

La teoría crítica sobre la racionalización como testimonio de un eclipse civilizatorio

José Antonio GONZÁLEZ SORIANO

Recibido: 24 de octubre de 2005

Aceptado: 8 de noviembre de 2005

Resumen

En el sexagésimo aniversario de la liberación del campo de exterminio de Auschwitz, el tema de la *dialéctica de la Ilustración* (que se situó en el núcleo del pensamiento crítico de posguerra), sigue siendo una cuestión abierta y candente. ¿Qué proceso de transformación atraviesa la visión del mundo occidental para que los valores de la Ilustración resulten de improviso completamente inoperantes para detener la expansión de la barbarie más antihumana? Este interrogante aún desafía la construcción de una cultura universalista a partir de la tradición de la modernidad, moviéndonos a un replanteamiento crítico de su trayectoria. La lúcida obra de J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad* oficia aquí de guía en una singladura por la filosofía del siglo XX centrada en torno a las categorías propias de la Teoría Crítica en su compromiso, aún vigente, por restaurar el sentido liberador de la cultura ilustrada.

Palabras clave: Juicio de Nüremberg, Dialéctica de la Ilustración, Habermas, Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin, hermenéutica, Teoría Crítica.

Abstract

On the 60^o anniversary of the extermination camp Auschwitz's liberation, the topic about Enlightenment's dialectic (essential in critical thinking on postwar), keeps on opened and candent. What transformation involves the occidental view of life and Enlightenment's values to be suddenly inoperating to detain the expansion of the most unhuman barbarism? This question still challenges the construction of an

universalist culture from the modernity's tradition, promoting a critical refoundation of its trajectory. The bright J. Habermas' book: *The philosophical discourse of Modernity* results our guide in a XX century's philosophy journey trough. A thinking way centred on Critical Theory's own categories, and its commitment in use to restore the liberating sense of enlightenmented culture.

Keywords: Nüremberg judgement, Enlightenment's Dialectic, Habermas, Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin, hermeneutics, Critical Theory.

1. La sombra de la aniquilación

¿Qué factores desencadenan el pensamiento filosófico? Una ingente maquinaria de reflexión contemporánea como la de Jürgen Habermas tuvo, según su propio testimonio, su impulso original en las retransmisión radiofónica de las sesiones del juicio de Nüremberg de 1946. El autor calificó como un impacto inasimilable la percepción de la relativa indiferencia o disculpa con la que la mayor parte de los adultos de su entorno acogía el escalofriante relato sobre las dimensiones imponderables del genocidio judío en Europa (la mayor catástrofe de la civilización occidental). No es descabellado colegir que todo el esfuerzo de Habermas en el terreno del pensamiento y la envergadura impresionante de su sistema obedecen a una suerte de sublimación de aquel shock emocional.

La aniquilación sistemática de toda la población judía europea y la destrucción minuciosa de todos los rasgos de su cultura acontece en el siglo XX como un auténtico abismo (tan infranqueable como insondable), de la civilización occidental. Su autoría, en cualquier caso, corresponde a los mandatarios de la nación donde fue cultivado en su máximo esplendor el espíritu filosófico de la Ilustración racional. Esta quiebra civilizatoria fue planteada directamente en el medio filosófico por Habermas a través de un interrogante formulado en estos términos: ¿cómo es posible que la tradición emancipatoria de la Razón, privilegiadamente mantenida en el ámbito cultural germano desde Kant hasta Marx, no haya podido impedir la génesis de la catástrofe absoluta? Tratar de contestar a esta pregunta se convierte en un interés primordial para el restablecimiento del sentido de la vida colectiva y su enraizamiento con una tradición de civilidad ilustrada. Pero la posibilidad de construir un puente (siquiera sea provisional y rudimentario), sobre el inmenso abismo exige abordar el proyecto de *reconstruir* todo el sentido de esa Modernidad en que se fraguó el genocidio. Ésta es una tarea que emprendió Habermas por medio del sugestivo título: *El discurso filosófico de la modernidad* [*Der Philosophische Diskurs der Moderne*], empleando una noción de *reconstrucción* en la que ésta significa la posibilidad de analizar los elementos constituyentes de una formación cul-

tural para tratar a continuación de disponerlos en un modo diferente a la configuración que adoptaron históricamente, a fin de que cumplan con más eficacia y propiedad el cometido que ellos mismos se habían asignado. Este proyecto parecía enlazar con las intenciones definitorias que impulsaban la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, descritas de este modo por R.J. Bernstein: “Sólo la Teoría Crítica podría, en un mundo administrado por completo por la razón técnica o calculística, guardar memoria de la razón substantiva o esencial de la realidad humana (*Vernunft*)”. El objetivo específico de aquella consistiría, por tanto, en delinear los rasgos del sentido emancipatorio de la cultura moderna en su conexión con la preservación de una forma substantiva de Razón. Tratando de llevar a cabo este propósito los autores más significativos de la Escuela de Frankfurt tuvieron que pasar por el exilio (o pagar con su vida).

El alegato que desde el continente americano elaboraron dos de los más ilustres desplazados de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno, a la debacle universal provocada por el fascismo y la guerra se tituló *Dialéctica de la Ilustración* [*Dialektik der Aufklärung*], un escrito dedicado a traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración, en una lúcida crónica de la utopía negativa en la que se funden todas las ideas rectoras de la cultura moderna. Esta obra llegaría a representar con el tiempo un engarce por el que anudar la filosofía de Nietzsche y el pensamiento de la posmodernidad bajo el sesgo de un común espíritu de desengaño y crítica radicalizada. Mientras tanto, la instalación en USA del antiguo Instituto de Investigación Social frankfurtiano propiciaría un fértil diálogo entre las categorías de la Teoría Crítica de inspiración hegeliano-marxista y weberiana con las corrientes de pensamiento imperantes en el área anglosajona, señaladas por el predominio de la filosofía del lenguaje (bajo el influjo, difícilmente sobreestimable, de L. Wittgenstein) y la relevancia de la órbita pragmatista norteamericana (especialmente G.H. Mead).

