

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Releer las aporías de la Teoría Crítica: del límite al “más allá” de la razón objetiva.

Nicholas Rauschenberg.

Cita:

Nicholas Rauschenberg (2011). *Releer las aporías de la Teoría Crítica: del límite al “más allá” de la razón objetiva. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/77>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

IX Jornadas de Sociología

Capitalismo del siglo XXI, crisis y reconfiguraciones

Luces y sombras en América Latina

8 al 12 de agosto de 2011

Mesa 08 La teoría crítica en la actualidad de las ciencias sociales

Coordinación: Dr. Ezequiel Ipar (CONICET – UBA – UNMP) (ezequielipar@conicet.gov.ar) Dr. Esteban Dipaola (CONICET – IIGG – UBA) (estebandip@hotmail.com) Mg. Emiliano M. Gambarotta (CONICET - IdIHCS-UNLP/CONICET) (emilianogambarotta@yahoo.com.ar)

Releer las aporías de la Teoría Crítica: del límite al “más allá” de la razón objetiva

por Nicholas Rauschenberg (doctorando UBA-Sociales/FU-Berlin/DAAD)

Resumen:

El eje de las aporías atribuidas a la Teoría Crítica es la recepción de la obra de Max Weber. Al marcar la diferencia entre una “lógica de la reconstrucción” (Wellmer 1979c y Benhabib 1982) y la Teoría de la acción comunicativa de Habermas (1981), se pretende mostrar cómo la obra habermasiana de desloca de un evolucionismo eurocentrista hacia una filosofía utópica. Sin embargo este pasaje se da a costas de una superación, en el plano de las ideas, de la así llamada “temprana teoría crítica”, o sea, autores como Ernst Bloch, Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse. Como se verá, primeramente, en ese pasaje hacia la utopía el concepto normativista de Modernidad elaborado por Weber tiene un rol central en los presupuestos de la teoría de Habermas (1). En seguida analizo la interpretación de las aporías atribuidas a Lukács (2), para después insertar a Adorno, Horkheimer y a Marcuse (3). Finalmente me detengo a analizar las aporías en la temprana obra de Habermas (hasta 1981) a través de Wellmer y Benhabib (4).

Palabras clave: Max Weber, modernidad, teoría crítica, aporía, Habermas

Releer las aporías de la Teoría Crítica: del límite al “más allá” de la razón objetiva

por Nicholas Rauschenberg (doctorando UBA-Sociales/FU-Berlin/DAAD)

(1) Weber: la modernidad como ontología social

Max Weber, en el marco de una sociología económica, política y de las religiones, analiza la formación de un modo específico de racionalidad relativa a fines [*Zweckrationalität*] en el contexto del desarrollo del capitalismo. Es una racionalidad guiada exclusivamente por la calculabilidad, la eficiencia, previsibilidad y dominio sobre la naturaleza, y no necesariamente por “valores” morales o ciertas costumbres, por ejemplo, como se da en la “dominación carismática” (ver *Economía y Sociedad* en Weber 2001). Como explica Benhabib (1982: 132s), únicamente en el capitalismo moderno la racionalidad con relación a fines tiene el status de una pretensión de validez y normatividad. Características de racionalización de ese capitalismo son las organizaciones industriales del trabajo y una forma de dominación burocrática. Como explica Wellmer (1983: 87), “racionalidad” se relaciona conceptualmente a la autenticidad de una actitud libre de ilusiones y autodecepciones, lo que viene a significar por consiguiente un “desencantamiento del mundo” debido a la desacralización tanto del mundo natural como del mundo social. El motivo por el cual Weber no puede desconectar su concepción formal de racionalidad y su análisis del proceso de racionalización europeo moderno de una concepción iluminista más enfática de razón es que para él el surgimiento y desarrollo de la ciencia y ley moderna así como la emergencia de sistemas secularizados de acción estratégica e instrumental y la destrucción de sistemas “objetivos” de significados (como visiones de mundo religiosas) está para él internamente relacionado al “desencantamiento del mundo” (p. 88).

En su obra maestra “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*” Weber atribuye a ciertas características de algunas religiones protestantes una afinidad con el desarrollo económico, o sea, presenta un importante fragmento de la modernidad como una reconciliación entre el utilitarismo de cierta razón instrumental y las esferas de valores donde se crean y articulan los sentidos y acciones sociales – la razón dirigida a valores [*Wertrationalität*]. Como explica Habermas, “la fé religiosa se privatiza. Con la familia burguesa y con la descentralización de la comunidad religiosa surge una esfera nueva de intimidad que se autoexplicita en una ensimismada cultura de la reflexión y del sentimiento, y que cambia las condiciones de socialización” (Habermas 1981: 433). Estos fundamentos diagnostican una tendencia histórico-mundial llamada

“modernización” que acarretaría una progresiva “racionalización”: ciencias, artes, religión, economía, derecho etc. Son esferas que conquistan autonomías – reglas, contextos y valores – consistentes y cuyo proceso de “especificación” tiende irreversiblemente a acentuarse.

