la media en que los individuos actúan, coordinan o armonizan uno con otro sus orientaciones de accion particulares en un proceso de interaccion cambiante. La teoria de Sistemas, por el contrario, valora aquello que, sin haber sido acordado, toma lugar a través de estructuras transindividuales de nexos de

acción que se han ido estabilizando en la sociedad. Mas exactamente, esta teoría coloca, por encima de la voluntad y de la conciencia de los actores individuales, sistemas establecidos a través de los cuales se hace posible la acción coordinada de grandes grupos sociales.

Habermas sostiene que ambas perspectivas teóricas que en lo general se contradicen, en realidad aluden a dos mecanismos empíricos de la unidad de lo social. Afirma que, en la historia de la sociología, esta contraposición entre la perspectiva de la Teoría de Sistemas y la Teoría de la Acción resulta infructuosa porque en verdad ambas encuentran confirmación real en lo social.

Para Habermas es a través de una orientación basada en ambas dimensiones que es posible intentar un análisis social realmente profundo. En la Teoría de la Acción Comunicativa, por lo tanto, la Teoría de Sistemas y la Teoría de la Acción devienen perspectivas de lo social. Las sociedades modernas son concebidas, en términos generales, como una unidad precaria de mecanismos de integración sociales y sistémicos o, en otras palabras: "las sociedades son relaciones sistémicas establecidas de grupos socialmente integrados". .

Los nexos de interacción sociales, desde la perspectiva de una teoría de la acción comunicativa, no se conciben como simple agregado cuantitativo de orientaciones de acción individuales o

4. Helmut Dubiel, Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine Rekonstruktion von den Anfängen im horkheimer-Kreis bis Habermas. Juventa Verl. München, 1988 pag. 107

suma de acciones atomizadas innumerables. Por el contrario, esta teoría concibe actos de entendimiento intersubjetivo entre dos o más individuos que más que un simple bosquejo o delineación de subjetividades es la apertura de un horizonte en un contexto comunitariamente compartido de auto-entendimiento cultural simbólicamente representado.

a. Mundo de la Vida: cultura, sociedad, personalidad.

El "mundo de la vida", según Habermas, pese al carácter difuso de las circunstancias cotidianas presenta estructuraciones internas a partir de las cuales el investigador que reflexiona sobre lo social desde una perspectiva fenomenológica, puede desentrañar los actos que la constituyen. Sin embargo, Habermas se diferencia de la tradición fenomenológica de orientación trascendental, a través de una fundamentación teórica del lenguaje. La reproducción del mundo de la vida supone la acción comunicativa, de la misma manera que la acción comunicativa depende del mundo de la vida.

Para Habermas el concepto de "mundo de la vida" es un recurso de la "acción comunicativa" pero, se niega a presentar el vínculo entre ambas como "modelo de autogeneración" social. Asimismo, esta relación entre "mundo de la vida" y "acción comunicativa" tampoco es revocada en una unidad superior. Por el contrario, esta diferencia se hace más profunda en la medida en que la reproducción del mundo de la vida no transcurre de manera simple, sino que está sujeta a las operaciones interpretativas de

los actores que lo constituyen. El mundo de la vida se complejiza sin perder su sincronía respecto a la acción comunicativa.

Habermas indica que el contenido del mundo de la vida se integra por actos de habla:

1. del componente proposicional;
2. del componente ilocucionario;
3. del componente intencional.

Con base en estos componentes, el mundo de la vida se articula en tres esferas: cultura, sociedad y personalidad.

Habermas reconstruye las dimensiones internas más importantes que orientan el mundo de la vida a partir del marco de las categorías teórico-sociales derivadas del pensamiento de Parsons. Las define en los siguientes términos:

"Llamo cultura al acervo de saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo sociedad a las orientaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan su pertenencia a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por personalidad entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para poder afirmar en ellos su propia identidad".

La parte original del concepto habermasiano de "mundo de la vida" reside en que este conjunto de experiencias de contexto socialmente constituidas se encuentra en la modernidad, cada vez menos, asegurado por las tradiciones dadas, en virtud de la tendencia a su aceptación impuesta.

Las posibilidades de expansión del mundo de la vida socio cultural surgen de una circunstancia en la que a través de la pérdida de los canales tradicionales establecidos, el entendimiento, ahora divergente, inestable y no asegurado en la comunicación de los participantes, tiene sin embargo que ser producido cada vez más por los actores mismos. De modo que en la mayoría de las veces el fracaso de la crítica de la cultura a las tradiciones que afirman la identidad es, para Habermas, una oportunidad histórica al mismo tiempo para la "racionalización del mundo de la vida", y también en una formulación poco usual, para la "racionalización simbólica del mundo de la vida".

La reproducción cultural, la integración social, y la socialización de los miembros conectan con estados del mundo existente, establecen continuidades respecto a la identidad de grupos, aseguran a las generaciones siguientes las capacidades globales de acción y posibilitan la armonización de vidas individuales en formas de vida colectivas. En otras palabras, renuevan los esquemas de interpretación susceptibles de consenso (o "saber válido"), las relaciones interpersonales legítimamente ordenadas (o "solidaridades") y las capacidades de interacción (o "identidades personales").

Con lo anterior, Habermas alude a la descripción de una reproducción simbólica equilibrada y no perturbada del mundo de vida. Pero se trata de una abstracción. El problema, como el lo indica, es en qué dirección podrían variar las estructuras del mundo de la vida si tal reproducción no perturbada se viera

afectada en sus contenidos, imbuídos de tradición, ya no por un consenso adscrito, sino por consensos adquiridos, es decir sujetos a riesgos múltiples y dependientes de las contribuciones cooperativas de los agentes de la acción comunicativa. La respuesta a esta problemática, según Habermas, obliga a romper con la "idea tradicional" de que las sociedades se componen de colectivos y estos a su vez de individuos. Tal concepción alude, en sus términos, sólo a una "metáfora", pues los individuos y los grupos son miembros de un mundo de la vida, no de modo real sino "sólo en un sentido metafórico".

Para Habermas, en consecuencia, las sociedades no se componen de "sujetos" sino de "personalidades", podríamos decir. no de individuos autónomos sino de las cualidades que los constituyen. Entienda por personalidad algo así como un proceso de adquisición o competencias adquiridas que convierten al agente en un sujeto capaz de lenguaje y de acción.

Son estas capacidades las que condicionan al sujeto a participar en procesos de entendimiento en contextos específicos, así como a afirmar su identidad en "plexos de interacción cambiante".

.. J. Habermas., El discurso filosófico de la Modernidad
Taurus, Madrid, 1989 pag. 405

b. Grados de racionalización del "mundo de la vida".

Pero con esta formulación, Habermas alude no solo al desarrollo de las competencias y capacidades de los individuos sino también a una lógica de niveles de desarrollo de los sistemas socio-culturales de la orientación del mundo en la que se permite diferenciar "fases de evolución" elevadas a partir de otras inferiores. Esta teoría de desarrollo del mundo basada en Piaget y que se diferencia de una simple dinámica de desarrollo, solo puede afirmarse en la perspectiva de la historia.

En términos generales y según la perspectiva conceptual de Habermas, la lógica de desarrollo del mundo de la vida en la modernidad consiste en que a partir de un estadio de semi-trascendencia que es cuasi-inaccesible, la sociedad premoderna ingresa en la fase de su accesibilidad reflexiva. Algunas de las tendencias que teóricamente posibilitan diferenciar grados de racionalización del mundo de la vida socio-cultural serían por ejemplo:

- el desacoplamiento tendencial del sistema político de instituciones respecto a las visiones del mundo premodernas.
- el hecho de que la legitimidad de las instituciones políticas no este mas asegurada a través de una visión religiosa del mundo sino que dependa de la aprobación y consentimiento de los ciudadanos que han alcanzado la mayoría de edad ("mundiger Bürger").
- el registro de una universalización de la calidad de

los miembros de la sociedad; en oposicion a las sociedades premodernas no existe ningun impedimento "racional" para excluir a ningun individuo de su calidad de miembro social.

- el fenomeno de que frente a las sociedades premodernas, la vitalidad de las tradiciones intelectuales y culturales no se mantienen bajo subyugacion autoritaria sino a través de su apropiacion reflexiva. Solo se mantienen vivas las tradiciones que han pasado "por el ojo de la aguja" de la subjetividad critica.

Los grados de racionalización del mundo de la vida socio-cultural permiten a Habermas enjuiciar las orientaciones pasadas del mundo de la vida. Cuestión que especialmente diferencia su pensamiento de las concepciones tradicionales de mundo de la vida fenomenológicas. Solo que si caracterizamos a los mundos de la vida modernos a partir del establecimiento de estructuras universales como las mencionadas - ampliacion de la calidad de los miembros de una sociedad, etc., - resulta entonces que la exclusion de la sociedad de un grupo etnico, por ejemplo, atenta contra el propio nivel cultural ya alcanzado de la sociedad. De manera semejante, serian tambien fenomenos regresivos la retractacion critica de la identidad del yo de un grupo sectario o las mismas formas antimodernas de contra-cultura.

c. "Sistema" y "Mundo de la Vida"

En Dialectica del Iluminismo, Adorno y Horkheimer y luego Marcuse en El Hombre Unidimensional, explican el desarrollo de la sociedad moderna como el desencadenamiento de una racionalidad instrumental que se mantiene tambien en la construccion teorica de Habermas solo que teorizada ahora bajo el concepto de "sistema", "integracion social" o "racionalidad sistematica". En la tradicion de la Teoria Critica de la sociedad la innovacion que Habermas introduce es, propiamente, la inclusion del ambito de la accion orientada al entendimiento y su correspondencia social-espacial en la configuracion del "mundo de la vida".

Segun Habermas, la modernidad capitalista, se desarrolla en la perspectiva de un doble y complicado movimiento historico-cultural. Las fronteras locales geograficas se ven rebasadas por las acciones de intercambio y el sistema de mercado pasa por encima de los limites del Estado nacional. Este movimiento es posible a traves de la institucionalizacion de la libertad garantizada de la propiedad, la industrial y el contrato. La logica del mercado y la administracion del Estado acaban con los mundos de la vida tradicionales. El trabajo social, la produccion y la reparticion de los bienes se resuelve a partir de las normas de fuerzas de negociacion mercantil. El "poder" y el "dinero" aparecen como los medios sociales mas importantes de negociacion.

En este contexto, la persona individual se ve inmiscuida

cada vez y con mayor fuerza en el sistema de funciones sociales. Mientras que en épocas anteriores la persona era también un conjunto de derechos y deberes tradicionales, en el capitalismo, la persona deviene una abstracción (ist "abstractifiziert"). Se la considera sólo en tanto poseedor de mercancías, sujeto de derecho y ciudadano de Estado. En el ámbito del mercado, encontramos un sujeto libre de vínculos tradicionales pero determinado por la forma de racionalidad formal moderna. La posibilidad de hablar de la unidad de la "sociedad" sólo se hace posible en relación a un sistema que haya sido integrado a través de los medios unificadores del poder y del dinero: "poder" como capacidad de integrar los aparatos político-administrativos; "dinero" como capacidad de coordinación de los incentivos monetarios".

"...el dinero y el poder pueden ahorrar en buena parte los costos que entraña el disentimiento, porque desligan la coordinación de la acción de la formación lingüística de un consenso, neutralizándola frente a la alternativa acuerdo/falta de entendimiento".

"Poder" y "dinero", es decir su corporeización en la conformación del Estado y del mercado, son en la sociedad burguesa fenómenos establecidos que se complementan uno con el otro. El Estado organiza los presupuestos para la existencia del capitalismo, los rendimientos y las capacidades públicas que no se organizan a sí mismas en el sistema de mercado. Pero a la vez, lo que da al Estado un fundamento de acción institucional es la adquisición de

impuestos y la recaudación fiscal. En esta lógica, Habermas presenta el mercado y la administración pública como imperativos sistémicos del desarrollo, más allá de la sola referencia a las relaciones entre trabajo asalariado y capital. ¹⁰

Habermas describe también los fenómenos de enajenación pero, no en general, sino los que se presentan en el Estado de bienestar social altamente burocratizado y jurídicamente controlado. En este sentido alude al hecho histórico de una sociedad sistémicamente integrada, es decir, al desarrollo global del mercado capitalista, del trabajo y de los bienes de producción a partir de los cuales cobran existencia un Estado social de gran complejidad y una burocracia político-económica intervencionista.

Los conceptos de "sistema" y "mundo de la vida" no se enfrentan así simplemente uno frente al otro en una relación de tensión, sino que responden a niveles de desarrollo que se constituyen en constelaciones sociales específicas. De acuerdo a Max Weber, el ambiente histórico-cultural de desarrollo de las condiciones de la economía capitalista, supone como elemento fundamental, que el mundo capitalista desarrollado se mancipa a largo plazo de los elementos culturales esenciales asentados en la tradición. En Habermas, el medio dinero devenido autónomo, la lógica de la acumulación desatada y la racionalidad burocrática institucionalizada no pueden separarse del mundo de la vida y constituyen ámbitos desde los cuales las clases subyugadas son

¹⁰. Ver Id. Tomo II pp. 473-474

disciplinadas. A través de este proceso, el "sistema" se produce a sí mismo. Habermas identifica el inicio de las sociedades modernas con el desacoplamiento entre "sistema" y "mundo de la vida".