En ese ámbito intelectual destacó especialmente la figura de otra exiliada judía alemana, Hanna Arendt, discípula señalada de Martín Heidegger, que con el mismo desgarramiento y sentido trascendental que Horkheimer y Adorno hubo de enfrentarse al sinsentido insondable del genocidio tecnificado. En su requisitoria contra el derrumbe irreversible de la Modernidad en Auschwitz, Arendt trata de poner en valor el sesgo humanista de la tradición de la Modernidad que se cifra en la *Crítica del Juicio* kantiana. En este motivo Arendt coincide con otro discípulo señalado de Heidegger que, sin salir de Alemania y sin ser judío ni haber hecho de la reflexión sobre Auschwitz un núcleo destacado de su pensamiento, también remite a las indicaciones de la tercera Crítica kantiana para fundamentar la viabilidad de un proyecto reflexivo de alcance universalista: la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer. Pero la confluencia entre estas diferentes vías de desarrollo del cuestionamiento cultural de la Modernidad distaba de hallarse garantizada o siquiera presupuesta de antemano.

2. Venganza de los poderes míticos

El regreso a Francfort del Instituto de Investigación Social estuvo precedido por la publicación, casi desapercibida, de la obra *Dialéctica de la Ilustración* (1947) de Adorno y Horkheimer. En ella se contiene, por así decirlo, una “generalización” del diagnóstico weberiano sobre la Modernidad como triunfo absoluto de la *Zweckrationalität* (racionalidad pasiva del acoplamiento mecanicista de los medios a los fines). Impulsados en su día por el optimismo histórico de la revolución burguesa, los pensadores ilustrados se dedicaron a ensalzar metódicamente las diferentes secciones de su patrimonio ideológico: el éxito de los desarrollos de la *ciencia moderna* y la fecundidad de la formalización racionalista de la ética cristiana en términos individualistas. En conexión con intereses de clase de burguesía ascendente, la Ilustración trataba de fundamentar la confianza en una vinculación necesaria entre el crecimiento de la ciencia (y la racionalidad aneja a ella) y la libertad humana universal. Con el desarrollo de la sociedad capitalista avanzada, quedó no obstante al descubierto el verdadero significado de esta disposición cultural: el crecimiento de la *Zweckrationalität*, declaró Weber, no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una “jaula de hierro” de racionalidad burocrática de la que no es posible escapar.

Esta desesperanzada tesis tenía sus antecedentes en la teoría de la *reificación* expuesta por Hegel y el joven Marx (posteriormente reformulada por el discípulo de Weber, G. Lukács) y en los análisis en torno a la categoría de *alienación* que Marx desarrolla asimismo en los *Manuscritos de París*. Ambas categorizaciones exhiben una clara dependencia respecto a la conceptualización idealista de la historia (como escenario fáctico del despliegue de un designio ideal-racional) que emana del poderoso magisterio de Hegel. El propio Max Weber conecta con dicho motivo idealista en la medida en que concibe la *modernización* de la sociedad europea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización¹. La pauta rectora del mismo no sería otra que la lógica del dominio, extendida de modo imparable e irreversible desde la naturaleza hacia la sociedad y hasta el interior de cada ser humano. En las páginas de Max Weber se hallan, no obstante, algunas veladas sugerencias sobre la posibilidad de articular otras formas históricas de racionalización que eludan la necesidad inexorable que parece atenazar el curso establecido de la Modernidad.

En una línea paralela, Adorno y Horkheimer sostienen que las semillas del triunfo de la *Zweckrationalität* se encuentran contenidas en los orígenes de la racionalidad occidental, en lo que ambos autores denominan como la “lógica de la identidad”. Amparándose en la intuición de un entrelazamiento intemporal de *mito* e *ilustración*, Adorno y Horkheimer presentan los recursos de sus descalificaciones al

¹ Cf. Habermas (1992), pág. 197.

proceso de modernización en el marco de una actitud deslegitimadora respecto a los principios que dan sentido al conjunto histórico de toda la razón/ilustración occidental. En su seno la identidad de los seres humanos se desvanece bajo el peso de la ocultación ante la conciencia de la propia subjetividad interna, que se torna anónima en forma de “ello”. En la época de la Modernidad, el hundimiento de la razón substancial culmina el proceso represivo que históricamente se oculta tras toda ilustración: los momentos aislados de la razón, privados de su conexión recíproca, entran en regresión y se convierten en un mero aparato instrumental de autoconservación. De ese modo, como si de una venganza de los reprimidos poderes míticos naturales se tratara, se anula una distinción categorial a la que la Modernidad confiaba una definitiva superación del mito: “En la cultura moderna la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y asimilada al puro poder”².

El motivo programático que Horkheimer y Adorno exponen en la *Dialéctica de la Ilustración* (como elaboración final y testamento, a la vez, de la Teoría Crítica clásica) reside finalmente en la controversia paradójica de una crítica ideológica *ilustrada* que se vuelve sobre sí misma y desconfía de su propia capacidad veritativa. La duda se extiende entonces también a la propia razón, en la medida en que los criterios de ésta habían sido definidos por la crítica en función de los ideales burgueses, ahora desvelados en toda su crudeza “antihumana”. Al percibir cómo el pensamiento conceptual se modela históricamente desde la lógica del dominio y la autoconservación, carecemos de base para confiar en ningún reducto de racionalidad liberadora que pudiera reconstruirse a partir de tendencias vivas de alguna esfera cultural: “sólo si el pensamiento conceptual se volviera contra sí mismo y contra sus propias tendencias reificantes podría existir alguna esperanza de que la memoria de la reconciliación se conservase en el pensamiento filosófico”³.

Al ponderar esta suerte de cristalización histórica irreversible, los autores muestran una notable e inesperada cercanía con la teoría desarrollada por la autoridad filosófica a la que en su época más firmemente se habían opuesto: la de Martín Heidegger, pensador que nunca se retractó de su defensa del régimen político responsable de la planificación del más inmenso genocidio que ha conocido la historia. En las reflexiones desarrolladas durante la llamada etapa de la *Kehre*, Heidegger exponía la idea de que la ratio calculadora o esencia de la tecnología (*Gestell*), constituye la esencia oculta de la metafísica occidental. Este motivo se sustenta en la vertiginosa interpretación que el autor hace de la filosofía de Nietzsche, contemplada como fin de la metafísica occidental, y definida en consecuencia como “último y grande ejemplo del ocultamiento de la verdad del ser”. Desde este ampuloso escenario que toma como referencia toda la historia de la Filosofía occidental, Heidegger pudo presentar al nacionalsocialismo (junto con el “americanismo” y el

² Habermas (1989), pág. 142.