Esa idea de “racionalidad” [*Rationalität*], entendida por muchos autores como un concepto, es en realidad o bien una característica de una razón más amplia, o bien una paradoja que debe ser situada en un contexto histórico específico, o sea, el de la modernidad en proceso. Si por un lado una consecuencia de la racionalización de la cultura genera un “desencantamiento del mundo”, por otro lado es una cultura religiosa específica con su racionalidad referida a valores lo que lleva a cabo dicho ideal de racionalidad con arreglo a fines [*Zweckrationalität*]. De todos modos esta aparente paradoja queda superada si se entienden otros dos argumentos: la validez trascendental de la modernidad y la capacidad que ésta tiene de ser de cierto modo autoreflexiva. En la modernidad la cultura constituye una amplitud de sentido mientras que la naturaleza es totalmente sin sentido, y es esa capacidad de tomar posición y desplegar sentido es lo que posibilita que haya una “sociología comprensiva”. La movilidad misma de ese sentido, característica de la racionalidad moderna, hace posible la autoreflexividad, ya que le permite “cuestionar los fundamentos de sus valores” (Benhabib 1982: 135). Esa autoreflexividad aparece como una característica formal y al mismo tiempo cualitativo-transformadora de las concepciones de mundo y de los sistemas de valores (Benhabib 1982: 136).

Otro aspecto de esa transformación cultural tiene que ver con un cierto juicio melancólico presente en la obra de Weber, sobre todo dada la autonomía de las esferas de valores. Wellmer observa inclusive una profunda y pesimista filosofía de la historia implícita en la teoría weberiana de la racionalización moderna. Aunque el concepto de racionalidad de Weber es iluminista y normativista, es sin embargo esencialmente ambiguo, ya que no resuelve la paradoja entre, por un lado, la emancipación generada por la racionalidad relativa a fines y, por otro, la cosificación [*Verdinglichung, Reification*] – ya pensando en una interpretación lukacsiana de Weber – que ocasiona un creciente encarcelamiento del hombre moderno en sistemas deshumanizados, donde los hombres tienen relaciones administradas y anónimas (Wellmer 1983: 88-89). Como explica Benhabib, pese a las aparentes casi infinitas posibilidades, hay una pérdida de sentido [*Sinnverlust*] del individuo moderno en la capacidad de abarcar el significado, lo que ocasiona un distanciamiento [o alienación, *Entfremdung*] en relación al mundo. Con la creciente racionalización el individuo moderno pierde la fuerza autónoma de creación de significado. Esa alienación en relación al mundo se transforma entonces en un conformismo (1982: 136). La constatación pesimista de Weber sobre la pérdida de sentido y en cierta medida de la libertad anuncia que en la cultura moderna hay una dinámica autodestructora de la autonomía del individuo (p. 137). Para Habermas, “más original que la teoría es la fundamentación que le da Weber recurriendo a una dialéctica que supuestamente está

ya contenida en el propio proceso de desencantamiento vehiculado por la historia de las religiones, esto es, en el proceso mismo de alumbramiento de las estructuras de conciencia modernas: *la razón se disocia en una pluralidad de esferas de valor destruyendo su propia universalidad*. Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial ante que se ve el individuo de reconstruir en el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad. Pues la racionalidad práctica, que liga racionalmente con arreglo a valores las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines dotándolas así de cimentación, sólo puede encontrar ya su lugar, si no en el carisma de nuevos dirigentes, en la personalidad del individuo solitario; al propio tiempo, esta autonomía interior, una autonomía que es menester afirmar heroicamente, está amenazada porque dentro de la sociedad moderna ya no se encuentra ningún orden legítimo capaz de garantizar la reproducción cultural de las correspondientes orientaciones valorativas y de las correspondientes disposiciones a la acción” (Habermas 1981: 321; cursivo en el original).

(2) Lukács: realidad objetiva y cosificación

“Para Marx, la emancipación de la filosofía era la condición [*Voraussetzung*] para la elaboración de una teoría crítica de la sociedad” (Wellmer 1977: 475). En los años 1920 muchos neomarxistas, como los llama Wellmer, compartían esa visión, sobretodo influenciados por un retorno [*Rückkehr*] al hegelianismo o mismo, más tarde, por la recepción de Husserl y Heidegger, en el sentido de una crítica al cientificismo, como fue el caso de Horkheimer. Para estos intelectuales, “la emancipación de un cientificismo que se había autotransformado en ideología era el presupuesto [*Voraussetzung*] para una reconstrucción de la teoría marxiana como crítica” (p. 475). Por eso el concepto de cosificación [*Verdinglichung*] desarrollado por Lukács retomando y expandiendo el análisis del carácter fetichista de la mercancía en Marx es central para toda la tradición de la Teoría Crítica. La cosificación es una deformación del sentido social de los sujetos que viven “en la forma de producción que descansa sobre el trabajo asalariado y que exige que una función del hombre devenga mercancía” (Habermas 1981: 453). Viene a ser, todavía en palabras de Habermas, “una peculiar asimilación de las relaciones sociales, es decir, a objetos que podemos percibir y manipular” (ibid). Las relaciones sociales, tal como la idea de fetichismo, pasan a ser cosas sociales pero sometidas a la objetividad del modo de producción capitalista. Esa objetividad está por en cima de la subjetividad relativa de sujetos y de la diferentes esferas de socialización. La racionalidad, en el sentido de Weber, sea con arreglo a fines o a valores, se diagnostica como convergente y determinada por la lógica productiva. Por eso los análisis de Lukács de los procesos

de cosificación [*Verdinglichungsprozesse*] en la sociedad capitalista son tan significativos no necesariamente “debido a que se trata aquí de un ingenioso redescubrimiento del joven Marx de los *Manuscritos* en los escritos económicos del Marx tardío, sino sobretudo debido a que aquí por primera vez se emprendió el intento de una integración crítica de la tesis de la racionalización weberiana en el corpus de la teoría marxista. Lukács interpreta la teoría weberiana en categorías de la economía política. [...] Se interpreta ahora la crítica de la economía política en el sentido de una crítica de la razón instrumental” (Wellmer 1977: 475-6).