Las fases de desarrollo de las relaciones "sistema" y "mundo de la vida", en un esquema lógico y a grandes rasgos, podría quedar simplificado de la siguiente forma.

- a. En las sociedades tradicionales la reproducción, o sea, el conjunto de capacidades para asegurar la existencia - se encuentran aun completamente vinculadas al ámbito del mundo de la vida cultural.
- b. Solo en el tránsito a las sociedades modernas - cuyo proceso de surgimiento histórico abarca de la Reforma a la industrialización - las estructuras sistémicas se desprenden del mundo de la vida.
- c. Solo en la modernidad tardía puede propiamente hablarse de una "racionalidad sistémica" que entra en relación de conflicto con la "racionalidad del mundo de la vida".

El conjunto de las tesis hasta aquí planteadas permiten entonces adentrarnos en el núcleo de la Teoría Crítica de la Modernidad en Habermas.

3. La fundación de una Teoría de la Modernidad.

La tercera intención del texto de Habermas empalma con la idea de un desarrollo directo de la Teoría Crítica. Bajo la perspectiva de una Teoría de la Modernidad, intenta explicar el tipo de patologías sociales actuales. Su tesis es que con la Teoría de la Acción Comunicativa puede darse razón de las paradojas de la modernidad.

Esta tercera problemática, sin embargo, no se desarrolla como tema central en un tercer interludio. El hecho parece estar justificado en la medida en que la Teoría de la Modernidad se encuentra mediada por la Teoría de la Acción Comunicativa. Una y otra aparecen como equivalentes y, en ese sentido, el contenido de la Teoría de la Modernidad está constituido por el desarrollo de las dos primeras intenciones. Esto resulta, sin embargo, parcial si no se complementa con el contenido teórico central que se desprende de la exposición de los dos tomos de la Teoría de la Acción Comunicativa.

A lo largo de su trabajo, Habermas nos conduce a lo que en su opinión constituye, conceptualmente, el tipo de crisis dominante de las sociedades desarrolladas en una fase de capitalismo tardío. Para entender adecuadamente el contenido de la modernidad o mejor dicho su crisis, introduce la metáfora "colonización del mundo de la vida". De alguna manera este concepto vuelve a remitirnos a su discusión con Marcuse de 1968.

Marcuse y la Teoría Crítica resaltan la catástrofe de la integridad de las relaciones entre hombre y naturaleza en la

época moderna, sin embargo dejan también siempre abierta la posibilidad de una nueva forma de relación entre naturaleza y sociedad no opresiva, armónica y a fin de cuentas mística. Marcuse expone incluso la idea de "otra" técnica y "otra" ciencia inspiradas en una relación amorosa ("negenden und pflegenden") entre los hombres y sus condiciones naturales.

Frente a esta interpretación de la modernidad fundada en el desencadenamiento de la racionalidad instrumental, Habermas plantea un postulado completamente distinto. Intenta el análisis de la crisis de la modernidad a través de la idea de dos esferas sociales históricamente constituidas y esencialmente diferentes: "sistema" y "mundo de la vida". Según él, si la sociología ha podido hasta ahora diferenciar y establecer una ruptura entre ambas esferas es porque se encuentra dominada por el supuesto de dos lógicas antagónicas. En ese sentido el "mundo de la vida" aparece como un espacio en el que los nexos de acción sociales se crean y se renuevan a través de la capacidad de entendimiento natural cambiante. Por otra parte, el "sistema" surge como una dimensión en la que los nexos de acción sociales se producen como tras las espaldas de los participantes; es decir, a través de la orientación racional finalista de los medios dinero y poder.

Con el concepto de "mundo de la vida", Habermas alude no solo a la esfera privada de lo social sino también a la esfera de la opinión pública. En este nivel distingue tanto la esfera de la opinión pública que se constituye en un cuerpo burocrático, como la opinión pública en tanto proceso de formación de la voluntad

democrática.

En el "sistema" económico y administrativo, la lógica que coordina la acción de los medios dinero y poder practica un abuso ilegítimo de las esferas sociales; en otras palabras, la lógica del "sistema" avanza y termina por colonizar el "mundo de la vida", de modo tal que lo obliga a una lógica de acción ajena a él. Como se ve, Habermas presenta la liberación de la racionalidad de acuerdo a fines con un matiz distinto al indicado por la Teoría Crítica, como avance de una dimensión de la sociedad -el sistema- sobre otra, el mundo de la vida. Ahora bien, lo que esto significa en detalle no es asunto de la Teoría de la Acción Comunicativa: lo que importa esencialmente es la posibilidad de sustraer a la modernidad de la racionalidad unívoca con que fue expuesta por la Teoría Crítica clásica.

Una vez planteados estos niveles de abstracción para la construcción de su Teoría de la Sociedad, Habermas intenta una caracterización de las crisis en el capitalismo tardío. Al respecto se deja guiar por las tesis de Claus Offe expuestas veinte años antes.11

Offe plantea la insuficiencia de las visiones economicistas para explicar las crisis en el capitalismo tardío. Observa que en este estadio, el Estado liberal se transforma en un Estado intervencionista y adquiere una función compensatoria respecto a las imperfecciones de la economía de mercado. La intervención y

11. C. Offe., Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Frankfurt, 1972

la ampliación del sector público no responden sino al programa de una política económica estatal que tiene como objetivo asegurar las condiciones para la expansión mercantil. En la medida, en que el capitalismo se muestra incapaz de resolver los problemas que el mismo suscita - en una primera instancia - el Estado Social en economías altamente desarrolladas se expande. La dinámica del capitalismo tardío - para Habermas - se deriva, en consecuencia, de la lógica compensatoria de los efectos negativos que acompañan la tendencia immanente del funcionamiento progresivo del capital.

Habermas subraya que este interés en el desarrollo del capitalismo está socialmente legitimado a través de la configuración de un momento "ajeno al sistema" o no mercantil. Alude con esto a una lógica de valor de uso y a una opinión pública colectiva dentro de un sistema de producción que se asienta en el mercado, la propiedad privada y el valor de cambio, y que genera también las condiciones de la crisis estructural del capitalismo desarrollado.

Así pues, en la medida de lo posible, las crisis pueden aplazarse. Sus causas pueden reorientarse en la política y ser absorbidas en la administración. En el sistema político-administrativo las crisis toman la forma, por ejemplo, del conflicto entre una política social orientada a favor de los trabajadores y una política coyuntural orientada por la oferta de trabajo. Los conflictos se producen como tensión entre una ampliación permanente del crédito estatal y la llamada "desregularización" de las empresas estatales. En la época del

nuevo conservadurismo se da la tendencia al tratamiento de problemas economicos como si fueran politicos: en ese sentido, en la reprivatizacion de la economia se hace partcipe tambien a los trabajadores.

De acuerdo a estos hechos, Habermas constata que la crisis estructural del capitalismo desarrollado consiste en la tension entre dos formas irreconciliables de integracion social, esto es entre los principios del "mundo de la vida" y los del "sistema". En tanto Estado social de democracia de masas, el capitalismo tardio se ve obligado al reordenamiento de su reproduccion material de acuerdo a la conformacion de la voluntad publica que se articula mediante los imperativos del mundo de la vida. Pero en tanto sistema capitalista como tal, no puede renunciar a las necesidades funcionales que la reproduccion sistematica impone.

"Y en las condiciones de un mundo de la vida racionalizado, con actores altamente individuados, con normas positivas de caracter abstracto y necesidades de justificacion, y con tradiciones cuya autoridad se ve sometida a reflexion critica y rota por ella, y que quedan por tanto, comunicativamente fluidificadas, en principio solo pueden generar ya legitimidad los procesos democraticos de formacion de voluntad politica." Pero, "Entre capitalismo y democracia se entabla... una indisoluble relacion de tension, pues con el capitalismo y la democracia compiten por la primacia dos principios opuestos de integracion social". 12

De atenernos a la autocomprension que se expresa en los principios de las constituciones democraticas, dice Habermas, las sociedades modernas sostienen el primado del mundo de la vida.

12. J. Habermas., Teoria de la Accion Comunicativa como il pag. 487

Pero, desde la dinamica capitalista, propia del sistema economico, esta solo puede preservarse "en la medida en que el proceso de produccion quede desacoplado de orientaciones hacia "valores de uso". ,»

Offe expresa la tension entre capitalismo y democracia, desde la perspectiva de dos principios contrarios de integracion social, en los siguientes terminos:

"Lo que distingue a las sociedades capitalistas de todas las demas no es el problema de su reproduccion, es decir, el problema de compatibilizar integracion social e integracion sistematica, sino el hecho de abordar este problema fundamentalmente de todas las sociedades de un modo que las compromete simultaneamente con dos vias de solucion que logicamente se excluyen entre si: con la diferenciacion y privatizacion de la produccion y con su socializacion y politizacion. Estas dos estrategias se entrecruzan y se paralizan mutuamente. Como consecuencia de ello, el sistema se ve permanentemente confrontado con el dilema de tener que abstraer y, sin embargo, no poder prescindir de las regulaciones normativas de la accion y de las referencias de sentido de los sujetos". ,»

Habermas subraya, como antes lo hicieron Marcuse y Offe, que los potenciales de protesta en el Estado de Bienestar Social del capitalismo se encuentran fuera del ambito de la produccion. Los conflictos sociales siguen estando en referencia a la logica del capitalismo de Estado establecido y el desarrollo economico sigue caracterizandose a partir de la valorizacion privada de capital y la socializacion factica de la produccion, pero el antagonismo de clases ha sido desplazado.

13. Id.

14. C. Offe, citado por Habermas en Op. Cit. tomo II pag.

A la ortodoxia marxista -dice Habermas- le resulta difícil dar una explicación plausible del intervencionismo estatal, de la democracia de masas y del Estado benefactor frente a la pacificación del conflicto de clases y de los éxitos del reformismo en los países europeos. No obstante, es este modelo el que opera desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de desarrollo de un programa socialdemócrata en sentido lato.

"En los países occidentales, el reformismo basado en el instrumental de la política económica keynesiana, lo mismo bajo los gobiernos socialdemócratas que bajo los gobiernos conservadores, ha elevado a programa ese desarrollo, cosechando con él, desde 1945... ineludibles éxitos en lo económico y en lo político-social." 15

La institucionalización jurídica del conflicto en torno a la fijación de salarios y condiciones de empleo se convierte, por lo tanto, en los países avanzados, en la base de una política reformista que lleva hacia una pacificación del conflicto de clases en términos del Estado Social. El Estado adopta a través de una legislación laboral y social el compromiso de cubrir los riesgos básicos de la existencia de los asalariados y de los sectores estructuralmente más débiles del mercado (inquilinos, consumidores, etc...). Esta política se ve siempre controntada con el dilema de tener que absorber los efectos disfuncionales de un crecimiento económico regido por la acumulación de capital y la no alteración de la organización, de la estructura y de los mecanismos que dan impulso a la producción económica. Pero las

regulaciones del Estado Social pueden incluso tender hacia la corrección de efectos del desarrollo colectivamente percibidos a través de la planificación de las ciudades o de una política de protección al medio ambiente.

No obstante, esta pacificación del conflicto de clases, a condición de que no decaiga el proceso de acumulación protegido por las intervenciones del Estado benefactor y bajo los riesgos de la democracia, no debe interpretarse como resultado de su compromiso de clases. Habermas alude con esto a un proceso radicalmente distinto que de alguna manera configura más específicamente su concepción de la modernidad.

El desplazamiento del antagonismo de clases acontece a través de una actuación peculiar del Estado. Cuanto más logre este amortiguar y mantener latente el conflicto de clases, tanto más primacía toman los problemas que no se ubican directamente como específicos de un interés de clases. El Estado Social nace que los roles que el trabajador desempeña en el sistema de ocupaciones sean objeto de una normalización. En el marco de un mundo social "postradicional", dice Habermas, la diferenciación en los puestos de las organizaciones capitalistas se normaliza y se hace soportable a través de un aumento continuo del nivel de vida que varía según los estratos sociales. Esto acontece hasta el punto en el que el rol del trabajador pierde sus rasgos más irritantes:

"Con la protección de la esfera privada contra las consecuencias más llamativas de los imperativos sistémicos que operan en el mundo del trabajo, los conflictos en torno a la distribución han perdido su fuerza explosiva; solo en casos gramaticos y excepcionales desbordan el marco institucional de las discusiones en torno a las subidas de salario para

convertirse en un tema explosivo". 14

Al final, como resultado de la ordenación del Estado Social bajo las condiciones de legitimación que impone la democracia de masas, la modernidad toma un carácter distintivo. Aparece como un nuevo equilibrio entre el rol del trabajador, que ha sido normalizado, y un rol de consumidor que se reevalúa. De acuerdo a Habermas, si se pasan de lado las relaciones de intercambio entre el sistema político y el mundo de la vida, no se está en condiciones de advertir el correlato de equilibrio que con la pacificación del mundo del trabajo se establece entre "el papel del ciudadano" y el rol del cliente, o como a través del consumo el carácter del ciudadano se amplía y se neutraliza. En otras palabras: con el establecimiento del Estado Social y el consumo de masas, el fenómeno de la enajenación histórica ya conocido vuelve a asentarse, pero de forma y con figuras distintas. La cosificación en el capitalismo tardío no puede caracterizarse más desde la perspectiva de una estructura de clases pre-moderna sino bajo la máscara del cliente social y de los consumidores en la producción de masas. Si se sigue la lógica del planteamiento teórico de la "colonización del mundo de la vida", la radicalidad de esta tesis es una derivación justa. A un nivel empírico la certeza de esta hipótesis tendría aun que determinarse.