³ *Ibidem*.

comunismo) como expresiones insoportables de la dominación metafísica ejercida por la técnica y del pathos de autoafirmación de una subjetividad que domina (y deforma) la Modernidad. El correlato de la misma es una razón objetivante y creadora de sistema (totalizante), que opera en términos de lógica de la identidad. En el carácter cerrado de los sistemas filosóficos y en la búsqueda de fundamentaciones últimas como ejercicio característico del pensamiento filosófico se expresa la compulsión a la seguridad y al dominio que caracteriza al pensamiento *identificante*. En la *versión* de Adorno y Horkheimer, los sistemas de legitimación de la Edad Moderna (desde la teoría del conocimiento a la filosofía moral y política) ocultan un resto de delirio mítico por la seguridad y afianzamiento del modo capitalista de existencia, que se traspone a la forma general de la racionalidad discursiva. Junto con ella, el sistema cultural de la sociedad industrial avanzada no puede traspasar los límites que lo convierten en un sofisticado aparato de autocercioramiento, en el que el sujeto (otrora portador del auténtico sentido de la Ilustración) resulta patentemente superfluo, pudiendo acometerse sin especial contradicción el objetivo estratégico de su completa aniquilación.

Al descubrir unas raíces tan profundas e incommovibles para la hegemonía de la racionalidad instrumental de la Era Moderna, presentándola como una ininterrumpida trayectoria subyacente al acontecer histórico, el pensamiento crítico parecía retornar al círculo de la filosofía de Hegel bajo una modalidad inversa, en la que el Espíritu Absoluto y la venerable *Vernunft* quedaban desenmascarados como una sombra opaca carente de todo resquicio de sentido emancipatorio. Sin embargo, lo que podría parecer una desfallecida recapitulación histórico-cultural pergeñada en la estela misma de las catástrofes abrumadoras de Auschwitz y Hiroshima llegó a cobrar una inusitada vigencia al abrigo del movimiento contestatario que se alzó frente a la prosperidad capitalista occidental de los años sesenta.

3. Racionalización del dominio

Mientras la Academia alemana se hallaba engarzada en aquellos años en la disputa sobre el carácter positivista de la teoría sociológica, la rebelión social frente al encuadramiento totalizado en las estructuras del capitalismo avanzado encontraba en las tesis de Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* una expresión unánime, al vincular el predominio social de la *Zweckrationalität* con la capacidad inmanente de legitimación ideológica que se desprende del imparable avance científico-tecnológico de la sociedad moderna. Este libro fue contestado por Habermas en su artículo *Ciencia y técnica como ideología (Technik und Wissenschaft als Ideologie)*, que se detiene en lo que considera la idea clave de Marcuse en relación al pensamiento de Weber: lo que éste llamaba “racionalización” no es sino una determina-

da forma de dominio político, oculto de una manera históricamente novedosa, hasta el punto de poder considerar que el concepto de “razón técnica” es en sí mismo ideología, y la *técnica* misma, en cada caso, un proyecto histórico-social. Habermas hace suyas estas tesis sólo en el punto que toca al problema de la *legitimación* del sistema, que se funda en el incremento de las fuerzas productivas que comporta el progreso científico-técnico. A este respecto se produce una paradoja que sirve para revelar una progresiva crisis legitimatoria en el capitalismo tardío: por una parte, la creciente productividad y dominación de la Naturaleza abonan la promesa de una vida cada vez más confortable para todos; como aspecto complementario, las relaciones de producción existentes se presentan como la forma de organización técnicamente necesaria de una sociedad racionalizada. Pero, por otra parte, el enaltecimiento del crecimiento económico y de la producción de riqueza hace aparecer cada vez más innecesarias e irracionales las renuncias y las cargas impuestas a los individuos. En consecuencia, la idea en la que coinciden Marcuse y Habermas se refiere al desenmascaramiento de la *Zweckrationalität* como un sistema que, en lugar de reducirse (como pretende) a las reglas de la lógica y de la acción controlada por el éxito, contiene un determinado sentido social generado históricamente (y por eso también superable de forma histórica):

La “racionalización” de Max Weber no es solamente un proceso a largo plazo de mutación de las estructuras sociales, sino a la vez “racionalización” en el sentido de Freud: el verdadero motivo, el mantenimiento del dominio objetivamente caduco, queda oculto por la invocación de imperativos técnicos. Esta apelación sólo es posible porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del disponer, una racionalidad del dominio.⁴

El descubrimiento de Marcuse de la racionalidad de la ciencia como formación histórica procede tanto del estudio de Husserl sobre la *crisis de las ciencias europeas* como de la radical crítica que Heidegger lleva a cabo de la metafísica occidental. En otro contexto, también Bloch ha desarrollado la idea de que la racionalidad de la ciencia, desfigurada en términos capitalistas, descubre el oculto sentido ideológico de la aparentemente neutral técnica. Habermas advierte de que, si son verdaderos tales augurios, no cabría pensar en una emancipación consecuente sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas:

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 la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre ese universo en su totalidad. [...] Y en esta situación, un

⁴ Habermas (1984), pág. 58.