Lukács valida nuevamente la dimensión filosófica de la teoría marxiana al asegurar que por detrás del concepto abstracto de racionalidad de Weber se encuentra el contenido político-económico específico del proceso de industrialización capitalista (Wellmer 1977: 477). Para Lukács la “racionalización” [*Rationalisierung*] “se convierte con esto en gran parte en equivalente de ‘cosificación’, en lo que el aspecto ideológico de la cosificación aparece como expresión y consecuencia de aquella mistificación que Marx había analizado bajo el título de ‘fetichismo de la mercancía’ en el primer tomo del *Capital*. La dinámica interna de la relación entre trabajo asalariado y capital – que tiene su origen en el carácter de mercancía del trabajo y que con el tiempo hace con que todas las relaciones sociales sean relaciones de mercancías [*Warenverhältnissen*] – se convierte así en el real portador del proceso de racionalización” (p. 476). Así, en una sociedad, cuya satisfacción de las necesidades se organiza en la forma de tránsito de mercancías, donde las formas fenoménicas reunidas tienen que comprender el principio de calculabilidad y mecanización racional, la cosificación de la conciencia se tiene que convertir en un momento constitutivo del proceso de producción capitalista. “Lukács analiza primeramente la realización [*Durchsetzung*] universal de racionalidad ‘formal’ no sólo como una tendencia que corresponde a la irracionalidad del sistema como un todo [*als Ganzem*], sino sobretudo también expresión de una ideología que legitima y al mismo tiempo cubre [tapa, *verhüllen*] la relación de poder que fundamenta la relación entre trabajo asalariado y capital” (p. 476).

Son dos las debilidades que Wellmer encuentra en la filosofía materialista de Lukács: primero, el fracaso del intento lukacsiano se debió a la excesiva aproximación de su interpretación de Marx hacia el idealismo, sobretudo el hegeliano. Esa reconstrucción filosófica del marxismo fue de cierto modo un retorno al idealismo objetivo. Ese objetivismo no se deja resolver a través de la dimensión hegeliana de la teoría marxista. Parece, antes, que en ese punto del materialismo histórico se autorefleja nuevamente el déficit teórico del idealismo objetivo (p. 478). Para Habermas (1981: 463) el error de Lukács se debe a esa imposición de que la filosofía se tiene que convertir en “práctica” [praxis] y debe ser representada “como realización revolucionaria”. Una consecuencia de esa ran pretensión sería que se la atribuye “a la filosofía un alcance mucho mayor del que incluso la Metafísica había reclamado para sí”. De modo ya incompatible con el pensamiento de Weber según

el cual la racionalización moderna presupone el desmoronamiento de la razón objetiva, la filosofía ahora “no solamente ha de ser capaz de pensar la idea de una totalidad que, como antaño, queda ‘hipostatizada’ como orden del mundo, sino que también ha de dominar el proceso histórico universal, el despliegue histórico de esa totalidad a través de la práctica autoconsciente de aquellos que han de dejarse ilustrar por la filosofía sobre su papel activo en este proceso de autorrealización de la razón” (Habermas 1981: 463).

El segundo punto débil de la teoría lukacsiana es aclarado por Wellmer retomando la conocida argumentación de Habermas en *Ciencia y técnica como ideología* (1968a): “según Lukács la creciente cosificación de la conciencia refleja la universalización de la forma-mercancía en la sociedad capitalista; esa universalización de la forma-mercancía debe no obstante proceder de la lógica interna del movimiento del capital”. [...] “El creciente entrelazamiento entre política y economía así como la creciente interdependencia entre investigación y tecnología” modificaron en el capitalismo liberal la constelación específica entre política y economía, de tal modo que ya no tiene sentido intentar definir la relación entre sistema político y el económico. La crítica de la economía política que presupone una “base” y una “superestructura” pierde su sentido y validez debido a la gran ampliación de la racionalidad formal en diversos ámbitos de la sociedad, lo que incluye otro paradigma para pensar la relación entre ciencia y técnica como no separa de la praxis, pero aún así aislada de las cuestiones morales y éticas. Lo que se convierte en un obstáculo para representar el problema mismo en término de una dominación de clase. A esa “crítica de la ideología tecnocrática” (como es el caso por ejemplo de Marcuse) le queda únicamente la dimensión de lo práctico (en el sentido de lo moral) que es presupuesta por todas las ideologías anteriores (Wellmer 1977: 478-9).