14. J. Habermas., Op. Cit. pag. 474 tomo II. Subrayados míos.

4. Modernidad, democracia y espacio público político.

En relación a una teoría de la Modernidad en Habermas, desde un perspectiva política, se presenta asociada a una teoría de la Democracia. Pero para comprender este punto es necesario advertir dos momentos que en su pensamiento se refuerzan mutuamente:

- a) la renuncia decisiva a los conceptos de la filosofía del sujeto a partir de los cuales el proceso global de entendimiento social se deriva del modelo de autorreflexión individual,
- b) el alejamiento de una crítica radical de la teoría de Sistemas y la integración parcial de sus supuestos básicos.

Ambas perspectivas otorgan un concepto de democracia que no se reduce a simple proceso de entendimiento sobre problemáticas sociales en constitución permanente.

Mientras la Teoría Crítica clásica observa el mundo moderno como liberalización de la racionalidad y opone a su instrumentalización el horizonte utópico de una relación simbólica del hombre con la naturaleza, Habermas, por el contrario, comprende al mundo instrumental a partir de la "colonización del mundo de la vida" fundado en una concepción de la sociedad en dos niveles.

En el "mundo de la vida" surgen y se renuevan los nexos de acción social a través de capacidades de entendimiento cambiantes. En el "sistema", de manera diferente, los nexos de acción social se constituyen pero como a expensas de los actores.

Esta dualidad que, históricamente constituye a la sociedad, permite elevar el complejo social económico-político en su globalidad más allá de esperanzas utópicas. A partir de la voluntad y de la conciencia de los ciudadanos que lo integran este complejo social se convierte en algo organizable radicalmente democrático.

La liberalización de la razón instrumental es presentada en otros términos. La lógica sistémica en el sistema administrativo y económico - donde encuentra su adecuación y legitimidad - se apropia por la vía de una usurpación de las funciones que corresponden a la esfera de lo social. Esta forma impone el predominio de una lógica de funcionamiento completamente diversa a una posible coordinación social a través del entendimiento. Característica esencial de la modernidad no es por lo tanto la instrumentalización sino la irrupción de la lógica del "sistema" en el "mundo de la vida".

La cuestión esencial en la vieja Teoría Crítica relativa a la armonización de las relaciones entre hombre y naturaleza, en la Teoría de la Acción Comunicativa, es desactivada o, en el mejor de los casos, desplazada hacia otro ámbito. El problema central de la modernidad no es más esta relación entre hombre y naturaleza, sino cómo proteger la integridad del "mundo de la vida" de las tendencias expansionistas del "sistema". Es en este contexto que los conceptos de "democracia" y "opinión pública política" cobran significación.

La democracia no significa para Habermas, sin embargo,

ningún proyecto utópico de acabar con el yugo impuesto por la racionalidad del sistema sobre los imperativos culturales del mundo de la vida, sino que es solo un cerco de seguridad entre "sistema" y "mundo de la vida" asociado al fenómeno de la "opinión pública".

El concepto de "opinión pública" se deriva en Habermas de una crítica a las teorías que la conciben como autorreflexión individual de un "macro-sujeto social", como autorreflexión de una "clase", del "pueblo", o de la "especie humana" en general. Habermas sustituye esta idea de la filosofía de la conciencia de la tradición del idealismo alemán y del marxismo, por el concepto teórico de opinión pública intersubjetiva y el proceso de formación de la voluntad política. Rechaza así, por un lado, la idea de un sujeto en el que puedan depositarse las aspiraciones globales de la sociedad y, por otro, enfrenta también críticamente a la teoría de sistemas de Luhmann.

Los procesos de opinión pública y de formación de una voluntad colectiva son para Habermas "intersubjetividades de orden superior" a partir de las cuales, vuelve a tener sentido hablar de una "actuación de la sociedad sobre sí misma".

Por el contrario Luhmann reprueba la idea, en cualquiera de sus variantes, de una "opinión pública, moral, uniforme o políticamente integrada". Para la Teoría de Sistemas una "actuación de la sociedad sobre sí misma" exigiría, por un lado, un centro reflexivo "en donde la sociedad en un proceso de autoentendimiento, desarrolle un saber acerca de sí misma, y, por

el otro, un sistema ejecutivo que como subsistema, pueda obrar representando al todo y actuar sobre el". Constatamos mas bien la imagen de sociedades acentricas y sostiene la existencia de subsistemas funcionales: el economico, el Estado, el educativo. Para la Teoria de Sistemas "Estas monadas sistemicas que sustituyen por plexos funcionales a las relaciones intersubjetivas ... se hallan entre si simetricamente, y sin que su precario equilibrio pueda ser ya regulado en terminos de sociedad global". Las sociedades modernas, subraya Luhmann, no disponen de una instancia central de regulacion ni de autorreflexion. Lo que hay son subsistemas parciales y es en relacion con la funcion especifica que cada uno cumple que puede desarrollarse algo asi como una auto-conciencia.

Pero para Habermas la constitucion de la socialidad esta mediada linguisticamente, y los participantes en la interaccion no se mueven o ejecutan actos de habla coordinadores sin suponer un mundo de vida intersubjetivamente compartido. Por el contrario, estos supuestos afluyen en cada caso en la situacion de habla "centricamente" anclada en el cuerpo. "Todo el mundo de la vida constituye para aquellos que en primera persona del singular o del plural actuan orientandose a entenderse, una totalidad de plexos de sentido y de plexos de remisiones, que representa el punto cero en el sistema de coordenadas del tiempo

1. J. Habermas., El discurso filosofico de la Modernidad, pag. 422

2. Id. pp422-423

histórico, del espacio social y del campo semántico.".

Cuando los diversos mundos de la vida chocan entre si no se yuxtaponen ajenos y sin entenderse. Como totalidades. esta pluralidad de esbozos de mundos de vida se ven arrastradas hacia una pretensión de universalidad y se aplican a labrar sus propias diferencias hasta que los horizontes del entendimiento "se funden" unos con otros. La diferencia de concepciones de mundo de la vida se basa en la conciencia cotidiana de que existen formas de discusión, temas, y puntos centrales que permiten trazar reflexivamente una tras otra la pluralidad de proyecciones de totalidad. No es por lo tanto necesaria la existencia de un centro estable de autorreflexión de la sociedad en su conjunto. Por el contrario, las identidades colectivas están sometidas a una oscilación en el flujo de interpretaciones que más que a un centro inmóvil de autorreflexión se asemejan a una "red frágil" de autoentendimiento de las proyecciones de totalidad.

En la realidad de los hechos, la idea de esta red se asemeja a una diversidad altamente diferenciada de espacios públicos; locales y suprarregionales; espacios públicos literarios, científicos y políticos en los partidos y en las asociaciones; espacios públicos dependientes de los medios de comunicación o espacios públicos subculturales:

"En estos espacios públicos se institucionalizan procesos de formación de la opinión o de formación de una voluntad común, que por especializados que sean, tienden a difundirse e interpretarse. Los límites son permeables; cada espacio público está también abierto

hacia los demás. Deben sus estructuras discursivas a una tendencia universalista apenas disimulada. Todos los espacios públicos parciales remiten a un espacio público global en el que la sociedad en su conjunto desarrolla un saber acerca de sí misma. La Ilustración europea elaboró esta experiencia y la incluyó entre sus fórmulas programáticas." 4

La "conciencia pública" como "opinión pública" no tiene nada en común con la auto-conciencia de un sujeto colectivo monopolizador de la representación de las aspiraciones sociales. Lo que existe es un saber auto-reflexivo de la sociedad en su conjunto que se constituye en un espacio público político inestable y no completamente institucionalizado. El ámbito de la opinión pública depende y es producto innegable de la capacidad específica de los ciudadanos de discutir y argumentar sus opiniones.

El papel que Habermas otorga ahora al fenómeno de la "opinión pública" en el Estado de Bienestar Social altamente desarrollado se relaciona con su crítica a este complejo político expuesta en su teoría de la acción comunicativa. El Estado Social es para este sector no una instancia de regulación o de control en la cual la sociedad concentra sus capacidades de auto-organización, sino desengaño histórico de su propio proyecto, coagulado ahora en burocracia, normalización represiva y juridificación.

De este "desengaño" del proyecto del Estado Social surge, en la conciencia de los ciudadanos, una nueva percepción de "lo

politico". El sistema politico puede ser percibido ya no sólo como medio de resolución de problemas sino como fuentes de problemas de regulación o control sistémico. Para la conciencia del ciudadano deviene clara la tensión entre "problemas de regulación sistémica" y "problemas de entendimiento" sobre la regulación del Sistema. De ahí que para Habermas, el conflicto de clases puede ser colocado en el análisis teórico en un segundo plano, porque lo que importa es diferenciar entre desequilibrios sistémicos y sus efectos patológicos en el mundo de la vida, entre perturbaciones de la reproducción material y sus efectos en las deficiencias de la reproducción simbólica del mundo de la vida. La especificidad de esta problemática derivada de la colonización del Estado Social por los imperativos del Sistema no es presentada sino apenas en términos negativos. Lo importante del resultado del proceso de desencanto del Estado Social es una nueva conciencia a través de la cual su proyecto se torna en cierto modo reflexivo y "se dirige a domesticar no solamente la economía capitalista sino también al propio Estado".

El problema ahora, para Habermas, no es encontrar un elemento que resuelva la dinámica de enajenación que el capitalismo social en su aplicación ha revertido sobre sí mismo. Pues esta instancia, desde la dialéctica de la Estado Social, no

puede ser sino un tipo de organización, en sentido político, que trate de subordinar la burocracia del Estado.

"En vez de eso, de lo que se trata es de construir umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de la vida y de introducir sensores en el intercambio entre el mundo de la vida y el sistema. En todo caso problemas de deslinde de este tipo se plantean en cuanto un mundo de la vida profundamente racionalizado no de ser protegido contra los insostenibles imperativos del sistema de ocupaciones o contra las penetrantes secuelas de una planificación administrativa de la existencia ... sería menester que impulsos provenientes del mundo de la vida penetrasen en la autorregulación de los sistemas funcionales".

Para Habermas de lo que se trata es pues, no de coartar cada función del sistema bajo los imperativos del mundo de la vida, sino de que la instancia de entendimiento de los impulsos del mundo de la vida penetren en el sistema de funciones del Estado y del mercado. Esta instancia de la conducción social, orientada de acuerdo al entendimiento, no es otra sino la "opinión pública política". Concepto a través del cual establece una línea clara de diferenciación respecto a la Teoría de Sistemas. La "opinión pública", para Habermas es parte constitutiva del mundo de la vida.

La Teoría de Sistemas, desde una perspectiva tecnocrática, observa la conciencia pública de la democracia de masas compleja, únicamente, como ámbito de acción de las elites encargadas de conducir la opinión pública. Para el teórico de sistemas no existe ninguna "opinión pública" como material para la construcción de la democracia, dado que esta misma es un producto

de decisiones prescritas.

Habermas, por el contrario, esta convencido de que los procesos de formacion de la voluntad y de la opinion colectiva nunca estan completamente o sin residuos a disposicion de la manipulacion de las elites. El resultado de una campana electoral, que se nos presenta como ejemplo de la participacion empirica real de la opinion publica, es en realidad el resultado mixto de actos de conduccion "sistemica" de la opinion publica y de conformacion de la voluntad del "mundo de la vida" de personas privadas adultas ("mundiger Privatleute"). El ambito de la opinion publica no es una perspectiva regida solo por la administracion publica y la cultura de masas sino, mas que eso, un espacio de confrontacion del proceso de formacion de la voluntad autonoma y las determinaciones del sistema.

Condicion de lo anterior es un cambio de relacion entre espacios publicos autonomos - autoorganizados - y ambitos de accion regulados por el dinero y el poder. Es decir, "una nueva division de poderes en la dimension de la integracion social", que segun Habermas, tiene una forma de solidaridad que debe poder afirmarse frente al poder y al dinero como generadores de integracion sistémica.

Si la Teoria de la Accion Comunicativa tuviera como horizonte utopico una comunidad de comunicacion, esta seria: la constitucion de espacios publicos autonomos generados no por el sistema politico ni con el fin de garantizar legitimacion sino, mas bien, centros de comunicacion "adensados" que surgen

espontáneamente en microámbitos de la practica cotidiana y que se consolidan como "intersubjetividades de orden superior", en la medida en que utilizan el potencial que el mundo de la vida posee para la organización del uso auto-organizado de los medios de comunicación.

Es en estos espacios públicos donde podrían articularse los discursos no manipulables de los ciudadanos respecto a la configuración de sus circunstancias públicas. Lo que solo puede ocurrir si los espacios públicos autoorganizados son capaces de "una inteligente combinación de poder y perspicaz autolimitación". Estos espacios tendrían que cuidarse tanto de asemejarse a un sistema formal como de convertirse en una organización de masas en la que no podrían ser tocados y discutidos los miedos, las expectativas o las esperanzas de los ciudadanos. Para Habermas los espacios públicos autónomos solo pueden extraer su fuerza de los recursos del mundo de la vida "profundamente racionalizados". Esta racionalización del mundo de la vida se refiere:

- a. a la cultura, como potencial de interpretación del mundo e interpretaciones proporcionadas por la ciencia y la filosofía.
- b. al potencial de la ilustración de las ideas jurídicas y morales universales.
- c. a los contenidos radicales de la experiencia de la

modernidad estetica.