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 experiencial esencialmente distinto (en el de un mundo pacificado); a consecuencia de lo cual, la ciencia llegaría a unos conceptos sobre la naturaleza esencialmente distintos y constataría hechos esencialmente distintos.⁵

En efecto, la fuerza operativa de la forma científica de las teorías reside en un diseño formal constituido por y para la pragmaticidad empírica y no asimilable por tanto a ningún modelo concreto de formación ideológica; sin embargo el predominio de la racionalidad objetivadora en la cultura occidental coadyuva la tendencia hacia la matematización y tecnificación de la realidad, especialmente relevante desde las coacciones y motivos particulares de la ideología capitalista. En esta situación se posibilita la apelación a la efectividad de la ciencia y de la técnica como recurso de la ideología dominante del capitalismo avanzado. Para Habermas, la dificultad en el análisis de Marcuse estriba en determinar “de forma categorialmente precisa” qué significa que la forma racional de la ciencia y de la técnica constituya una *totalidad histórica* de un “mundo de la vida”. En su lugar (y en el lugar también del tipo de categorización empleado por Weber), Habermas introduce un criterio basado en una lógica sistémica de lo sociocultural: la racionalización moderna ha avanzado, desde la objetualización (desmitologización) de la naturaleza, a la objetualización (deshumanización) de la propia sociedad; con la diferencia de que, en este segundo caso, el resultado no remite a un desarrollo del conocimiento objetivo (como ocurre en el caso de la Naturaleza convertida en objeto de las ciencias), sino a la realidad vital de la opresión de los sujetos, bajo los imperativos tecnicistas de una sociedad convertida en un conjunto de ambientes sistémicos⁶. Las tesis de Marcuse, por su parte, al carecer de mediaciones conceptuales capaces de poner en relación los fundamentos de su discurso crítico con la legaliformidad del desarrollo histórico de las instituciones sociales, se prestan a abonar ese incierto campo de la autoinstitucionalidad revolucionaria espontaneísta, que ya había aterrado en su época a Hegel; en la negatividad simbólica que emana del planteamiento ahistoricista del autor se rememora en cierto modo la clausura de las posibilidades emancipatorias de la racionalidad occidental ya declarada en la *Dialéctica de la Ilustración*.

⁵ Marcuse (1968), págs. 185 y s.

⁶ Cf. Habermas (1983), págs. 105-6.

4. El interés de la razón

El planteamiento que Habermas desarrollaba en *Ciencia y técnica como ideología* (*Technik und Wissenschaft als 'ideologie'* 1965) trataba de modificar sutilmente las posiciones teóricamente radicales de Marcuse, buscando términos más precisos para la crítica sobre la dimensión legitimatoria del sistema capitalista anárquicamente expansivo. La hibridación que esta obra ensaya entre las nociones epistemológicas y las de teoría de la sociedad alcanzarían su desarrollo pleno (en el contexto de la crítica al positivismo) en una primera gran síntesis recogida en el libro *Conocimiento e interés*. La tesis central de la obra gira en torno al enlace inmanente entre *conocimiento* e *interés*, que se fragua mediante la postulación de tres orientaciones cognitivas cuasitrascendentales e irreducibles: *técnica*, *práctica* y *emancipatoria*. Los *intereses del conocimiento* ejercen para Habermas una mediación entre la *historia* natural de la especie humana y la *lógica* de su proceso de formación, reconstruidas por el autor sirviéndose de un esquema tridimensional (lo estratégico-instrumental, lo comunicativo y lo emancipatorio). Aun surgiendo de los ámbitos de reproducción vital de la especie, los intereses así formulados revisten un sentido transcendental, en la medida en que *hacen posible*, originariamente, todo conocimiento:

La actitud del control técnico, de la comprensión práctico-vivencial y de la emancipación respecto de la coerción que emana de la naturaleza, determina los específicos puntos de vista de la historia desde los cuales podemos por primera vez concebir la realidad como tal.⁷

Evidentemente, desde esta noción se está apelando a una conceptualización ahistórica del género humano, como sujeto idealizado. En la perspectiva dialéctica sobre la Ilustración, el concepto de *interés* asociado a la posibilidad misma del conocimiento, aparece enclavado especialmente en los contenidos filosóficos de las obras de Marx y Nietzsche. La fundamentación materialista-histórica de los fenómenos culturales nos los presenta como *productos sociales* determinados por intereses de raíz histórica. Por su parte, el planteamiento metafísico de Nietzsche señala los rasgos del concepto de *interés* destacando la conexión entre el conocimiento y la práctica vital entendida en su globalidad. Tanto el conocimiento como la vida necesitan, para Nietzsche, “ilusiones, vale decir, falsedades consideradas como verdades”, y el empleo de conceptos generales está requerido por la “naturaleza-de-superficie de nuestro intelecto”. En la perspectiva *cuasitrascendental* que adopta Habermas (en correspondencia con las indicaciones aportadas por Nietzsche), resultan equiparados el concepto de *interés* y el de *necesidad* del grupo en cuanto espe-

⁷ Habermas (1984) pág. 173.

cie, restando así el núcleo de *legaliformidad histórica* del primero de ellos que pasa a convertirse en una noción exclusivamente antropológico-filosófica.

Curiosamente, cuando retrotraemos la noción de “intereses del conocimiento” a su ámbito original (la filosofía kantiana) descubrimos que su naturaleza se hace corresponder sólo con un cierto tipo especial de elementos *transcendentales*: los que conciernen a la *facultad de juzgar reflexionante* que Kant expone y justifica en la *Crítica del Juicio*. El principio que rige la *facultad de juzgar* operaría en un sentido análogo al de la noción de *intereses rectores del conocimiento* en la teoría de Habermas: establecer un vínculo entre la contingencia y particularidad de la experiencia, y la consistencia y necesidad lógica de los sistemas de conocimiento teórico o práctico. Esta sugerencia se la debemos a la interpretación de la *Crítica de Juicio* del profesor A. M. López Molina:

Puesto que la facultad de juzgar no es una facultad independiente del conocimiento, sino que es simplemente mediadora entre las otras dos facultades (entendimiento y razón), es razonable pensar que ningún principio a priori que posea sea completamente distinto de los principios del entendimiento ni de los principios de la razón. Pues bien, en la medida en que la facultad de juzgar se va a dirigir al ámbito de lo particular (al menos eso queremos demostrar), el único principio que puede regirla deberá estar relacionado con la posibilidad de que la esfera de lo particular esté en sí misma sujeta a alguna regularidad.⁸

Pero en el mismo sistema kantiano, el carácter *transcendental* de los principios que dan lugar a la facultad del juicio reflexionante adopta un rasgo diferente al de los encuadrados en el Entendimiento y la Razón (que son los que se aproximan al modelo concebido por Habermas). En efecto, estos principios tienen la propiedad de “constituir” sus propios objetos de conocimiento: el Entendimiento constituye el ámbito de la naturaleza en general y la Razón pura práctica el ámbito de la libertad. Por el contrario, los principios de la facultad del Juicio (en la medida en que ésta sólo cumple un papel de enlace o tránsito) no tienen capacidad de construir una esfera propia de objetos del conocimiento, con lo que su función transcendental ha de revestir un sentido diferente al de su estatuto definitorio primario.