(3) Adorno y Horkheimer: razón instrumental y negatividad

En contraposición a Lukács, los primeros teóricos de Frankfurt ya no esperan que el proletariado sea el sujeto de la historia; tampoco creen que la filosofía pueda llevar a una praxis revolucionaria efectiva. La economía y el sistema de producción ya no son los entes politizantes por excelencia. Ni siquiera la política tradicional, por así decirlo, se presenta como un camino para la “liberación”. Para Adorno y Horkheimer (1947) la totalidad es lo falso, y no la esperanza revolucionario-objetivista de Lukács. Como afirmaría Adorno en *Mínima Moralía*, “no hay vida cierta en lo falso” [*Es gibt kein richtiges Leben im Falschen*]. Habermas observa que “ya a principios de los años treinta Adorno había visto que la filosofía tenía que aprender a ‘renunciar a preguntarse por la totalidad’ y a ‘prescindir de la función simbólica en la que hasta ahora, por lo menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal’” (Adorno 1931, apud

Habermas TAC1: 490). En la *Dialéctica Negativa* Adorno (1966: 17) afirma que el “estado falso” es el “estado de identidad”. La “absorción de lo conceptuado en el concepto”. Como explica Marcos Nobre, “la dialéctica negativa es la teoría de la ilusión de la identidad socialmente necesaria porque, en realidad, ‘todos los conceptos se dirigen hacia lo no conceptual, porque son de su parte, momentos de la realidad que obliga que ellos se formen’ – principalmente para fines de dominación de la naturaleza” (Nobre 1998: 163).

Si para Marx el desarrollo del capitalismo produciría los presupuestos tanto objetivos como subjetivos que generarían la “autoliberación del proletariado” (Wellmer 1977: 472), y si para Luckács el progreso técnico se orienta cada vez más hacia las fuerzas productivas aumentando la cosificación de la totalidad objetiva, para los autores de *La dialéctica del Iluminismo* la racionalidad cosificada se transforma en “razón instrumental” y es orientada hacia la “autoconservación” de los individuos, lo que excluye del ámbito de lo “racional” cualquier pretensión de validez de la totalidad. Tanto Marx como Adorno y Horkheimer “intentaron analizar las sociedades modernas a la luz de una idea apoyada normativamente en una sociedad emancipada. Pero ambos no establecieron un vínculo inteligible entre sus análisis de la sociedad moderna y el horizonte utópico de sus teorías” (Wellmer 1983: 95). Si para Marx esa perspectiva emancipadora se articula a través de una afirmación acítica de la racionalización formal y técnica, para Adorno esa emancipación se da a través de una negación abstracta de las formas de racionalidad existentes históricamente (p. 95).

Adorno y Horkheimer hicieron suya la melancolía del progreso de Max Weber, pero al mismo tiempo “criticaron su noción de racionalidad formal e instrumental” (Wellmer 1983: 90) ya que con “la disolución de la unidad de la razón y a su disociación en momentos abstractos, en principio irreconciliados (aspectos de validez, esferas de valor), quedaba excluida la posibilidad de una reconstrucción teórica en el plano del pensamiento filosófico” (Habermas TAC1: 462). La crítica de Adorno y Horkheimer presupone un *concepto enfático de razón práctica* que se hace valer en el marco de una teoría empírica que comprobaba la tesis del “enceguecimiento del mundo” (Wellmer 1986b: 244). Sin embargo, este concepto enfático de razón práctica “sólo podía defenderse contra la objeción de una mala subjetividad” como si apelara “de antemano a una razón práctica, que servía de elemento rector de su teoría, vinculada también de antemano al teórico con su objeto, es decir, con la sociedad” (Wellmer 1978: 117). Así, únicamente a partir de un “punto de fuga mesiánico puede entenderse todavía el análisis de la razón real como crítica de la razón falsa” (Wellmer 1986b: 244).

“En contra” de Marx se puede afirmar que Adorno y Horkheimer tienden a “estar de acuerdo” con Weber en que la lógica inmanente del proceso de modernización capitalista no apunta hacia la emergencia de una sociedad sin clases sino hacia la emergencia de un sistema cerrado de racionalidad instrumental y administrativa. Como explica Habermas (TAC1: 447), “la fórmula

‘mundo administrado’ que emplea Adorno, es el equivalente de la metáfora weberiana del ‘férreo estuche’ [*des stahlharten Gehäuses*]¹. Así, para los primeros filósofos frankfurtianos la noción de racionalidad weberiana expresaba la deformación ideológica de la conciencia y la cosificación de las relaciones sociales emergidas con el desarrollo del capitalismo moderno (Wellmer 1983: 90). De modo semejante al de Lukács, los aurores de la *Dialéctica del Iluminismo* trataron de integrar el pensamiento de Weber en una paradoja de la racionalidad remetida al marxismo, pero de modo impotente: según Wellmer no pudieron avanzar en la cuestión planteada por Max Weber, cuya tesis es que “en un mundo sin religión o metafísica la ‘razón objetiva’ no puede tener lugar”. Pero para Adorno y Horkheimer la idea de racionalidad weberiana no es insostenible sino que esa racionalidad es falsa: la “razón” no es más que “mera ilusión” (Wellmer 1983: 92). Al criticar la “falsa conciencia” (la conciencia burguesa), la Teoría Crítica procede “a la vez en términos trascendentes mientras los criterios de su crítica no se tornen socialmente reales, es decir, mientras no sean reconocidos por los individuos como la verdad de su falsa conciencia” (Wellmer 1978: 120esp).