En relacion a la posibilidad de un contenido utopico real en la Teoria de la Accion Comunicativa valdria la pena subrayar que Habermas reconoce en los movimientos sociales "rasgos de evolucion cultural", pero advierte tambien en los mismos una debilidad estructural: en la medida en que su identidad permanece siempre ligada al particularismo de una forma de vida concreta, paradójicamente, socavan su fuerza subversiva. De ahí que solo una "red adensada" de opinion pública autonoma, no institucionalizada, este en posibilidad de asumir esa capacidad de sostener y asegurar la "nueva identidad colectiva pos-tradicional" de la sociedad a la cual Habermas se refiere en su Teoria de la Modernidad.

La auto-representacion colectiva de la modernidad no está más al resguardo de un entendimiento tradicional establecido sino que la identidad colectiva, a partir de la ruptura del sentido trascendental y de la coercion del sistema, solo es posible en tanto desarrollo del contenido normativo de la modernidad - universalismo, subjetivismo, falibilismo- : "En la conciencia de las oportunidades igualitarias y generales de los partícipes de un proceso de comunicacion dentro del cual la conformacion de su identidad se realiza como proceso de aprendizaje continuo".

*.Habermas, según cita de H. Dubiel., Kritische Theorie der Gesellschaft pag. 101

IV. CONCLUSIONES

La Teoría de la Acción Comunicativa, en principio, puede interpretarse como el desarrollo de una discusión contra los argumentos de Horkheimer y Adorno, en el sentido, de que la única salida a la crisis de la modernidad es un misticismo ilustrado o bien una resistencia estética. La teorización habermasiana no opta por ninguno de los dos caminos.

Para Habermas, Dialectica del Iluminismo es una descripción exacta del proceso destructivo de la civilización, pero es también unilateral en cuanto solo registra sus aspectos demoleedores. Habermas deriva de ahí la necesidad de diferenciar teóricamente entre sus elementos negativos y aquellos que impulsan positivamente el proyecto de la Ilustración. En este sentido, la Teoría de la Acción Comunicativa puede ser interpretada también como un modo de identificar los efectos innegables de la Ilustración por la vía de la racionalidad comunicativa del lenguaje.

Habermas en verdad rompe con la Escuela de Frankfurt en más de un sentido; para comprender a la sociedad, por ejemplo, no recurre ni al mito ni a la literatura sino a lo racionalmente comunicable en términos de lenguaje que, para él, constituye la esencia de la sociedad. Una salida a la crisis de la modernidad, para Habermas, no puede ser trabajada desde la dimensión utópica marcusiana de una nueva relación comunicativa, cuidadosa y de respeto de los hombres con la naturaleza, sino desde el ámbito

mismo de la comunicación social.

El análisis de Habermas funciona en los márgenes de un esquema de clasificación de acuerdo al criterio "racionalidad comunicativa vs. racionalidad instrumental". Todo lo restante, es decir lo no comunicable, deja de formar parte del horizonte de teorización habermasiana. En consecuencia, la relación entre sociedad y naturaleza - muestra un vínculo que no mediado por las funciones del lenguaje - solo puede ser una relación instrumental.

La idea fundada en la radicalización del corte tradicional entre naturaleza y sociedad abre la posibilidad de trabajar consistentemente el concepto de acción comunicativa. No obstante, constituye al mismo tiempo el límite de su análisis frente a otras teorizaciones y formas de comprender lo social. En el análisis de la modernidad de la Teoría Crítica clásica la estética surge como una forma de entendimiento comunicativo que trasciende la comunicación racional y que ilumina una forma distinta de relación con la naturaleza. Pero, al entender las relaciones con la naturaleza como relación organizada de acuerdo a fines que solo puede ser controlada y conducida de manera mediada a través de la racionalidad comunicativa, Habermas teoriza las posibilidades de la obra de arte nuevamente solo en términos de lenguaje.

La Teoría de la Acción Comunicativa, en definitiva, es así la entrada hacia dos problemáticas centrales y no resueltas de la contemporaneidad: la cuestión relativa a las relaciones entre

sociedad y naturaleza, que es también un componente esencial de la teoría estética; y la cuestión de si en verdad existe algo así como un desarrollo "evolutivo" de la especie humana.

a.) En la Teoría Crítica tradicional el concepto de "mimesis", fundamenta la posibilidad de una reconciliación momentánea y siempre frágil de las relaciones del hombre con su mundo y consigo mismo. Como conocedor profundo de Dialéctica del Iluminismo Habermas observa que el arte formula otro tipo de comunicación y otra racionalidad, distinta a la racionalidad comunicativa en términos de lenguaje. El problema es que, sin embargo, en su teoría el problema del arte vuelve a tratarse a partir del ámbito de diferencia entre naturaleza y sociedad.

b.) La siguiente problemática no es menos compleja. En la medida en que Habermas observa lo social como lo racionalizable, la experiencia fascista, que ha marcado particularmente la historia alemana, puede aparecer como un elemento superable en el proceso evolutivo de una sociedad ilustrada. Argumento difícil de sostener frente al resurgimiento del nacionalismo y la amenaza republicana neo-fascista en Alemania. Mientras la Teoría Crítica clásica no concibe ninguna posibilidad más de desarrollo de la ilustración después del fascismo, Habermas resalta su resquebrajamiento tanto como el del stalinismo y trata de afirmar las posibilidades de continuar el proyecto de la ilustración. Pareciera un tanto confiado e imperturbable en el desarrollo positivo de este proyecto y resuelto a no atender al "mundo de la vida", también como fatalidad de fuerzas no siempre

racionalizables en terminos de argumentacion lingüística.

En la Teoría de la Acción Comunicativa, el ambito de la cultura de una sociedad adulta parece convertirse en el nivel mas importante del desarrollo social. Es en la esfera de una sociedad educada y evolucionada, dentro del proyecto de la ilustracion, que se hace posible la conformacion de una politica racional a través de la democracia. Constituye el ambito en donde la sociedad debiera entenderse a si misma y reconocer la irracionalidad de sus procesos. Categorías teoricas del tipo lucha de clases o enajenacion del trabajo social, como componentes de la modernidad pasan a un segundo plano.

La propuesta de Habermas es llevar hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la ilustracion cultural - es decir, los limites de la auto-reflexion de la sociedad - de modo que el progreso científico-técnico y el sistema del Estado técnico-burocrático puedan desarrollarse de acuerdo a los presupuestos de una sociedad ilustrada.

Las conjeturas de este modelo teórico respecto a la Ilustración, la razon en terminos de lenguaje y la evolucion de una sociedad adulta son cuestiones o aspectos que, entre otros, abren el debate de la Teoría de la Acción Comunicativa con las teorizaciones del llamado discurso post-moderno.

TERCERA PARTE

"...los hombres se sirven de las palabras para ocultar sus pensamientos y de sus pensamientos para justificar sus injusticias: sentencia de Voltaire".

Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaft*

SOBRE EL DEBATE DEL DISCURSO MODERNO CON LA POSTMODERNIDAD

1. MODERNIDAD Y ESTÉTICA.

Puede decirse que el debate en torno a la modernidad y a la postmodernidad aparece en escena a partir de los años ochenta. A inicios de esa década, al recibir el premio Adorno (1980), Habermas pronuncia un discurso que desde entonces no ha dejado de ser objeto de reflexión en el ámbito de la discusión cultural. En "La modernidad: Un proyecto inacabado", Habermas hace una defensa de la razón frente al ascenso del neo-conservadurismo en Europa y los E.U. y la difusión del pensamiento neo-estructuralista francés y su crítica de la razón moderna.¹

Posteriormente, en El Discurso Filosófico de la Modernidad, publicado en 1985, centra la modernidad como problema clave del discurso filosófico contemporáneo. El origen de esta problemática se hace coincidir con el surgimiento del proyecto de la Ilustración de fines del siglo XVIII. Habermas parte de una puesta en cuestión de la perspectiva hegeliana de la modernidad para inmediatamente dar entrada al tema de la postmodernidad que tendría en su base el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Pero no únicamente, también el pensamiento de Horkheimer y Adorno, y en particular este último, son presentados como lo que diríamos pilares de la "crítica radical de la razón". A lo largo de este trabajo, Habermas no solo hace una revisión crítica de su propio pensamiento frente a las corrientes francesas llamadas

1. J. Habermas., "La modernidad un proyecto inacabado". Traducción de Luis Aguilar en Revista Vuelta, junio de 1981. Artículo aparecido también en Varios Autores., La Postmodernidad. Ed. Kairos, Barcelona 1985.

"neoestructuralistas" (Derrida y Foucault) sino también frente a los planteamientos más contemporáneos de la Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann. Cuestiona la comprensión y la forma de tratamiento teórico del carácter de la sociedad actual.

Se trata del desarrollo de una posición teórica autónoma y un enjuiciamiento de la modernidad que incluye también a la "vieja Escuela de Frankfurt". Leo Löwenthal será quien con mayor precisión observe el carácter "original" y heterodoxo de una forma de pensamiento diferencial en relación a la "figura más destacada de la Segunda Generación" de la Teoría Crítica.² El pensamiento de Habermas no puede caracterizarse más como el caso de un epígono o continuador de una escuela filosófica sino que se trata, más bien, de un filósofo y teórico-social que frente al escepticismo melancólico tardío de Adorno y Horkheimer respecto a la supresión de la miseria social, intenta la formulación de nuevos paradigmas teóricos a fin de hacer coincidir el deseo de deponer la época del capitalismo con la comprensión adecuada de los caracteres que hoy en día lo definen. Este hecho marca, incluso contra Habermas mismo, el contenido utópico de su direccionalidad teórico-política básica.

El distanciamiento crítico de la Teoría de la Acción Comunicativa frente al enjuiciamiento de la razón vertido por Adorno y Horkheimer en su obra clásica no deja de ser

2. "Carta de Leo Löwenthal a Jürgen Habermas en su 60. Aniversario". Traducc. de B. Solares, en Estudios 21. Verano 1990 ITAM.

problemático en el contexto de la Alemania contemporánea. El problema consiste en como denunciar el carácter opresivo de la razón dominante al mismo tiempo que hacer una defensa de la razón frente al fenómeno del fascismo y sus continuidades latentes en el ámbito político, moral e intelectual de la República Federal Alemana.

Para la Teoría Crítica clásica, Auschwitz constituye el punto más álgido de la ruina moderna. La canalización e instrumentalización de los deseos regresivos de la cultura de masas es una de sus dimensiones expresivas fundamentales. El rechazo de Adorno al jazz, al vanguardismo de Stravinsky y al neo-clacisismo hace coincidir su idea de modernidad con una cita de Diderot sobre la poesía: "La poésie veut quelque chose d'énorme, de barbare et de sauvage"³. A partir de la experiencia del fascismo es este miedo a la regresión, típica de la modernidad industrial, la causa fundamental de la crítica de la razón de Adorno al mismo tiempo que fundamento del decisionismo estético de sus últimas obras. Habermas, sin embargo, no se detiene frente a estos razonamientos.

³D. Diderot. Ouvres esthétiques, comp. P. Vernière, Paris 1959, p. 261

1. Postmodernidad y neoconservadurismo.

Postmodernismo y neoconservadurismo, podríamos decir, son caracteres de una nueva constelación histórica cuyas relaciones no han sido establecidas con precisión. En la izquierda misma ambos términos se utilizan incluso como sinónimos. El postmodernismo es presentado muchas veces como una derivación del arte afirmativo que felizmente puede coexistir con la política y la cultura neo-conservadoras. Jürgen Habermas ha sido quien plantea el problema, por primera vez, de las relaciones entre post-modernismo y neo-conservadurismo desde una perspectiva teórica e histórica compleja. No obstante, Habermas identifica ambas corrientes y las critica por no responder ni a las exigencias de la cultura en el capitalismo tardío ni al impulso de la modernidad.

Las incógnitas que Habermas pretende despejar son, por ejemplo: cómo se relaciona el post-modernismo con el modernismo; cómo se interrelaciona el conservadurismo político, el eclecticismo cultural o pluralista con la tradición, la modernidad y la anti-modernidad; en qué sentido el post-modernismo es una revuelta contra la razón y la Ilustración y cómo se convierte en un movimiento reaccionario.

Los problemas en torno al post-modernismo no surgen tanto de las preguntas que Habermas plantea como de las respuestas que sugiere, en una primera instancia, profundamente vinculadas con la historia alemana reciente.

2. El modernismo como perversión.

La "muerte de la modernidad", es decir, la prehistoria del postmodernismo, es proclamada en los E.U. a inicios de los años sesenta. Es un movimiento de protesta contra el "alto-modernismo" de la política liberal conservadora que hace de su política cultural un instrumento de propaganda anticomunista en la fase de la Guerra Fría; que establece el modernismo como canon en las academias de arte y en los museos, y que considera al modernismo ya no como enemigo sino como resguardo de la pureza pragmática de las costumbres frente a la contaminación de la cultura industrial.

La revuelta de los sesenta se rebela contra esta "perversión" del modernismo; plantea una ruptura con el pasado como agotamiento de la fuerza constitutiva original de la imaginación moderna; critica al modernismo de élite - más que al modernismo per se - e intenta una revitalización de la herencia de la vanguardia europea, Duchamp y el surrealismo, ahora bajo una forma americana, Cage y Warhold. Pero será hasta fines de los setenta y realmente en los ochenta que pueda hablarse de post-modernismo y cultura de post-vanguardia.