Junto con Kant, Hegel es la gran fuente filosófica que proporciona el impulso teórico para fundamentar el tema de la dependencia del *conocimiento* con el *interés*. Habermas estudia la *Fenomenología del Espíritu* como exposición del contenido de la conciencia en cuanto fruto de un proceso de fundamentación a través de la interrelación y de la autorreflexión. Este último término proporciona la categoría central en la presentación de Habermas de su teoría: la *autorreflexión* sitúa a la conciencia en la posibilidad de emancipación frente a la objetivización que sobre

⁸ López Molina (1983), pág. 26.

ella quiere imponer el mundo externo. En su autorreflexión la consciencia se descubre siguiendo el *interés* por la emancipación, en un proceso que se verifica en el contexto histórico que la Fenomenología sugiere. No obstante, la culminación absolutizadora que Hegel da a su pensamiento (en virtud de los principios de la filosofía de la identidad) substrahe a su obra de la labor de consolidación reflexivo-histórica de una Teoría del Conocimiento ajena a la reducción positivista. En esta paradoja se centra, con plena penetración, el análisis de Habermas: la intransigente autorreflexión a la que Hegel somete la “crítica del conocimiento” habría provocado el agostamiento de ésta de tal modo que el Positivismo (en cuanto identificación completa entre el conocimiento válido y la ciencia analítico-empírica) pudo adueñarse del ámbito que antes ocupaba la Teoría del Conocimiento. Para llegar a tal situación, ha sido imprescindible que la filosofía, en cuanto Teoría del conocimiento, haya dejado de “comprender” a la ciencia empírico-analítica como una de las posibles formas de conocimiento (aunque no como la única). En realidad, la filosofía ha dejado de considerar a la ciencia desde sus propias perspectivas, en función de las incommensurables exigencias de un “saber absoluto” (que subsume las formas del pensamiento dialéctico bajo los principios de la filosofía de la identidad).

De todos modos, en *Conocimiento e interés* Habermas no logra mostrar cómo podríamos justificar, al mismo tiempo, la pretensión de que existen unas condiciones universales y necesarias de la acción comunicativa y de la racionalidad, y mantener que éstas pueden descubrirse y garantizarse de un modo científico. Por otra parte, el enfoque de esa obra estaba orientado por preocupaciones metodológicas dependientes de lo que Habermas denominaría como “filosofía del sujeto” y “filosofía de la conciencia”, que tienen sus raíces modernas en el giro cartesiano hacia la *subjetividad*.

Desde las categorías que Habermas conjuga en su obra, tanto la racionalidad instrumental –dominante en el decurso histórico de la civilización occidental–, como la esfera de la racionalidad práctica o de interacción, se presentan en idéntico marco conceptual evolucionista y adialéctico. La ausencia de una fundamentación histórica provoca que sólo podamos detectar las diferencias entre un tipo y otro de racionalidad social desde una perspectiva puramente *formal*, en consonancia con la carga de abstracción con que Habermas diseña ambas nociones. Este modo de pensamiento entra en clara contradicción con los principios del *materialismo histórico*, desde los cuales ha debido en gran parte inspirarse Habermas para concebir la teoría de la vinculación necesaria entre el conocimiento y el interés: Marx es quien establece la conciencia sobre el hecho de que los “productos del espíritu” están determinados en última instancia por la actividad productiva de las clases sociales, en la interpretación materialista de la historia. Hay que tener presente que en esta consideración resuena el propósito ideológico de “superar” la *filosofía* como tal, para que la *teoría* participe directamente en el proceso práctico revolucionario. Bajo

una consideración materialista de la unidad del hecho social las orientaciones generales del conocimiento sólo podrían ser expresadas en forma de *intereses históricos* (como tendencias objetivas de satisfacción necesaria de la vida de cada grupo social, propias de cada momento histórico), que se configuran a partir de la doble estructura de *necesidades* de desarrollo y mantenimiento de la vida (colectivas e individuales a un tiempo) y *principios* ideológicos sociales (orientaciones de la representación general del mundo que una colectividad desarrolla en función de la relación que adopta con la Naturaleza y de sus relaciones sociales)⁹. La dependencia de Habermas de la versión más señaladamente idealista de la “dialéctica de la Ilustración” le fuerza a constituir como objeto central de su crítica la unidimensionalidad de la razón y no el sentido opresivo y explotador de la realidad social, que se manifiesta en la estructura reflejada por aquel carácter externo. En este sentido, el análisis de Habermas no puede romper con el motivo recurrente de que la naturaleza técnica de la razón occidental resulta (de la misma manera que la filosofía de la reflexión y la idea de la universalidad ética), un carácter esencial de la Ilustración.

Para eludir esta indeterminación, que transfiere un carácter éticamente inestable al proyecto de transformación social implícito en la Teoría Crítica, Habermas recurre al tenor del pensamiento de la (llamémosla así) rama neoyorquina del Instituto de Investigación Social. La intención del autor a este respecto incluye la necesidad de proteger la substancia racional de la Modernidad (en su inequívoca dirección de conservar la autonomía), así como el núcleo de la institucionalidad racional de la sociedad constitucional democrática. Esta doble función de preservación adquiere para el autor la máxima importancia a partir de su mencionada experiencia vital de juventud que le reveló el modo históricamente real en que el fascismo alberga la capacidad de anidar y crecer desde el interior mismo del Estado formalmente democrático y de tradición ilustrada.