(4) Habermas: intersubjetividad y utopía

El eje central de la “transformación de la filosofía” sugerida por Habermas se da a través de la idea de *racionalidad comunicativa*. Aquí la *ley de no contradicción* es proyectada de un espacio lógico unidimensional hacia un espacio bidimensional de relaciones dialógicas entre diferentes hablantes. Eso quiere decir que la racionalidad comunicativa también significa específicamente una actitud racional que los individuos toman hacia los otros y a sí mismos, así como una relación específica de mútuo reconocimiento entre diferentes individuos (Wellmer 1983: 97). El giro hacia el pragmatismo norteamericano ya se hacía notar en su interpretación de Hegel en los años 1960. Habermas recurre a los trabajos tempranos del Hegel de la época de Jena para resaltar las categorías de *trabajo e interacción*². En este texto se propone rastrear la génesis histórico-filosófica del sujeto aprehendido como síntesis no sólo como producto del trabajo sino también como efecto de la

1 Todavía según Habermas, “Weber subraya el *incremento* de racionalidad que se produce con la diferenciación de una esfera de valor cognoscitiva en sentido estricto y de procesos de aprendizaje organizados científicamente: cadenas más largas de acciones pueden ahora ser valoradas sistemáticamente bajo el aspecto de validez que constituyen la verdad y la eficacia, y ser calculadas y mejoradas en el sentido de la racionalidad formal. Horkheimer, por el contrario, subraya la *pérdida* de racionalidad que se produce a medida que las acciones sólo pueden ser ya juzgadas, planteadas y justificadas bajo aspectos cognoscitivos. Esto es algo que se expresa incluso en la propia elección de los términos. Horkheimer equipara *racionalidad con arreglo a fines y razón instrumental*” (Habermas 1981 tomo1: 440).

2 Ver Habermas (1968a). Ver también Maar (2000: 70-71): lo que Habermas hace en este texto es intentar legitimar el “contexto de aplicación”, lo que quiere decir, basarse en una presuposición de una legitimidad extrateórica dado el contexto de origen de una determinada obra. Se trata de utilizar la “legitimidad de la tradición filosófica que se extiende de Kant hasta el joven Hegel como argumento a favor de un contexto de aplicación del materialismo histórico”. Aquí se trata de recrear una tradición del idealismo alemán que se opone a aquella hegeliano-marxista iniciada con Lukács.

interacción social (Maar 2000: 71). Si por un lado, la interpretación de Adorno en relación a Hegel dirige su contundencia a partir de una crítica ideológica que puede pensar el concepto de racionalidad desarrollado histórica y filosóficamente, desde la teoría, tanto con Hegel como críticamente contra Hegel, por otro lado, Habermas a su vez se opone a esa perspectiva adorniana y privilegia una crítica teórica que valida la idea de una intersubjetividad originaria en contra de una concepción volcada hacia un modelo de autoconciencia “solitaria” [aislada, *einsam*] proveniente de la filosofía de la conciencia (Honneth 1982: 93). Al contrario de Adorno, para quien la reconciliación entre civilización y naturaleza, a través de la racionalidad estética, sugiere una intersubjetividad intacta, ilesa, intocada, “no menoscabada” [*unversehrt*] “que sólo se establece y mantiene en la reciprocidad de un entendimiento [*Verständigung*] que descansa sobre el reconocimiento libre”, Habermas sigue a George H. Mead, para quien la interacción simbólica se da cuando el “ego hace suyas las expectativas de comportamiento que alter propone” (Habermas 1981: 498); “ambos participantes tienen que poder adquirir una perspectiva de observador, tanto para sí como frente al otro, perspectiva desde la que observan el sistema de sus expectativas y acciones desde el exterior; de otro modo, no pueden unificar condicionalmente sus expectativas recíprocas y utilizarlas como un sistema para fundamentar sus propias acciones” (Habermas 1976: 138esp, 151deu).

La idea de Marx de una libre asociación de productores es reinterpretada por Habermas como siendo una racionalización plena del mundo de la vida, lo que sugiere un ideal de sociedad emancipada (Wellmer 1983: 100). Esto es lo que, según Wellmer, permite entender el problema marxiano de la emancipación como el problema histórico y político de una nueva institucionalización de la libertad en el mundo moderno, al mismo tiempo en que hace inteligible la perspectiva utópica inherente a ese proyecto histórico. Otra contribución, aunque en rasgos generales, de Habermas fue conectar dos modos distintos y de cierto modo antagónicos del pensamiento alemán: por un lado la perspectiva weberiana de un proceso de racionalización moderno, y por otro, la noción de progreso histórico de Marx; o sea, entre la dinámica negativa del progreso y el proyecto histórico emancipador (p. 101). Sin embargo, Habermas argumenta en contra de Marx que “las formas burguesas de ley y moralidad universalista no pueden ser entendidas como siendo nuevos reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que ellas pueden ser genéticamente relacionadas hacia la emergencia del capitalismo, y deben ser también vistas como siendo expresivas de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo en la dimensión de la ciencia y la ideología” (p. 96). En este sentido Habermas se posiciona también en contra de Weber al mostrar que esta emergencia de una moralidad universalista así como de concepciones universalistas legales que “conducen hacia una concepción específicamente moderna de democracia y derechos humanos, representa un tipo de proceso de racionalización que tiene que ser

categorialmente distinguido de aquella racionalización en el sentido formal y burocrático” (p. 96).