La situación en estos años se caracteriza por una amplia dispersión de las prácticas artísticas y por la emergencia de una escena cultural en la que la división entre "alta cultura" y "cultura de masas" no parece ser más relevante. El "arte pop" de los sesentas, por ejemplo, se ve eximido de su status de vanguardia a través de su rápida comercialización. Los medios

técnicos de comunicación y la difusión de la "cultura" permiten la rápida mercantilización del arte. No solo el "estilo moderno" sino diversas escuelas clásicas son utilizadas como medio de diversión, de instrucción o de difusión en el diseño comercial por los medios de comunicación masivos. Las técnicas de vanguardia, sus formas e imágenes se incluyen también en la memoria de los bancos computerizados. En este sentido, la codificación clásica de las expresiones estéticas en tendencias específicas no parece ser más relevante.

3. Charles Jencks: más allá del dogma modernista.

El post-modernismo reconoce esta nueva diversidad de la cultura de masas y comienza a trabajar en su interpretación más allá del dogma modernista en el sentido de que todo arte de masas es "kitsch", monolítico, psicológicamente regresivo y enajenante (Adorno).

Charles Jencks uno de los populizadores mejor conocidos de la "agonía del movimiento moderno" y representante del post-modernismo en la arquitectura, simbólicamente, fecha la muerte del modernismo arquitectónico el 15 de julio de 1972 a las 3:32 p. m. Señala el momento en que fueron dinamitadas varias manzanas de la Pruitt-Igoe Housing en St. Louis, construida por Minoru Yamasaki en los años 50. La máquina moderna para vivir, como le llamara Corbusier con la euforia tecnológica característica de

4.cit. Andreas Huyssen., "Mapping the postmodern" en New German Critique, núm 33, Otoño 1984.

los años veinte, resultaba ahora inhabitable.

Jencks distingue entre la vision inicial del modernismo y sus derivaciones posteriores. Argumenta contra el modernismo que toma a la fabrica como modelo primario de toda construcción y opta, más bien, por la reintroducción en la arquitectura de dimensiones simbolicas multivalentes, la mezcla de codigos y la apropiacion de tradiciones "vernaculas". Llama "esquizofrenia" a la tension creativa del post-modernismo en arquitectura que se plasma en construcciones solo en apariencia de un sentido incoherente y arbitrario.⁵

El redescubrimiento del lenguaje de la arquitectura, para Jencks, de ninguna manera prescinde de una logica interna. La estética planteada en relacion a una arquitectura post-moderna, "contextualista", "historicista", "eclecticista", su disposicion desorganizada de elementos greco-romanos, góticos, renacentista y barrocos tiene como objetivo apartarse de la tradición del Bauhaus y rechazar el "racionalismo" de la modernidad, a favor de un juego de fragmentos y signos en el arte. Más aun: esta falta de estilo monolitico es al mismo tiempo una opción política.

La aquitectura se concibe como el escenario privilegiado donde la diversidad de estilos alude tambien a una síntesis de lo disperso y a una codificación en doble sentido que resalta el nexo entre estética post-moderna y micropolítica democratica des- centrada. Trabaja con la "diversidad" y la "contradiccion" frente

5. Ver Charles Jencks., Die Sprache der postmodernen Architektur, Stutt. 1978.

a la simplificación; con el doble sentido y la tensión en lugar de la apertura; con el "esto como aquello" en lugar de "esto o aquello"; con elementos de función doble en lugar del efecto simple; con cruzamientos en lugar de elementos puros, con la vitalidad contaminada o el problema del todo, en lugar de la unidad "pura".

En ese sentido, refiere una forma post-tradicional de "totalización" estética, psíquica, social y política. No se trata más, como en la estética de Adorno, solo de la negación de la razón totalitaria, sino de un movimiento de "auto-transgresión" de la razón misma y de su sujeto unitario.

4. La crítica de Habermas al postmodernismo.

El desencanto de la revuelta de los años sesenta está acompañada en las décadas sucesivas del ascenso del neoconservadurismo. La crítica de Habermas al post-modernismo se conforma en esta fase de expansión del conservadurismo político en los Estados occidentales a fines de los años setenta. El análisis de Habermas del ambiente conservador en los E.U. está hecho fundamentalmente desde una perspectiva alemana. De manera que sus argumentos contra lo que él considera la reacción norteamericana - postmodernismo y neoconservadurismo - aparecen también como defensa de uno de los mayores impulsos de modernización de la vida política y cultural de la RFA que, en esos años, parece avanzar hacia su fracaso en el contexto de reactivación de una política reaccionaria abierta.

El ambiente político, la persecución del terrorismo y la desestructuración de las reformas derivadas de la protesta del 68, en Alemania, producen entre la izquierda niveles de desilusión y pérdida de las esperanzas utópicas respecto a la promesa de una vida distinta. En este contexto, la defensa de Habermas de la modernidad se esboza, por un lado, contra el reavivamiento de la política reaccionaria y, por otro, contra el declinismo de los antiguos militantes de los sesenta que una vez que han depuesto el horizonte de la revolución desarrollan actitudes políticas propias de un cinismo ilustrado: irracionalistas, particularistas, esteticistas.

Los años setenta son para Habermas el abandono del arte de un compromiso político explícito en relación con la década anterior, conocida también en Alemania como Segunda Ilustración; el refugio de la poesía en un nuevo subjetivismo, romanticismo y mitología; el hastío de la teoría de parte de una nueva generación de estudiantes e intelectuales que en su lugar privilegian las "revelaciones" de la etnología y el mito.

Frente a la expansión de la "falsa conciencia ilustrada" - que particularmente ha sido descrita y criticada por Peter Sloterdijk en su Critica de la Razon Cinica -, Habermas intenta salvar el potencial emancipatorio de la razón que para él significa el sin qua non de la democracia política.

En general, contra quienes plantean el fracaso del "proyecto

6. Peter Sloterdijks., Kritik der zynischen Vernunft Ed. Suhrkamp, 2 Vols. Frankfurt 1987.

de la modernidad" y pretenden destruir la razon , Habermas defiende la nocion peculiar de "racionalidad comunicativa".

La critica sustancial de Habermas a estas tendencias consiste en la confusion basica que realizan entre razon y dominio. El error de estas corrientes seria algo asi como pensar que si se ataca a la razon, se destruye tambien la dominacion; planteamiento, en efecto, esencialmente problematico.

5. El arte en la teoria habermasiana de la sociedad.

En "La modernidad: un proyecto inacabado", Habermas observa el desarrollo de la epoca moderna como "la separacion de la razon sustantiva, expresada por la religion y la metafisica, en tres esferas autonomas que son la ciencia, la moralidad y el arte"⁷.

El proyecto de la modernidad es el esfuerzo por desarrollar cada una de estas esferas en su logica intrinseca concreta. Las visiones del mundo unificadas se organizan ahora en aspectos especificos de validez: verdad, rectitud normativa, autenticidad y belleza.

Los problemas del hombre en la actualidad pueden tratarse de forma independiente: como cuestiones de conocimiento, de justicia y moralidad, o de gusto. Cada una de estas esferas se institucionaliza y se configura como dominio especifico de la cultura, desde el cual todo problema es tratado como cuestion de expertos: en el discurso cientifico, en la teoria de la moralidad

7., J. Habermas., Op cit. pag. 27

y de la Jurisprudencia y en la teoría de la producción y crítica de arte.

Como si las tres críticas formales de Kant operaran realmente, en la proyección de la modernidad surgen, de acuerdo a Habermas, las estructuras :

1. de la racionalidad cognoscitiva-instrumental
2. de la racionalidad moral-práctica
3. de la racionalidad estético-expresiva.

Cada uno de estas esferas tendría que estar bajo el control de especialistas, los "más dotados de lógica en estos aspectos concretos que otras personas".⁸

El "proyecto de la modernidad" es también liberar potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios y utilizar el saber acumulado de la cultura especializada "para el enriquecimiento de la vida cotidiana". Los usos y las costumbres siempre alternados por el paso de los días.

Habermas sostiene el desarrollo de esferas culturales autónomas y su acumulación de conocimiento "para la organización racional de la vida social cotidiana",⁹ pero no desatiende el hecho de que este proceso de diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte implica también "su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana". Es esta falta de nexos, el origen de los movimientos de vanguardia y de sus

8. Ib.

9 Ib. pag. 28

radicales esfuerzos en el sentido de negar la "cultura de los expertos".

El esteticismo de fines de siglo XIX es, para Habermas, un momento clave para la comprensión del desarrollo del arte en la sociedad burguesa frente al cual, la vanguardia plantea la superación de la autonomía del arte y su reintegración en la práctica de la vida cotidiana. Habermas ve en el movimiento surrealista la "guerra más extrema" con el fin de hacer estallar la esfera autárquica del arte y forzar su reconciliación con la vida. Pero, para este autor el intento de "declarar que todo es arte y que todo el mundo es artista, retraer todos los criterios e igualar el juicio estético con la expresión de las experiencias subjetivas ... todas estas empresas se han revelado como experimentos sin sentido"¹⁰.

Habermas explica el fracaso del surrealismo, primero, como ruptura aislada de una sola esfera cultural. Dado que las otras esferas se mantienen en su hermetismo, el estallido de una sola forma desestructurada se dispersa sin posibilitar un efecto emancipador o la nivelación entre arte y vida.

En segundo término, para Habermas, la racionalización cultural a través del tratamiento y la reflexión especializadas implica también la devaluación y el empobrecimiento de la cultura tradicional en su conjunto. De manera que la apertura de una sola esfera cultural, en este caso al arte, tiene que resultar un

10. Sic. pag. 30

intento fallido en la medida en que su negación de la cultura global corresponde, en realidad, a solo uno de los ámbitos de conocimiento especializados. De acuerdo a los planteamientos de la Teoría de la Acción Comunicativa:

"Una praxis cotidiana reificada solo puede remediarse creando una libre interacción de lo cognoscitivo con los elementos morales-prácticos y estético-expresivos. La reificación no puede superarse obligando a solo una de esas esferas culturales altamente estilizadas a abrirse y nacerse más accesibles"¹¹.

La modernidad, entendida como procesos de modernización, se autonomiza por lo tanto de acuerdo a una lógica, que rebasa los lineamientos de la sociedad industrial clásica y que conforma los rasgos de una nueva configuración histórica que Ulrich Beck caracteriza bajo la noción de "sociedad en riesgo" técnico-industrial.¹²

Con el concepto de "Risikogesellschaft", e influenciado bajo las catástrofes de Chernobyl, Beck destaca el estado de amenaza y de destrucción total y permanente que afecta a la sociedad global y a la vida individual en la época contemporánea y que determina también nuestra condición "post-moderna".

Para la Teoría Crítica clásica la salida a esta crisis de la modernidad capitalista impregnada del irracionalismo técnico-científico pareciera vislumbrarse solo a partir de una nueva relación, en términos no represivos, de los hombres con la

11. Ib. pag. 31

12. Ulrich Beck., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Ed. Suhrkamp, Frankfurt 1986.

naturaleza. Y en este sentido, la estética es una forma de entendimiento comunicativo fundamental, que va más allá de la comunicación racional a través del lenguaje y que ilumina vínculos y formas nuevas de relaciones con la naturaleza como exterioridad y como condición interna. En el desarrollo de su Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas presenta una concepción contrastante del arte en la modernidad. En la medida en que su análisis se basa no en una filosofía de la historia sino en lo que considera la esencia de la sociedad - la acción comunicativa - en cierto sentido rescata las tres tesis del libro de Gorgias, Score la Naturaleza o sea el no ser: nada existe y aun en caso de que algo existiese sería incognoscible: y aunque algo fuera incognoscible, el conocimiento sería incomunicable. Para Habermas la relación entre sociedad y naturaleza, incluso aquella mediada por el arte, no puede explicarse unilateralmente, sino mediada por la racionalidad comunicativa.

La teoría de Habermas sobre la modernidad como proceso de diferenciación de esferas de valor - verdad, rectitud normativa y autenticidad y belleza - concibe el arte desde una racionalidad estético expresiva.

El término "racionalidad estético-expresiva" puede argumentarse, coloca en un mismo plano términos tradicionalmente entendidos en una relación opuesta, arte y razón. Pero, justamente, es este señalamiento el hilo conductor del debate de la estética contemporánea entre modernidad y postmodernidad.

II. LA OBRA DE ARTE COMO MEDIACION COMUNICATIVA

1. Albrecht Wellmer o "La critica de la razon despues de Adorno"

Estética y razon son temas con los cuales Wellmer interviene, también, en la controversia entre la Teoría de la Acción Comunicativa y el discurso de la postmodernidad. El desarrollo de sus trabajos parte de la teoría estética de Adorno pero forja frente a ella una posición teórica propia. De forma distinta a la escuela habermasiana, para quien la teoría estética de Adorno está determinada por la experiencia fascista y es ajena a la democracia de la postguerra, Wellmer afirma su actualidad, a la vez que guarda frente a ella diferencias esenciales. Este rasgo constituye el contenido peculiar de su diálogo teórico con Habermas y de su confrontación con la crítica radical de la razón venida de Francia, pero presente también en Alemania ya a inicios de la década de los ochenta.