La conexión que tuvo lugar entre las corrientes más creativas de la filosofía alemana y los desarrollos más significativos del área anglosajona, llevada a cabo con sugestiva fertilidad en el marco de la rama norteamericana del Instituto y las figuras a ella asociadas, tales como Arendt y Schütz (a los que Habermas reconoce, junto con Adorno, como la mayor influencia en su pensamiento), proporcionan una amalgama en la que los principales desarrollos del pensamiento ilustrado interactúan con diversos ámbitos de la filosofía analítica y con el pragmatismo. De este substrato extrae Habermas la convicción clave para su proyecto renovado de *teoría de la acción comunicativa*: una disciplina de *pragmática universal* (basada en la

⁹ “Y, así como la transición de la naturaleza pre-humana a la humana fue excluida *a priori* del dominio de la legítima investigación teórica por el dualismo transcendental, también debe excluirse aquí igualmente la transición del *soma* a la *psique*; ambas transiciones caen entre las categorías. Y en ambos casos Habermas introduce la noción del razonamiento privativo intentando solucionar el déficit.” [Whitebook, J. (1988): “Razón y felicidad; algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica”, en Guiddens (1988); pág. 246].

influencia del segundo Wittgenstein y en la teoría desarrollada de los *actos de habla*) resulta esencial para el replanteamiento de la crítica respecto al proceso de racionalización social de la Modernidad, contribuyendo a la restauración de la virtualidad emancipatoria de la *Vernunft*. A través de esta tentativa la Teoría Crítica desplaza sus puntos de referencia del materialismo histórico al pragmatismo de Peirce, Dewey y Mead.

Aunque la lógica de la modernización haya de disolver necesariamente la unidad substancial de la razón (asegurada anteriormente sobre motivos dogmáticos), Habermas rechaza la conclusión de Weber sobre la *incompatibilidad* e irracionalidad de los valores fundamentales, como manifestación ultimada de la obsolescencia del ideal *moral* de vida racional de la Ilustración. Por el contrario, habría una dimensión que se resistiría obstinadamente a renunciar al patrimonio perenne de la racionalidad en su desarrollo: “Pues justo en el plano formal que representa la comprobación o desempeño argumentativo de pretensiones de validez queda asegurada la unidad de la racionalidad en la diversidad de esferas de valor, racionalizadas cada una conforme a su propio sentido interno”¹⁰. El modo de legitimar teóricamente este ámbito de unidad *formal* de la razón estriba en el despliegue de una lógica pragmática de la argumentación, que dé cuenta de las conexiones internas entre las distintas formas de *actos de habla*. En su obra de más envergadura (*Teoría de la acción comunicativa, Theorie des Kommunikativen Handelns*) Habermas revisa principalmente el concepto de *reificación* que Lukács y la escuela de Frankfurt asociaron al de acción racional-deliberada o al de *razón instrumental*: en su lugar, dicha problemática se presenta como la tendencia del capitalismo desarrollado a que las “condiciones funcionales de reproducción del sistema” usurpen y alteren la fundamentación racional de la acción comunicativa en el mundo vital.

5. Rehabilitación de la *Vernunft*

La *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas apunta en sus capítulos introductorios la tarea del diseño filosófico-crítico de una *vida racional*.¹¹ Este motivo se halla en estrecha conexión con las intenciones de la Teoría Crítica *clásica*. En el pensamiento de Horkheimer, el objetivo de una *vida racional* comporta la recuperación de la idea de la *Vernunft*, al distinguirla cuidadosamente de la desubstancialización a que se ve sometida al solaparse con la *Verstand* (entendida como *razón instrumental*)¹². A diferencia del venerable planteamiento kantiano, Horkheimer no trata de conectar esa idea de Razón con la identidad ideal de un Sujeto abstracto y

¹⁰ Habermas (1992), págs. 323-4.

¹¹ Cf. Habermas (1992), págs. 105-110.

¹² Vd. Muñoz (1984), págs. 167 y ss.

transcendental. Influido por el materialismo histórico y su comprensión de la historia como proceso determinado por la interacción de las clases sociales, Horkheimer postula como Sujeto de esa Razón substantiva una entidad colectiva y susceptible de configuración histórica. Hablará entonces de la “esencia de la realidad humana”, como atributo (descompuesto factorialmente) de “todos los seres humanos”. Pero esta singular configuración del pensamiento no puede conducir las posiciones de Horkheimer a la consolidación de una teoría revolucionaria práctica, salvo en la suposición ambigua de alguna transcendencia metafísica.

Ello no obsta para que Habermas trate, por su parte, de seguir esta tradición y dé un paso más para salvar el obstáculo que atenazó al planteamiento de Horkheimer. El sujeto colectivo de la *Vernunft* es concebido sociológicamente desde la descripción de la acción social básica comunicativa, al tiempo que la propia *Vernunft* resulta caracterizada, algo más particularmente, como *racionalidad comunicativa*. Aun cuando en vistas a un balance final, no es posible afirmar que Habermas haya conseguido traspasar el ámbito de “transcendencia” en que había concluido la teorización precedente de Horkheimer, la posición del primero se distingue precisamente por criticar la pretensión final de la Teoría Crítica en su versión clásica:

Pero otro error de la modernidad, complementario del anterior, es el *utopismo*, que piensa de los conceptos de comprensión decentrada del mundo y de racionalidad procedimental podría obtenerse “simultáneamente el ideal de una forma de vida perfectamente racional”. [...] Las formas de vida y las vidas individuales las juzgamos en el fondo según criterios de normalidad que no permiten una aproximación a valores límite ideales. Tal vez deberíamos hablar, en vez de eso, de un equilibrio entre momentos necesitados de complementación, de un juego equilibrado entre lo cognitivo, lo práctico-moral y lo estético expresivo.¹³

Sin embargo, en los diagnósticos clásicos de Adorno y Horkheimer prima la autorreflexión sobre los propios fundamentos de la crítica (característica del movimiento ilustrado) que se revela en la visión unitaria del automovimiento histórico fundamentada por la teoría marxista: el modo de producción de la vida material, determinado por la totalidad de las relaciones sociales de producción, constituye la base práctica a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. Habermas opone a esta consideración la perspectiva hegeliana de que los sistemas objetivos en que se despliegan ciertas producciones históricas detentan substantivamente sus propias formas de racionalidad. Sólo así puede adquirir sentido la distinción especialmente resaltada por el autor entre la racionalidad de los sistemas sociales en sí mismos considerados (la economía capitalista y la moderna administración estatal) y la racionalidad de la acción entre agentes sociales.

¹³ Habermas, o.c., págs. 108-9.