Esa “integración” entre Marx y Weber se empieza a hacer ver ya en *Ciencia y Técnica como Ideología* (Habermas 1968a). Como vimos en la sección anterior, el marxismo de la primera generación de la Teoría Crítica tenía una relación ambivalente en relación a Weber. Habermas intenta corregir esa ambivalencia reinterpretando no sólo las tesis weberianas, sino también intentando reubicar al marxismo como teoría de la historia, pero con un nuevo sentido teórico: la idea de razón comunicativa. Por eso Habermas (1968a) está preocupado en desenredarse de las implicaciones inmediatas trascendentales propuestas por Marcuse, según las cuales la idea de “técnica”, tal como propuesta por Max Weber, haría parte de un “proyecto histórico”. Habermas parte del presupuesto de que las realizaciones de la técnica son irrenunciables y que, además, “no podrían ser sustituidas por una naturaleza que despertara como sujeto”, como entendía Marcuse (Habermas 1968a: 63)³. Lo que quiere evitar Habermas es el apriori histórico y politizado de la asociación entre técnica e ideología presente en el argumento de Marcuse. Así, aunque busque enfrentarse la irracionalidad del capitalismo, donde “la razón se da en la forma del desarrollo frenético de la producción, del saqueo de la naturaleza” (Marcuse 1969: 14), Marcuse está pensando, según interpreta Habermas, en “una actitud alternativa frente a la naturaleza”, de donde “no cabe deducir la idea de una nueva técnica” (Habermas 1968a: 62). De este modo, en Marcuse “lo nuevo sería la dirección de ese progreso, pero el criterio mismo de racionalidad no sufriría cambios” (Habermas 1968a: 64). Frente a esa teoría de la historia Habermas ofrece un modelo de interpretación que distingue entre, por un lado, un progreso técnico y exclusivo de la producción y, por otro, el desarrollo reflexivo y moral, que se da en el nivel del uso socializado del lenguaje, ya que las nuevas fases de la reflexión a lo largo del tiempo desmontan la condición dogmática de ideologías y de formas superadas de dominación sublimando así la presión en relación al marco institucional (Habermas 1968b: 66). Esta estructura argumentativa binaria sería entonces la respuesta a Marcuse y la base de la teoría de la acción comunicativa: por un lado, la *racionalidad* en el sentido de una *acción relativa a fines*, restringida a la técnica y el desarrollo de las fuerzas productivas y, por otro, la *racionalidad comunicativa*, que abarcaría el plano moral-emancipador del desarrollo de la sociedad.

Sin embargo, más que hacer una ontología evolucionista que en el límite sí es una filosofía de la historia, Habermas (1976) se propuso a radicalizar el enfoque mismo de la filosofía de la historia que hasta entonces tenía hegemonía (Gripp 1984: 63). Siguiendo su propia interpretación de

³ Como explica Benhabib (1982: 149) en toda la primera generación de la Teoría Crítica “la racionalización de la sociedad produce una ilusión epistémica: cuanto más eficiente, planeado y científico se torna el dominio [*Herrschaft*], menos se lo puede entender como tal. Habermas argumentaría al revés: la expansión y desarrollo del control instrumental y administrativo no significan necesariamente un encubrimiento del dominio, sino que, al contrario, permitiría conducir hacia su desmistificación. El dominio no se torna anónimo, sino que sus estructuras se hacen reconocibles”.

Marx, Habermas afirma que el materialismo histórico podía ser entendido “como una teoría global de la evolución social [o historia del género humano, o *Gattungsgeschichte*], considerando la teoría del capitalismo como uno de sus segmentos parciales” (Habermas 1976: 131esp, 144deu). La noción de evolución que intenta reconstruir Habermas a partir de Marx incorpora referencias teóricas más actuales lo que permite deducir un componente no sólo económico y político, sino también moral, que viene a ser la base de diferenciación para el criterio de “evolución”. De este modo, Habermas se opone a aquella filosofía de la historia que piensa la sociedad que se transforma como un “macrosujeto” o “sujeto genérico” [*Gattungssubjekt*], y que además tiene que someter su lógica de desarrollo a categorías históricas predeterminadas que indican un único sentido posible (141esp, 154deu). Habermas condiciona el criterio válido para señalar la evolución de una sociedad a través una teoría social basada en la intersubjetividad; en este sentido considera que esa evolución se da simultáneamente en dos niveles: por un lado, “el desarrollo de las fuerzas productivas depende de la aplicación de un conocimiento técnicamente valorable” (conocimiento empírico); y por otro, “las instituciones básicas de una sociedad incorporan un conocimiento práctico-moral” (la verdad de las proposiciones y las justicias de las normas) (p. 144esp/156deu). En otras palabras: el progreso social efectivo se da con “la expansión de las fuerzas productivas en unión con la madurez de la integración social” (p. 180esp, 194deu). La integración social desarrollada por medio del desenlace de crisis y reconfiguraciones en el ámbito de lo práctico-moral genera el desarrollo de las estructuras normativas. La evolución ocurre en el plano de los modos de racionalización presentes en lo social, que se manifiestan con la ampliación del actuar consensual [*konsensuelles Handeln*]. Esta ampliación se hace notar en “los niveles [*Stufen*] de derecho y moral, de la delimitación del Yo y de las imágenes del mundo, de las formaciones de identidad de los individuos y de lo colectivo. Sus progresos [*Fortschritte*] no pueden ser evaluados [*bemessen*] con la solución de tareas técnicas o con la elección de las estrategias correctas, sino que pueden ser medidos a través de los logros del entendimiento [*Verständigung*] intersubjetivo libre de violencia [*gewaltlos*]” (Habermas 1976: 34)⁴. Por tanto, del materialismo histórico proyectado hacia una teoría de la evolución social sobresalen dos categorías analíticas centrales: la primera es la *acción instrumental [o racional] en relación a fines* [*Zweckrationale Handlung*], que es la racionalidad que se refiere al saber empírico técnicamente utilizable; La segunda categoría es la *acción comunicativa* [*Kommunikatives Handeln*], la cual se orienta en el sentido del respeto de normas válidas intersubjetivamente⁵.