La filosofía del arte de Adorno pareciera estar guiada sustancialmente por el postulado de Walter Benjamin en las Tesis sobre la Filosofía de la Historia que dice que "lo que llamamos materialismo histórico debiera tomar a su servicio a la teología". En el pensamiento de Adorno no es clara la ruptura

..Consultar particularmente, Albrecht Wellmer., "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität". y "Kunst und industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne", ambos en Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

2. Walter Benjamin., Discursos Interrumpidos Ed. Taurus Madrid 1973. pag. 177.

entre el utodismo mesianico y el materialismo, o entre su "marxismo teologico ilustrado" y la "luz de una salvacion" como intervencion del arte en la realidad.

En su "Critica de la Razon Instrumental" ³, Habermas destaca esta caracter materialista y mesianico de la teoria de Adorno y atribuye esta combinacion paradójica al hecho de que opera con "el paradigma de la filosofia de la conciencia" y no con el de la "accion comunicativa". Asi:

"... el aparato categorial de la razon instrumental está hecho para posibilitar a un sujeto el control sobre la naturaleza, pero no para decir a esa naturaleza objetivada que es lo que con ello se le está influyendo. La razon instrumental es una razon "subjetiva" tambien en el sentido de que expresa las relaciones entre sujeto y objeto desde la perspectiva del sujeto cognoscente y agente, pero no desde la perspectiva del objeto percibido y manipulado. De ahí que no ofrezca ningun medio para explicar que significa la instrumentalizacion de las relaciones sociales e intrapsíquicas, vista desde la perspectiva de la vida violenta y deformada". Y dice: "denuncie como mal lo que no puede explicar..."

Las estructuras de una razon más comprensiva que la instrumental y a la que según Habermas, Adorno no hace más que aludir, sólo resultan accesibles al análisis cuando las ideas de "reconciliación" y "libertad" del discurso adorniano se interpretan no como ciframientos de una relacion entre sujeto y naturaleza sino como "cifras de una forma de intersubjetividad ... que posibilitan tanto un entendimiento no coactivo entre los

³. J. Habermas., Teoria de la Acción Comunicativa Tomo I. pp.465-508

⁴. Ib. pp. 496-497.

individuos en su trato mutuo como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin coacciones..":

Esto implica un cambio de paradigma en teoria de la accion;

"mudar de la accion teleologica a la accion comunicativa":

"Para esta lo paradigmático no es la relacion de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relacion intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de accion cuando se entienden entre si sobre algo" ..

La "intersubjetividad incolumna", es decir. la union no coactiva de los muchos, la posibilidad de su cercania y de su lejanía, de su identidad y de su diferencia aiude a una proyeccion utopica relacionada con la razon discursiva que surge de las condiciones mismas del lenguaje.

La importancia de este reconocimiento de una "dimension discursiva" en el pensamiento conceptual radica en que hace posible la "disolucion dialectica del vinculo entre subjetivación-objetivacion" planteado por Adorno y Horkheimer y que con ello la historia vuelve a ganar un grado de libertad que para los autores de Dialectica de la Ilustracion no tenia.

El problema para Wellmer, sin embargo, sera explicar qué sucede con las categorias de estéticas de "verdad", "aparencia" y "reconciliacion" cuando se deprenden de la "relacion dialectica objetividad-subjetividad" de Adorno y Horkheimer para vincularse con las tesis de Habermas de una "racionalidad comunicativa".

s. Ib. pag. 499.

.. Ib.

2. Crítica de la Teoría Estética de Adorno.

El sentido de cada una de las categorías mencionadas de la estética de Adorno es inseparable de una relación polémica específica del arte con la realidad y la posibilidad de una naturaleza liberada. Para Adorno, la esencia del potencial emancipador del arte moderno está en su posibilidad de negar el sentido coercitivo de la realidad; su cuestionamiento de normas, convenciones, síntesis de sentido y formas de vida tradicionales irreflexivas y violentas. Cuestiona las categorías formales y las normas estéticas de la época del gran arte burgués así como la unidad de la "obra cerrada" que coincide con la unidad del Yo individual burgués. Para Adorno, se trata de un tipo de unidad que sólo es posible al precio de la subyugación de lo disperso, de lo no integrable, de lo silenciado y lo reprimido. La Teoría Estética de Adorno plantea la "apertura" y la "no-limitación" del arte moderno como respuesta a la creciente integración estética de lo difuso y lo separado. Para Wellmer, estas formas abiertas del arte moderno en Adorno se vinculan con una forma de subjetividad relacionada ya no con la unidad rígida del sujeto burgués sino con una forma de organización flexible de la identidad del yo "fluida comunicativamente". Lo que sin embargo impide a Adorno desarrollar esta idea, es su concepción de la Ilustración como desencadenamiento de potenciales de cosificación y su descuido de la "ampliación de las barreras subjetivas" que

este mismo proceso trae consigo ». Deja de lado que el "proceso negativo" del arte contienen también otro momento: la posibilidad creciente de una reelaboración estética, es decir, la apertura hacia el ámbito de la comunicación simbólica. Por el contrario, si se desarrollan sus ideas en torno a las "formas abiertas" por la obra de arte moderno, entonces puede notarse que se trata no sólo del desencadenamiento de potencialidades subjetivas del artista, sino también del sujeto receptor.

El potencial emancipatorio de la modernidad consiste en la percepción de un nuevo tipo de "síntesis" estética, psicólogo-moral y social, en la que lo difuso, lo no-integrado, lo sin-sentido, se renace en un ámbito de comunicación libre de violencia donde las formas liberadas del arte y la estructura abierta de la socialización y la individuación no se encuentran fijas. La percepción de este hecho sólo es posible si se abandona el en-sí del arte como "reconciliación" y se concibe a la obra artística como mediación comunicativa entre sujetos - productores y receptores - en una transformación de las formas sociales y subjetivas.

Para H.J. Jauss esta "liberación de las formas estéticas" y su "síntesis" adorniana, sin embargo, sólo es posible si el arte pasa a vincularse también con formas o discursos comunicativos no exclusivos del campo de especialización de la estética sino de

»Cfr. G. Schwab, Entgrenzungen und Entgrenzungsmymthen. Zur Anthropologie der Subjektivität im modernen angloamerikanischen Roman, Konstanzer Habilitationsschriften 1982.

transformación de las relaciones con el mundo y consigo mismo. La obra de arte deja de ser "presencia de una circunstancia que aun no es" y aparece mas bien como "estado latente provocado" de un proceso que comienza "con el movimiento de la experiencia estética hacia la acción comunicativa o simbólica".

Si la "reconciliación" se concibe ya no mas sustancial sino funcionalmente es posible pensar también de forma distinta la relación entre arte y filosofía. La obra de arte realiza una función cognitiva mediada no por el saber filosófico sino por su relación con el mundo. No es más la "ilustración filosófica" lo que determina qué es la belleza, sino la experiencia estética. lo que puede llamarse "conocimiento del arte", ámbito de confluencia de ideas, sentimientos, interpretaciones y valores. El problema con el que uno se enfrenta es que este conocimiento no se deja apresar con palabras. Pues lo que la conciencia ilustrada concibe como "conocimiento" es más una capacidad de hablar o juzgar que un término que engloba al mismo tiempo aspectos cognitivos, afectivos y práctico-morales. De acuerdo a Wellmer, solo puede hablarse de la verdad del arte en la Teoría Estética de Adorno, si se sabe cómo aludir a este hecho.

3. El concepto de racionalidad de Adorno y el de "racionalidad comunicativa" en la obra de arte.

Si se adopta la diferenciación pragmática de la teoría del lenguaje habermasiano entre verdad, autenticidad y verdad práctico-moral, la verdad del arte, según Wellmer, adopta un carácter incomprensible e inenunciable.

Para descifrar el contenido de la verdad en la obra de arte, Adorno se refiere al concepto de "reconciliación" como algo que puede ser aprehendido. El análisis del concepto de "verdad del arte" y el de su apropiación corren de forma paralela. De suerte que Adorno se ve obligado a concebir el "conocimiento estético" como reflexión filosófica y a la "verdad del arte" como verdad filosófica.

La instancia de mediación entre la verdad y la belleza del arte es el sujeto receptor. A partir del supuesto de que la verdad del arte refiere más un potencial que la verdad en sentido hablado, la verdad de la obra de arte se refiere al potencial de verdad que está abre.

En determinadas relaciones estéticas, las metáforas que sirven para caracterizar la verdad del arte como "descubrir", "mostrar" o "hacer visible", se encuentran de alguna manera extraviadas dado que sólo puede mostrarse en la obra de arte misma y no en la realidad de forma inmediata. Es decir, lo que la obra de arte muestra tiene que ser reconocido como lo que se muestra a sí mismo no en su carácter gráfico, expresivo, plástico sino con base en su profundo conocimiento, intimidad y

familiaridad con el. Esto no resuelve todavia el problema de la relacion entre belleza y verdad pero si aclara el vinculo entre belleza (valor estetico) y fuerza de la belleza hecha posible.

Los discursos sobre estetica ayudan al entendimiento correcto, a la percepcion correcta de lo que el arte hace aparecer (Schein). Son discursos que remiten corrigen y amplian la experiencia estetica misma. Ayuden, en ultimo termino, a un modelo platónico de interpretacion del arte a partir del cual debe ser percibida la estetica como "recociliación" (Versöhnung).

Pero no solo la teoria estetica sino el arte mismo transforma la experiencia de lo conocido e influye sobre la percepcion de la realidad y su experimentacion estetica. Es el arte moderno el que coloca en primer plano este momento de la trasformación perceptiva a traves de la experiencia.

Este intento de ampliar el concepto de verdad (Wahrheit) de la obra de arte se basa en la fuerza abierta real de lo bello que se expresa en los resultados del arte y que se nos presenta con pretensiones de verdad.

De acuerdo a Martin Seel no puede explicarse el contenido de esta pretension de verdad a partir del concepto de verdad en el arte pero si, mas bien, intentar apresar la relacion entre las pretensiones de verdad esteticas y las pretensiones de verdad de la estructura del discurso sobre la estetica.

En relación a la verdad o falsedad de la produccion de la

..Martin Seel., Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität, Dissertation, Konstanz 1984.

obra de arte que al mismo tiempo es un debate sobre la "reconciliación" o la "armonía", los que discuten - dice Wellmer - tienen que confrontarse también con fundamentaciones y argumentos en la dimensión de la verdad, la autenticidad y la justicia moral-práctica. El arte, su potencial y sus pretensiones de verdad, sólo pueden explicarse por la vía de la interdependencia compleja de estas dimensiones en la historia, en la formación y la transformación de ideas, formas de percepción e interpretaciones.

La "verdad" en el arte así, sólo se suscribe metafóricamente. La interferencia de las diversas dimensiones de verdad en los productos del arte y en el discurso estético ordenan una interferencia metafórica. La verdad del arte se presenta así como lenguaje. Lo que el arte hace aparecer se hace objeto de debate.

Wellmer observa que la Teoría de la Acción Comunicativa coloca en primer plano la metáfora "decir" (sagen) y "hacer aparecer" (zum Ausdruck bringen) en la obra de arte, con lo cual no hace sino explicarla no a partir del concepto de verdad (Wahrheit) sino de autenticidad. En su opinión, esta tendencia presenta la desventaja de tener que interpretar a la obra de arte como tipo especializado de comportamiento hablado.

No obstante, en la medida en que el artista no "dice" algo, la "autenticidad" de la obra de arte no puede decidirse a partir de la cuestión de si el artista fue auténtico o no, más bien esto "se muestra" en la obra. En un sentido pragmático, ni la verdad

ni la autenticidad de la obra de arte son cuestiones de las que se pueda hablar de forma no metarórica. Pues, para Wellmer, la verdad, la autenticidad y la justicia normativa habermasianas, se entrecruzan en la obra de arte. Este sentido simbólico en la obra de arte es además de pretensión de verdad, objeto de experiencia estética.

Ahora bien, si se ensancha el concepto de racionalidad de Adorno con el de "racionalidad comunicativa", es posible dilatar también pragmáticamente su estética de la verdad. Esto significa tomar en cuenta en relación al arte, al sujeto emisor tanto como al receptor, al que comunica tanto como al que recibe el mensaje. Verdad y utopía producen en este sentido un efecto "multidimensional" distinto al de la construcción dialéctico-unidimensional de Adorno.

Estas reflexiones son la base de la intervención de Wellmer en dos problemáticas centrales del debate sobre la estética contemporánea: a. la "disolución de la obra de arte" y b. la cuestión relativa al llamado "arte popular".

Sobre la disolución de la obra de arte.

En su Theorie der Avantgard, Peter Bürger señala que "El sistema diferenciado del arte se compone de productos que tendencialmente no pueden asumir más ninguna función social"¹⁰. En "Zur Kritik der idealistischen Aesthetik", reclama una

¹⁰. Según cit de Wellmer en Op.cit. pag. 42

transformación vanguardista de la institución arte, por ejemplo de las normas reguladoras que lo rigen a fin de que pueda recuperar su relevancia social ¹¹. La utopía de Bürger consiste en que "todos deben poder desarrollarse productivamente de forma libre" y alude a la función social del arte como praxis productiva. A partir de esto, Bürger polemiza contra Adorno y la idea de la (gran) obra de arte.