Con esta reelaboración de la Teoría Crítica parece desdeñarse esa autoilustración materialista de la Modernidad sobre sus determinaciones históricas de desenvolvimiento (que acaban cuestionando el contenido afirmativo de su misma dimensión ideológica) sustituyéndose por los rasgos de una autocomprensión en la que la dialéctica interna de la Ilustración queda relativizada como un problema específicamente sectorial de la sociedad: los sistemas autorregulados. Con esta distinción estilizada, Habermas puede relegar a un plano secundario (que no afecta a la esencia de los fundamentos racionales de la Modernidad), el proceso histórico de objetivación-instrumentalización de la conciencia social, a la par que reabsorbe hegelianamente dicha disfunción como una consecuencia lógica del proceso de modernización en sí, reinterpretándola como ocasión propicia para que la racionalidad esencial (comunicativa) de la Modernidad pueda desplegar sus propias facultades de resistencia a la objetivización. En definitiva, el desarrollo de la Modernidad ilustrada queda así provisto de un poderoso *factum* interno a través de sus propias turbulencias o *paradojas*.

En el mismo sentido, Habermas sugiere que es posible esquivar las dependencias ideológicas del planteamiento metafísico de una filosofía del sujeto “histórico” (sin renunciar completamente a dicha noción), si nos concentramos exclusivamente en el plano de la estructura lógica de las formas del conocimiento. En el paradigma de universalismo moral que representa el *imperativo categórico* kantiano, carece de lugar la dimensión de la intersubjetividad, desplazada por las exigencias de un pensamiento de la *identidad* asociado a un concepto de razón *substantiva* (exigencias tales como la presencia necesaria de autoconciencia unida al hecho de la experiencia, bajo la figura de la “apercepción trascendental”, o la suposición de una subjetividad absoluta que otorga consistencia al formalismo lógico de los principios éticos). En su lugar, Habermas se esfuerza en establecer una conexión que entiende como “constitutiva” entre los conceptos de *mundo de la vida* y de *acción comunicativa*, con el objeto preciso de alumbrar la fundamentación racional de una ética de contenidos capaz de enlazar las exigencias universalistas del *imperativo categórico* con un “*minimum* axiológico”, que se renovaría históricamente en la sedimentación cultural del *mundo de la vida* cotidiana¹⁴. No por ello, sin embargo, esta argumentación se libera plenamente de la influencia del pensamiento de la identidad, pues su planteamiento remite a formas cifradas de una entidad subjetiva trans-histórica: el *mundo de la vida* en cuanto devenir de la especie.

También el pensamiento de la identidad se reproduce aquí a través del motivo de la “integridad lógica” de la conceptualización. En este caso no se trata del tema expreso del universalismo moral, sino de un concepto análogo que el autor introduce para salir (al menos en apariencia), del círculo ya recorrido por Kant. Se trata de

¹⁴ García Gómez-Heras (2000), pág. 534.

la inversión de la categoría kantiana “finalidad sin fines”¹⁵, que pasa ahora a convertirse en “fines sin finalidad”. Esta noción es la resultante de la fusión de elementos de la teoría de los *juegos de lenguaje* y del *pragmatismo-funcionalismo*. El análisis de la historia desde un modelo aparentemente científico, en el que el materialismo se troca en objetivismo, conduce al diseño de una dirección evolutiva del proceso histórico hacia su optimización funcionalista sistémica (sin que esta tendencia, en un contexto objetivista, exprese patentemente ningún fin metafísico substantivo). El contenido de esta teleología evolutiva viene expresado en términos *morales* en la resolución de Peirce de dotar de una significación ética el compromiso por el consenso (el “socialismo lógico”), que unificaría los pareceres de la ilimitada comunidad de científicos como alternativa pragmática de hallar una garantía de la objetividad del conocimiento, esquivando el idealismo de la fundamentación trascendental. Esta línea es la que desarrolla asimismo (ya en un contexto de teoría sociológica) George H. Mead a través de la noción de la *community of universal discourse*. En sus diferentes vertientes estas derivaciones del *pragmatismo* que presuponen la relevancia de la *ética comunicativa* en la fundamentación del conocimiento y la racionalidad, reformulan la debatida cuestión del primado kantiano del uso práctico sobre el uso teórico de la razón. Junto con estos principios, la noción de *juego de lenguaje* permite pensar en fines trascendentales (una noción de “autofinalidad”), incorporados a la estructura universal del lenguaje, más allá de la fundamentación en términos de relatividad instrumental propia del planteamiento pragmático-funcional. Como estructura, la referencia al “uso del lenguaje” parece eludir la vinculación con el centramiento filosófico en la figura del Sujeto, abriendo vías no autorreferenciales a la dinámica histórica de la cultura ilustrada (que en este sentido podría dejar de ser dialéctica).

En todo caso, esta presentación de la acción social hace deliberadamente abstracción del hecho de que toda relación social concreta se halla configurada como producto de la “síntesis de múltiples determinaciones”: necesidades, intereses y principios ideológicos, determinados históricamente en función del movimiento dialéctico de las relaciones de producción. La noción de *acción comunicativa* consiste precisamente en la capacidad (en cierto modo suprasocial) de producir entendimiento sobre la base de procesos cooperativos capaces de *absorber* y neutralizar las determinaciones mencionadas en una realidad de orden superior (construida en la comunicación a través de los significados o acuerdos compartidos)¹⁶. Esta cuali-

¹⁵ K.U. pgfos. 10 y 11.

¹⁶ “Si no existe un Estado democrático universal, a pesar de los sueños de fundación de la filosofía alemana, es debido a que lo único que es universal en el capitalismo es el mercado. Por oposición a los imperios arcaicos que procedían a unas sobrecodificaciones transcendentales, el capitalismo funciona como una axiomática inmanente de flujos descodificados”. [Deleuze, G. y Guattari, F. (1993), pág. 107].

dad *idealista* de la comunicación ya fue, por lo demás, rechazada por Adorno (profesor de Habermas) como ficción antimaterialista que reduplicaba la idea transcendental del Sujeto¹⁷.