4 Así, para Habermas, “racionalizar significa el cancelamiento de las relaciones de coacción [*Gewaltverhältnisse*] que, penetrando imperceptiblemente en las estructuras comunicativas, impiden – a través de bloqueos intrapsíquicos o intrapersonales de la comunicación – que los conflictos sean afirmados concientemente y reglamentados de modo consensual. Racionalizar significa la superación [*Überwindung*] de tales comunicaciones sistemáticamente distorsionadas en las que el consenso relativo a las pretensiones de validez recíprocamente colocadas que sostienen sobretudo el consenso portador de la acción sobre la veritatividad de las exteriorizaciones intensionales y sobre la corrección [justicia, *Richtigkeit*] de las normas fundamentales (Habermas 1976: 34deu).

5 En la acción comunicativa “se presupone la base de validez del discurso. Las pretensiones universales de validez (verdad, corrección, veritatividad – *Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit*) que los participantes por lo menos levantan y

Habermas, así como Weber y Adorno, también recae aunque a su manera en una *paradoja de la racionalidad moderna*. Habermas llega incluso a referirse a la paradoja de la modernidad ya aludida por Durkheim en la *División del trabajo social*, donde el creciente estado de anomía aparece como cierta pérdida de unidad moral de los individuos atomizados a través de los “efectos desintegradores de la división del trabajo” (Habermas TAC2: 166). No obstante, la paradoja de la racionalización aparece en una nueva luz: Habermas la reformula en términos de su distinción entre *sistema* y *mundo de la vida* [*life-world, Lebenswelt*]. El *mundo de la vida* funciona como un “acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” sirviendo inclusive como eje de referencia normativa y moral (Habermas TAC2: 176). El mundo de la vida tiene tres componentes estructurales, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad⁶, que se combinan entre sí y sus funciones: reproducción cultural, integración social y socialización. Más que encontrar un modelo esencialmente estático Habermas está interesado antes en encontrar un esquema interpretativo que le permita abarcar los fenómenos de crisis⁷; éstos fenómenos corresponden a sus referencias teóricas: con Weber la “pérdida de sentido” (cultura), con Durkheim la “anomía” (sociedad) y con Mead las psicopatologías (desvíos del individuo socializado). Por eso según Habermas, el sentido evolutivo de la sociedad sólo se puede acceder si este modelo de mundo de la vida, que no deja de ser un modelo que incorpora la conflictividad social⁸, se confronta con el *sistema*. Habermas concibe la sociedad como siendo al mismo tiempo *mundo de la vida* y *sistema*. Éste, a su vez, se caracteriza por las acciones racionales con relación a fines que son mediadas de modo no-lingüístico [*entsprachlich*] por el poder administrativo y la economía (Habermas TAC2: 258esp [272deu]). Si por un lado la “separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es una estructura simbólica, la evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control [*Steuerungskapazität*] de una sociedad” (p. 215). “Cada nuevo nivel de diferenciación sistémica precisa de una transformación de la base institucional, y esta transformación es la evolución del derecho y de la

recíprocamente reconocen posibilitan el consenso que sirve de base al actuar [*Handeln*] común. [...] La acción comunicativa no puede ser racionalizada ni bajo el aspecto técnico de los medios elegidos ni bajo el aspecto estratégico de la elección de los medios, sino sólo bajo el aspecto práctico-moral de la capacidad de entender [*Zurechnungsfähigkeit*] y de coordinar del sujeto de la acción, así como de la posibilidad de justificación en lo que se refiere a la norma de acción” (Habermas 1976: 33deu).

6 Para Habermas *cultura* viene a ser el “acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo”. *Sociedad* se le llama “a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad”. Por *personalidad* entiende Habermas “las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad” (Habermas TAC2: 196).

7 Para Habermas la noción de crisis se vincula a “la idea de un poder objetivo que priva a un sujeto de una parte de la autonomía de la que normalmente dispone.” La crisis tiene, por tanto, un sentido normativo, ya que su “solución trae consigo la liberación del sujeto que en ella se encontraba sumido” (Habermas 1976: 274).

8 Habermas habla de un “mundo de la vida racionalizado” [*rationalisierte Lebenswelt*] que no se reproduce exento de conflictos, “pero los conflictos se presentarían bajo su verdadero nombre, ya no quedarían tapados por convicciones que no son capaces de resistir la prueba del discurso” (Habermas TAC2: 206).

moral” (p. 219); o sea, mientras que el derecho se formaliza transformándose en “poder externo”, por otro lado la moral se transforma de mera expectativa hacia normas y principios, lo que Habermas llama “control interno” (p. 246). “La evolución hacia el universalismo en el derecho y la moral, a la vez que expresa una racionalización del mundo de la vida, también posibilita nuevos niveles de integración” (p. 253).