Pero Wellmer subraya que si se coloca ahora la atención no en la producción sino en la percepción estética, no resulta claro por que una transformación de la función del arte que tuviera que ver con la apertura democrática de la sociedad tendría que cerrarse, a la gran obra de arte. Por el contrario, sin la producción paradigmática del "gran" arte, una producción estética global fracasaría frente a la industria del arte. En este sentido afirma, de forma distinta a lo que dirían los movimientos de vanguardia y el propio Bürger, que la modificación de la "institución arte" no puede significar la abolición de la "cultura de los expertos" sino la posibilidad de iluminar líneas de relación entre cultura de expertos y mundos de vida, por un lado; entre cultura de expertos y arte popular, por otro. Sería más bien una relación de este tipo, de los potenciales innovadores y productivos del arte, el lugar de donde podría seguirse enriqueciendo una praxis democrática.

¹¹ P. Bürger., Zur Kritik der idealistischen Aesthetik, Frankfurt 1983, pag. 187

5. Sobre la cuestión relativa al llamado "arte popular".

El problema del "arte popular" se refiere a la crítica de Adorno a Walter Benjamin respecto a la cultura industrial. Dialectica de la Ilustración permite todavía un ámbito de juego para el "gran" arte pero no para la cultura de masas. El trabajo de Adorno sobre el jazz puede entenderse como respuesta a las valoraciones optimistas de Benjamin en relación al arte moderno de masas que no trae con sí libertad, sino enajenación e ideología; es el polo opuesto de la sensualidad mimética y la espiritualidad constructiva: "basura" cultural. Pero esta crítica legítima a la industrial cultural es al mismo tiempo un modo de pensar tradicionalista que impide a su autor percibir los elementos productivos de la interpretación de Benjamin.

Adorno concibe los productos de la nueva cultura de masas como estándares de primitivismo, cinismo y simpleza. Benjamin observa surgir en estos procesos técnicos y formas de recepción algo estéticamente original: formas inéditas de elaboración estética. Registra el hecho de que el cine americano grotesco produzca una forma de "transgresión terapéutica del inconsciente" y que se exprese en la "risa colectiva" ¹².

Benjamin destaca en los elementos de la cultura de masas técnica un antídoto contra la destrucción psíquica de la humanidad que Adorno solo puede entender como medio de adecuación y manipulación mental. Benjamin resaltaría los potenciales de la

¹². Walter Benjamin., "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en Op. cit. pp. 15-57.

cultura de masas del cine al rock, que en Adorno esta vedado tanto por su tradicionalismo como por sus prejuicios teoricos.

La "politizacion de la estetica" - el "Aktionskunst" y el "happening" de los años sesenta, que Adorno ignoró - se entiende de forma esencialmente distinta a la "estetizacion de la politica", tipica del fascismo. Significa tambien una apropiacion de la politica a traves del chiste y la broma, por ejemplo, de la cultura de masas. Se trata en efecto de circunstancias fundadas en fenomenos concretos y en la risonomia de una eventualidad social que contiene en si misma, de acuerdo a Wellmer, tanto la posibilidad de regresión politica como un nuevo potencial de libertad.

En sintesis, en el debate sobre "Estetica y Razon" Wellmer sostiene que la Verdad del arte es un fenomeno de interferencia de las diversas dimensiones del concepto de modernidad habermasiano pero vincula esta idea con la perspectiva utopica de una comunicacion libre de dominio.

6. Señalamiento final.

La utopia especifica que el arte trae con si es hacer presente ya en cada una de sus producciones, la transgresion o cristalización sensual del significado de lo disperso en la experiencia. La quimera de una comunicacion libre de dominio no significa por lo tanto, la superacion (Aufhebung) del arte en la vida cotidiana, pero tampoco su tratamiento o disolución en el ambito de la comunicacion de los expertos. Porque no es la

belleza del arte la que figura la "totalidad de la razón" sino que, más bien, para su iluminación ésta requiere de la "razón del arte". En otras palabras, sin la experiencia estética y sin su potenciales subversivos los discursos morales se vuelven ciegos y vacías las interpretaciones del mundo.

III. Arte y Racionalidad

La crítica de Habermas al post-modernismo está dirigida contra el conservadurismo político y contra lo que concibe de forma no distinta a Adorno como irracionalidad cultural de la estética post-nietzscheana, el surrealismo y más recientemente la teoría francesa contemporánea. Habermas apenas necesita dar un paso para concluir que el postmodernismo, en su conjunto es una forma de conservadurismo y predicado del abandono del proyecto de la modernidad. Esto, sin embargo, significa dejar de lado el problema de si estas manifestaciones - sus altos niveles de autoindulgencia y narcisismo - no representan una profundización actual de los impulsos emancipatorios. Desde fines de los setentas en los E.U. tiende a plantearse que si el postmodernismo es la vanguardia contemporánea en las artes, el post-estructuralismo francés de Barthes, Lyotard y Foucault es su equivalente en el ámbito de la teoría. Como sea, la tensión entre frankfurtianos y franceses hace accesible otra visión de la modernidad y de como teorizar sobre ella. Da la impresión de que mientras unos pretenden que la filosofía guíe el discurso teórico, los otros persigueran lo contrario, que el arte guíe la filosofía.

Para Habermas la modernidad, que se vinculaba con la Ilustración, es un proyecto que no puede tener un fin porque aún no ha sido completado, afirmación que marca su ruptura con la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Las corrientes

francesas, parecieran así coincidir en lo inmediato más con las afirmaciones de los autores de Dialéctica de la Ilustración que Habermas mismo.

En el contexto del discurso francés, la Ilustración se identifica con una historia de terror, desde los Jacobinos y los "metarecits" de Hegel y Marx hasta el Gulag soviético. El realismo y la representación, la estandarización y la cultura de masas, la gramática y las presiones homogeneizantes del poder del Estado, son algunos de los enemigos del post-estructuralismo. Su intención no es el análisis de la cultura contemporánea, sino más bien una teoría de la modernidad en su fase de agotamiento. En ella pareciera como si la fuerza creadora del modernismo que se inicia con Baudelaire y Mallarmé se convirtiera en la conciencia de la teoría neo-estructuralista. Esta auto-reflexión, sin embargo, lleva a una lectura del modernismo sustancialmente distinta de la de Adorno.

Esta teoría de la modernidad muestra una transformación o desplazamiento del desilusionismo político post-68 hacia la felicidad de la estética. Se trata de una tendencia para la cual, el modernismo no es más la "edad del anhelo" - ni el modernismo ascético y angustiante de Kafka, ni el modernismo de la negatividad y la alienación - sino, más bien, un modernismo de la transgresión "playfull"; del movimiento ilimitado de la textualidad, del rechazo a la representación, de la negación de la historia y del sujeto de la historia. En términos de Barthes, se trata de un modernismo "jouissant" (gozoso) en su negación

de la modernidad. No es la negación simple del modernismo sino una lectura retrospectiva del mismo que ubica sus limitaciones y subraya el fracaso de sus ambiciones políticas.

Muestra que el dilema del modernismo ha sido su compromiso con la modernidad y su falta de capacidad respecto a la crítica efectiva de la modernidad burguesa. Subraya que el destino de la vanguardia, incluso cuando se ha aventurado más allá del arte por el arte, se ha visto forzado a retornar al ámbito interno de la estética. De ahí la propuesta de abandonar toda pretensión de crítica y sustituirla por los juegos de lenguaje y la estética; liberar así el arte mismo de la responsabilidad de cambiar la vida, la sociedad y el mundo.

En su "Respuesta a la pregunta: que es la postmodernidad", Jean Francois Lyotard concibe la estética post-moderna como conciencia de su propio modernismo o como modernismo estético radicalizado:

"Una obra es moderna si es post-moderna. Visto de esta forma, el post-modernismo no significa el fin del modernismo sino la condición de su surgimiento, que es una constante"¹.

De forma distinta a Adorno, Lyotard habla de la estética como realización de "lo sublime" pero al margen de la tristeza y sin el "anhelo de lo apropiable".

La postmodernidad aparece como una modernidad sin pena, sin entristecimiento ni pesadumbre, sin la ilusión de la "armonía" de

1. J.F. Lyotard., "Beantwortung der Frage: was ist postmodern?" Tumult 4 pag. 140

juegos de lenguaje; "sin la aspiración del todo o el Uno", de la reconciliación entre el concepto y lo sensual, de la experiencia comunicable y transparente".

La ciencia melancólica de la Teoría Crítica se transforma aquí milagrosamente en una nueva "gay science" que asume la pérdida de sentido y que conduce a la destrucción de todas las historias, los referentes y las finalidades².

El cuestionamiento de Lyotard de la razón totalitaria coincide también con el de los "grandes relatos", el de la "emancipación de la humanidad" como forma de legitimación de la edad moderna: critica la utopía de la unidad, de la reconciliación y de la armonía universal. En su lugar, defiende el pluralismo irreductible de los "juegos de lenguaje" y acentúa el carácter local de todo discurso, acuerdo o legitimación³. Esboza un concepto de razón "pluralista", "puntualista" o "post-euclidiana" que con toda intención viene a contradecir el concepto de razón teórico-conceptual habermasiano.

La perspectiva teórica de Habermas para Lyotard no puede ser vista sino como el último gran intento por mantener e insistir en la idea de la unidad de verdad, libertad y justicia del idealismo alemán y la tradición marxista. Pero justicia, para Lyotard, sería más allá del consenso: "reconocer y no reducir la

2. Cfr. J. Baudrillard., "Tod der Moderne. Eine Diskussion". Konkusbuch. Tübingen 1983, pag. 25

3., J.F. Lyotard., La condición postmoderna. Ediciones Cátedra, Madrid. 1987 pag.118

intraductibilidad de la multiplicidad de los juegos de lenguaje, entrelazados entre sí, su autonomía y su especificidad". Lyotard sólo aceptaría una regla: "dejarnos jugar... y que nos sea permitido jugar en paz"⁴.

El problema de esta auto-limitación del post-estructuralismo al lenguaje y a la textualidad, es cierto, puede significar también la conversión de la escritura en mera práctica dentro de un aislamiento alegre y resignado: la aparición de un esteticismo tardío que pretende ser una forma de oposición al avance sin obstáculos de la modernidad técnica.

Al mismo tiempo, el postmodernismo, como cuerpo de teorías francesas sobre la modernidad tanto como cambio notable de sensibilidad en la historia de la cultura de la última década participa también de otro carácter en su relación con los fenómenos sociales. En el ámbito de la cultura contemporánea opera en un campo de tensión doble, entre conservación y descubrimiento, cultura de masas y alta cultura, tradición e innovación, arte y filosofía. Campo de tensión que al mismo tiempo no puede ser más explicado sólo con categorías tales como progreso o reacción, derecha o izquierda, presente y pasado, modernismo y realismo, abstracción vs. representación, vanguardia vs. kitsch, reforma o revolución.

Desde fines de los setenta, el postmodernismo no ha dejado de resaltar los límites de lo moderno como drama a escala

4. "Gespräch zwischen J.F. Lyotard und J.F. Dubost", en Konkusbuch Tübingen 1983.

mundial, desborda las ideologías de la modernización y cuestiona las visiones heroicas de la modernidad y del arte como fuerzas de cambio social, subraya que no estamos obligados a "concluir" su proyecto histórico: la idea de que el arte no es la persecución de un telos abstracto futuro aunque este cuestionamiento pueda significar también ceder a las presiones del conservadurismo de la tradición.

La cultura post-moderna aparece así más que como una simple moda teórica o el programa de la vanguardia más novedosa como la conciencia imprecisa de un fin y de un proceso de transición. ¿ El fin de qué y la transición hacia donde ?.

Responder a estas incógnitas exige ya entrar en otros estudios. Por ejemplo sobre las variantes del postmodernismo, sus planteamientos en torno a la crítica de la razón y su radicalización de la crítica del lenguaje (Wittgenstein y las teorías freudianas del psicoanálisis). Significaría abrir un espacio para trabajar cómo alrededor de estas cuestiones se articulan las ideas, los nudos y las incógnitas en torno a la subversión del tiempo presente. Motivos que abren a la aventura de nuevas lecturas y escrituras, pero que sirven aquí también para concluir.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften. Obras Completas.
20 Tomos. Comps. Rolf Tiedemann. Frankfurt 1974.
- , Minima Moralia. Reflexionen aus dem
beschädigten Leben. Frankfurt. 1951
- , "Der Artist als Statthalter" en Gesammelte Schriften Tomo
II
- , Tres Estudios sobre Hegel. Ed. Taurus. Madrid.
- , La Ideología como Lenguaie. Ed. Taurus. Madrid. 1982
- , Dialectica Negativa. Ed. Taurus. Madrid.
- , Teoria Estética. Ed. Taurus. Madrid
- , Terminología Filosófica. Tomo 1 y 2 ed. Taurus. Madrid. 1976
- , Reacción y Progreso y otros ensayos musicales. Ed.
Tusquets. Barcelona. 1964
- , Mahler. Una Fisiognómica Musical. Ed Peninsula. 1967
- , Sobre la metafísica de la teoría del conocimiento.
Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas.
Monte Avila Ed. Venezuela 1970
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max., Dialektik der Aufklärung. en
Gesammelte Schriften Vol. 5, Fischer Verlag, Frankfurt
1987. Existe también versión al español: Dialectica del
Illuminismo. Ed. Sur, Buenos Aires. 1970
- , Soziologische Exkurse. Europäische Verlagsanstalt,
Frankfurt 1983.
- , Sociológica. Ed Taurus. Madrid.
- Abel, K.O., "La transformación de la Filosofía": "Científica,
Hermenéutica y Crítica de las ideologías"; "El lenguaje
como tema y medio de la reflexión trascendental": El a
priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos
de la ética". En La transformación de la Filosofía. Tomos
1 y 2. Ed Taurus, Madrid 1985.
- , "Normative Begründung der Kritische Theorie durch Rekurs
auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-
pragmatisch Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu
denken." En Zwischenbetrachtungen im Prozess der
Aufklärung. Sunnkamp, Frankfurt 1989.
- Arendt, Hanna., Benjamin, Brecht. Zwei Essays. Piper, München
1986.
- , Los orígenes del Totalitarismo. Alianza Ed. Madrid. 1981
- Baudrillard, J., "Tod der Moderne. Eine Diskussion" en _____
Konkusbuch. Tübingen, 1983
- Becker, Egon. "Paradojien Kultureller Modernisierung" en Müller-
Rohli (comps.): Das Bildungswesen der Zukunft. Stuttgart
1987.
- "Wissenschaftsfreiheit und Hochschulautonomie in der
ökologische Krise" en R. Schaeffer (comp.) Ist die

technisch-wissenschaftliche Zukunft demokratisch
beherrschbar? Bonn-Frankfurt 1990.

et. al. Sozialökologie. Gutachten zur Förderung der
sozial-ökologischen Forschung in Hessen. Frankfurt 1988.

- Beck, Ulrich., Risikogesellschaft. Auf dem weg in eine andere
Moderne. Suhrkamp. Frankfurt, 1986
" Folgeprobleme der Modernisierung und die Stellung der
Soziologie in der Praxis" en compilacion del mismo
autor: Soziologie und Praxis, Göttingen 1982.
- Benjamin, Walter., Discursos Interrumpidos I. Filosofia del arte
y de la historia. Ed. Taurus, Madrid. 1973
- ., "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen
Reproduzierbarkeit". Gesammelte Schriften, Vols. 1 y 2
Frankfurt. 1974
- ., Gesammelte Schriften (12 Tomos). Rolf Tiedemann y H.
Schweppenhäuser. (Compiladores) Suhrkamp, Frankfurt.
- ., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem
Nachwort von Herbert Marcuse. Suhrkamp, Frankfurt 1965.
- ., Gershom Scholem., Briefwechsel 1933-1940. Comp. G.Scholem.
Frankfurt 1980
- Berger, J., "Die Versprachlichung des Sakralen und die
Entsprachlichung der ökonomie" en Zeitschrift für
Soziologie 11. 1982
- Bernstein, Richard. (comp.) Habermas and Modernity,
Cambridge/Oxford. 1985
- Brumlik, Micha., "Jürgen Habermas" Nota biográfica, en Lexikon
Linker Leitfiguren. Bursnergilde Gutenberg Veri.
Frankfurt. 1988
- Brunkhorst, Hauke., Der Intellektuelle im Land der Mandarine.
Suhrkamp. Frankfurt. 1987
- ., "Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie
der Gesellschaft" en Soziale Welt 3/1983.
- Bürger, Peter., "Das Alte der Moderne", en Adorno Konferenz.
Compiladores: L. Friedeburg y J. Habermas. Suhrkamp.
Frankfurt, 1983
- ., "The significance of the Avant-Garde for Contemporary
Aesthetics: a replay to Jürgen Habermas" en New German
Critique num 22, 1981
- ., Zur Kritik der idealistischen Ästhetik, Frankfurt. 1983
- Buck-Mors, Susan., The origins of Negative Dialectics. N.Y. 1965
- Dahmer. Helmut., Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und
die Freudsche Linke. Frankfurt 1973
- Dreyfus, Hubert., Rabinow, Paul., Michel Foucault: más allá del
estructuralismo y la hermenéutica. UNAM. 1988

- Dubiel, Helmut., Identität und Institution. Studien über moderne Sozialphilosophien. Dusseldorf. 1973
- ., Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Suhrkamp Verl. Frankfurt. 1987
- ., Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horckheimer-Kreis bis Habermas. Juventa. München. 1988
- ., "Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der Kritischen Theorie" en Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. Texto Homenaje a Habermas en su 60. Aniversario. Compiladores: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer. Suhrkamp, Frankfurt 1989.
- Friedman, Georg., La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt. FCE. Mexico. 1986
- Fromm, Erich., Gesamtausgabe. (10 Vols.). Stuttgart 1981. Presentación de Reiner Funk.
- Foucault M./Raulet., "Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch". En revista Spuren 1, Frankfurt. 1983
- Giddens, A., "Reason without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns" en Praxis International 11, 1982.
- Görtzen, René., Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur, 1952-1981. Frankfurt. 1982
- ., "Theodor W. Adorno. Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur". En Op. cit. Adorno-Konferenz.
- Habermas, Jürgen., El discurso filosófico de la modernidad. Ed. Taurus. Madrid. 1989
- ., Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I y II Ed. Taurus. Madrid. 1987
- ., Conocimiento e Interés. Ed. Taurus. Madrid.
- ., La reconstrucción del materialismo histórico. Ed. Taurus. Madrid. 1981
- ., Perfiles filosófico-políticos. Ed. Taurus. Madrid. 1975
- ., Ensayos Políticos. Ed. Península. 1988
- ., Ciencia y Técnica como "ideología". Tecnos. Madrid. 1986
- ., et.al. Respuestas a Marcuse. Ed. Anagrama. Barcelona 1969
- ., y otros., Conversaciones con Herbert Marcuse. Ed. Gedisa, Barcelona. 1980
- ., Conciencia Moral y Acción Comunicativa. Ed. Tecnos.
- ., "Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935". En el Frankfurter Allgemeine Zeitung. 25.7.53
- ., zusammen mit L. von Friedeburg, C. Oehler, F. Weltz., Studenten und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum

- politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten.
Neuwied/Berlin. 1961
- ., Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied/Berlin. 1962
- ., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied/Berlin. 1963
- ., "Zur Logik der Sozialwissenschaften". Philosophische Rundschau Sonderheft, Beiheft 5. 1967
- ., Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt/Main. 1969
- ., Niklas Luhmann., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?. Frankfurt/Main 1971
- ., (comp.) Stichworte zur "Geistige Situation der Zeit". Vol. 1, Nation und Republik; Vol. 2, Politik und Kultur. Suhrkamp. 1979
- ., "La modernidad un proyecto inacabado". Traducc. Luis Aguilar. Revista Vuelta.
- ., et. al., La Postmodernidad. Kairos. Barcelona. 1985
- ., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt 1984
- ., "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" en Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt 1982
- ., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften. Tomo V. Frankfurt/Main 1985
- ., Entrevistas diversas en kleine politische Schriften (I-IV) Frankfurt/Main. 1981
- ., "Dialektik der Rationalisierung". J. Habermas en entrevista con Axel Honneth, E. Knödler-Bunte y Arno Widmann. En Ästhetik und Kommunikation. 45/46, Octubre 1981
- Honneth, Axel., Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Suhrkamp Verlag. Frankfurt. 1989
- .,/Joas, Hans., (comp.) Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp Verlag. Frankfurt. 1986
- ., (comps.) Soziales Handeln und menschliche Natur. Campus Verl. Frankfurt. 1980
- .,/Bonss, Wolfgang (comps.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt, 1982
- Horkheimer, Max., Gesammelte Schriften. (Obras completas. 18 Tomos, publicados 5). Comps. Alfred Schmidt y G. Schmid Noerr. Frankfurt 1985
- ., "Geschichte und Psychologie" en Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932)
- ., "Traditionelle und kritische Theorie" en Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937)
- ., "The end of reason" en Zeitschrift für Sozialforschung 9, 1941
- ., "Autorität und Familie". En Kritische Theorie Tomo 1,

- Frankfurt 1968
- ., "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" en Sozialphilosophische Studien. Comp. Werner Brede. Frankfurt 1972
- ., Sociedad en transición: estudios de filosofía social. Peninsula, Barcelona 1976
- ., Historia, Metafísica y Escepticismo. Alianza Ed. Madrid 1970.
- Huysen, Andreas., "Mapping the postmodern" en New German Critique num. 33, Otoño 1984.
- Jahn, Thomas., Wehling, Peter., "Universität als Lebensgelände. Eine politische Aktualisierung der Kritische Theorie" en Kritische Theorie und Kultur. R. Erd, et. al. (comps.) Suhrkamp. 1989
- Jauss, H.R., Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt. 1982
- Jay, Martin., La imaginación dialectica. Una historia de la Escuela de Frankfurt. Taurus. 1974
- ., "Adorno in America" en op. cit. Adorno-konferenz. 1983.
- ., "The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralists". en Op. cit. Libro-homenaje a Habermas.
- Jitrik, Noe., La lectura como actividad. Fremia. Lectura y Cultura. UNAM.
- Jencks, Charles., Die Sprache der postmodern Architectur. Stutt. 1978.
- Joas, H., "Situation - Körperlichkeit - Sozialität. Drei vernachlässigte Dimensionen der soziologischen Handlungstheorie". Mimeografiado. 1983
- ., "Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus" Mimeografiado. 1984
- Knapp, G.F., Theodor W. Adorno. Colloquium Verl. Berlin 1980.
- Lindner, B./Lüdke, W.M. (comps.), Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Frankfurt. 1980
- Lindner, E., "Il faut être absolument modern" en la obra arriba citada.
- Löwenthal, Leo., "Carta de L. Löwenthal a J. Habermas en su 60 Aniversario". Traducc. Blanca Solares. en Estudios IIFAM 21. 1970.
- ., "Mitmachen wollte ich nie. Eine autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel". Suhrkamp. Frankfurt. 1980
- ., Schriften. (4 Vols.) Helmuth Dubiel (comp.) Frankfurt

1980.

- Lyotard, Jean-François., La condición postmoderna. Cátedra. Madrid. 1987
- ., "Repons à la question: qu'est-ce que le postmoderne?"
- ., "La philosophie et la peinture à l'ère de leur experimentation". Ambos artículos en el catálogo de la exposición L'époque, la mode, le morale, la passion. Aspects de l'art d'aujourd'hui. 1977-1987. Centre Georges Pompidou. 21 de mayo al 17 agosto de 1987.
- ., La Postmodernidad (explicada a los niños). Gedisa, Barcelona 1986.
- Marcuse, Herbert., El hombre unidimensional. Joaquín Mortiz. México. 1968
- ., Eros y Civilización. Seix Barral. Barcelona 1968.
- ., Un ensayo sobre la liberación. J. Mortiz. México
- ., El marxismo soviético. Alianza Ed. Madrid
- ., Schriften. (8 Vols.) Frankfurt 1978.
- McCarthy, Thomas., La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Tecnos. Madrid. 1978
- Migdal, Ulrike., Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung. Frankfurt/N.Y. 1981.
- Neumann, Franz., Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954. Alfons Soller (comp.) Sunrkamp. Frankfurt. 1978
- Offe, C., Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Frankfurt. 1972
- Paz, Octavio., Sor Juana Ines de la Cruz o las trampas de la fe. Seix Barral. México 1986
- ., Los hijos del Limo. Del romanticismo a la vanguardia. Seix Barral. México. 1987
- Pico, Josep., (comp.) Modernidad y Postmodernidad. Alianza Ed. Madrid 1988.
- Pollock, Friedrich., Stadien des Kapitalismus. Comp. e Introducción de Helmut Dubiel. München 1975
- Ritser, Jürgen, Rolshausen, C., Der Konservatismus der kritischen Theorie. Frankfurt. 1971
- Rose, Gillian., The melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno. London 1978.
- Schmid-Noerr, G., "Kritische Theorie in der Nachkriegsgesellschaft". En Max Horkheimer: Gesammelte Schriften 8, Frankfurt, 1985.
- Schmidt, Alfred., Zur Idee der Kritische Theorie. München, 1974.

- , Altwicher, Norbert. (comp.) Max Horkheimer Heute. Werk und Wirkung. Frankfurt 1985.
- Scholem, Gershom., Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt 1975.
- Schwab, G., Entgrenzungen und Entgrenzungskritiken. Zur Anthropologie der Subjektivität im modernen angloamerikanischen Roman. Konstanz: Habilitationsschriften, 1982
- Seel, Martin., Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität. Dissertation. Konstanz, 1984
- Sloterdijks, Peter., Kritik der Jüdischen Verrucht. Suhrkamp, Tomo 1 y 2, Frankfurt, 1987
- Söllner, Alfons., Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942. Frankfurt 1979.
- Theunissen, Michael., Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischer Theorie. Berlin 1969.
- Tugendhat, Ernst., Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Suhrkamp. Frankfurt. 1976
- Wellmer, Albrecht., "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität".
- , "Kunst und Industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne" amos articulos en Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Suhrkamp. Frankfurt. 1985
- , Ethik und Dialektik. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Suhrkamp. 1986
- , Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt. 1969
- , "Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritische Theorie. En U. Jaeggi/Axel Honneth (comps.) Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt. 1977
- Willms, Bernard., et. al. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Debatte Diskussion, 2 Vols. Suhrkamp. Frankfurt. 1976
- Wiggerhaus, Rolf., Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. Hanser Verl. Frankfurt. 1987
- , Theodor W. Adorno. C.H.Beck Verl. München. 1987.
- Van Reijen, Willen., / Noerr-Schmidt, G., Gran Hotel Abgrund. Eine Fotobiographie der Frankfurter Schule. Junius Verlag. Hamburg 1988.