Si la racionalización del mundo de la vida “puede ser concebida como una progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno, la acción orientada al entendimiento adquiere una autonomía cada vez mayor frente a los contextos normativos, pero simultáneamente, el mecanismo del entendimiento, cada vez más sobrecargado y finalmente desbordado, es sustituido por medios de comunicación deslingüistizados”. Habermas apunta hacia una caracterización de la tendencia evolutiva como siendo resultado de un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida. Según Habermas eso torna “manifiesto la incontenible 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” (p. 219). Aquí Habermas menciona que es en esa realidad cuasi-natural de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines que “la sociedad se coagula y convierte en segunda naturaleza” (p. 218), retomando un término de Lukács. Esa objetivación [*Versachlichung*] del mundo de la vida se da debido a que “el sistema social rompe definitivamente el horizonte del mundo de la vida, se sustrae a la precomprensión de la práctica comunicativa cotidiana y sólo resulta ya accesible al saber contraintuitivo de las ciencias sociales que empiezan a emerger desde el siglo XIX” (p. 244).

Según Wellmer (1983: 99), la paradoja habermasiana de la racionalidad moderna sería que “la racionalización del mundo de la vida vendría a ser la precondition y el punto de partida para un proceso de racionalización y diferenciación sistemáticas que se han tornado más y más autónomas frente a las restricciones normativas incorporadas en el mundo de la vida hasta que en el final los imperativos sistémicos empiezan a instrumentalizar el mundo de la vida y amenazan con destruirlo”. La crítica de Wellmer destaca que en la historia actual del capitalismo las fuerzas sistemáticas de racionalización y diferenciación demostraron ser superiores a aquellas de la racionalidad comunicativa. Es a través del crecimiento de la importancia de los nuevos movimientos sociales que se empieza a defender cada vez más “la integridad del mundo de la vida como tal en contra la lógica de un proceso de racionalización sistémica que amenaza arrastrar los individuos al margen de sistemas cosificados completamente” (p. 99). Como explica Benhabib (1982: 155), en la medida en que “las condiciones teóricas de una completud [*Vollendung*] de la modernidad son desarrolladas en la forma de una teoría de la evolución de la racionalidad

comunicativa, la perspectiva de realización de una sociedad emancipada se desplaza hacia lo lejano. Por lo tanto la estructura de esa racionalidad es un ideal emancipador que sin embargo no puede conducir a una práctica emancipadora, ya que no resulta de una historia vivida [*Lebensgeschichte*] de sujetos sociales concretos, sino de un potencial emancipador de género humano en general”. El problema de Habermas sigue siendo el de la institucionalización efectiva de la libertad a través de la racionalidad, ya que “a medida que la legitimidad de las instituciones es incumbida, no puede haber límite ideal; lo que hay es, antes, un elemento irreducible de ‘voluntas’ como contra ‘ratio’, o, para decirlo con términos de Hannah Arendt, el poder legítimo sólo puede basarse en ‘opinión’. Esto quiere decir que 1) no hay conexión interna entre las ideas de racionalidad y democracia radical, y 2) que las idealizaciones normativas como aquella de un ‘mundo de la vida idealizado’ son sin sentido” (Wellmer 1983: 102).

Referencias bibliográficas

ADORNO, T. W. (1931). La actualidad de la filosofía.

ADORNO, T. W. (1964) *Dialéctica Negativa*. Obras completas, V 6. Madrid, Ed. Akal, 2005.

ADORNO, Th & HORKHEIMER, Max (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (En español: *Dialéctica de la Ilustración* [DI]. Obras completas, V 3. Madrid, Ed. Akal, 2007).

BENHABIB, Seyla (1982). Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. In: Honneth, A. und Bonss, W. [Hrgs]. *Sozialforschung als Kritik. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HABERMAS, Jürgen (1968a). *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. [En español: *Ciencia y Técnica como ‘ideología’*. Editorial Tecnos, Madrid, 2002].

HABERMAS, Jürgen (1968b). *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

HABERMAS, Jürgen (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. [En español: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus, Madrid, 1981].

HONNETH, Axel (1982). Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie. In: Honneth, A. und Bonss, W. [Hrsgs]. Sozialforschung als Kritik. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

MAAR, W. L. (2000). O ‘primeiro’ Habermas: ‘trabalho e interação’ na evolução emancipatória da humanidade. In: Revista Trans/form/ação, São Paulo, n. 23, pp. 69-95.

MARCUSE, Herbert (1969) [1965]. Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers. In: Kultur und Gesellschaft II. Frankfurt am Main. [En español: Marcuse: *Industrialización y capitalismo en Max Weber* (in: La sociedad industrial y el marxismo. Editorial quintana, Buenos Aires, 1969)].

NOBRE, M (1998) *A dialética negativa de Adorno*. São Paulo, FAPESP.

WELLMER, Albrecht (1977). Kommunikation und Emanzipation: Überlegungen zur “sprachanalytischen Wende” der kritischen Theorie. In: JEAGGI & HONNETH (1977). *Theorien des Historischen Materialismus*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main.

WELLMER, Albrecht (1978). Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx. In: Endspiele: die unversöhnliche Moderne. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

WELLMER, Albrecht (1983). Reason, utopia, and the dialectic of the Enlightenment. In: [Rev.] *Praxis International*, vol 3 n.2, July 1983.

WELLMER, Albrecht (1986b). El significado de la Escuela de Frankfurt hoy. Cinco tesis. In: Finales de partida: la modernidad irreconciliable. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.