Aquí resulta pertinente echar la vista atrás. El origen filosófico de la Modernidad tiene su lugar en el giro radical que el pensamiento europeo efectúa desde la Metafísica a la *teoría del conocimiento*, giro que solemos ligar principalmente a la obra de Descartes. Este tránsito civilizatorio, de monumental envergadura, podría sintetizarse en la pregunta postmetafísica acerca de cómo podemos asegurarnos de la certeza de nuestro saber. De este modo penetramos en el ámbito histórico de desarrollo de la *filosofía de la conciencia*, cuyos presupuestos esenciales podemos resumir así: 1. Entre el sujeto cognoscente y el mundo a conocer media una función denominada *representación*. 2. El ámbito de las representaciones se halla desde el principio entrelazado con la autoconciencia, o reflexión sobre las propias representaciones. 3. Como fruto de esta autoconciencia o *apercepción*, el sujeto del conocimiento será identificado con un sí mismo o con el *yo*. 3. Mediante la *introspección* el sujeto de conocimiento accede directamente a sus representaciones, de tal modo que el cercioramiento de la objetividad del conocimiento puede consistir precisamente en llegar hasta sus orígenes subjetivos. 4. La *verdad* de todo enunciado se entiende desde la noción de evidencia subjetiva o *certeza*. 5. El concepto de lo mental (o del Yo) se halla claramente diferenciado del de lo físico (o mundo).

Las contradicciones que se establecen entre el ámbito de lo subjetivo y el de lo objetivo, a partir de la separación constitutiva de ambos, extienden oleadas sucesivas de tensiones internas en la autocomprensión filosófica de la Modernidad, de tal modo que fuerzan la gestación de un paradigma –el transcendental– que, sin cejar en la capacidad fundadora de la subjetividad característica de toda esta época, hace cuestión de principio la articulación de una forma sintética de enlace sujeto-objeto. Sin embargo, el pathos políticamente revolucionario de la Modernidad avanzada ha de terminar mostrando la insuficiencia conceptual, metodológica y práctica de la filosofía de la conciencia en sus diferentes versiones. La experiencia central de que es en el trato con otros donde un sujeto toma conciencia de su propio ser no sólo resultará relevante cognitivamente, sino que constituye asimismo la clave de los conceptos normativos de Hegel, desde los que éste desarrolla el sentido genérico del idealismo absoluto en cuanto crítica superadora de la filosofía transcendental. Sin embargo, es la prevención ideológica frente a la propia fuerza de cambio social desatada a partir del pathos mencionado lo que impide a Hegel romper conceptualmente con las estructuras vinculadas a la filosofía del sujeto. Señala Habermas al respecto: “Dejando aparte otras motivaciones, el escepticismo frente a

¹⁷ Cf Jay (1988), págs. 69 y 70.

las modernas formas de una *praxis revolucionaria* puede explicar por qué Hegel no reduce solamente la subjetividad de los individuos socializados al movimiento reflexivo de unas formas de autoconciencia intersubjetivamente configuradas, sino a las formas más sólidas de un espíritu objetivo cuya substancia racional sólo se puede juzgar desde la atalaya del espíritu absoluto.”¹⁸ Desde un punto de vista genérico, cabe aducir no obstante que fue en la teoría de Hegel donde por vez primera se hizo visible la *constelación* conceptual entre *modernidad*, *conciencia del tiempo* y *racionalidad*. Este hecho no puede ser ignorado pese a que el propio autor acabara disgregando dicha constelación al exaltar la racionalidad hasta la imagen de un espíritu absoluto, neutralizando las condiciones concretas bajo las que la modernidad tomó conciencia de sí misma. Aun así, la incorporación de la dimensión histórica al pensamiento de la identidad, constitutiva en cualquier caso de las categorías del pensamiento hegeliano, pudo aportar, en el período de Jena, una interpretación de sesgo bien diferente a la incorporación abstracta de las diferenciaciones dialécticas al acontecer ordenado de un Espíritu absoluto. En esa etapa de su pensamiento, Hegel convierte en nuclear la reflexión que constata que todos los fenómenos históricos participan en mayor o menor medida en la estructura dialéctica de las relaciones sociales de mutuo reconocimiento, por las que cada sujeto puede convertirse en individuo de pleno derecho a través justamente de su integración (vía *socialización*) en el tejido permanente de dichas relaciones. La forma de existencia de las comunidades, aun entendidas desde el punto de vista de unidades históricas de caracteres orgánicos, no puede, en el plano práctico, consistir en otra cosa que en el despliegue de relaciones de recíproco reconocimiento entre sus miembros individuales (o colectivos).

Ampliando las consecuencias filosóficas de este planteamiento, el grupo de los jóvenes hegelianos (Feuerbach, Kierkegaard, Marx) enlazan entre sí las diferentes estructuras conceptuales que se esbozan en la Enciclopedia de Hegel para trazar diferentes líneas alternativas para un pensamiento histórico radical. Estas formas de pensamiento presentan la virtualidad de conceder al instante histórico (a la dimensión de lo relativo), una plena relevancia en el orden categorial, sin por ello reducir su elaboración teórica de la realidad a una consideración escéptica tal como el historicismo finisecular pondría en circulación no mucho después.

6. La producción social del sentido

La dependencia entre las premisas que subyacen al planteamiento de Habermas y los postulados morales de la Ilustración (determinados en torno al *pensamiento de la identidad*, al que corresponde directamente la noción de “verdad” e indirecta-

¹⁸ Habermas (2002), pág. 215.

mente la de “justicia”, en cuanto determinación de lo que corresponde a cada cual según su entidad) conlleva en aquél la postergación del concepto de *libertad*, al reducirlo a una noción meramente abstracta formalizable sólo a partir de la realización de los otros dos conceptos; relativa, por tanto, a la afirmación supuesta de la *identidad*. Una libertad sólo formal, sin agentes ni objetos históricamente determinables o históricamente existentes, cuya naturaleza espectral acaba desactivando las exigencias consecuentemente revolucionarias de la Teoría Crítica. En consonancia, Habermas pretende análogamente ver en Marx una imagen puramente estructural de la modernización social:

Yo pienso que Marx describió correctamente la modernización social, conviene a saber, por un lado, como diferenciación entre un sistema económico regido a través de mercados y los órdenes de poder político, y, por otro, como establecimiento de un aparato estatal económicamente improductivo que, como Estrado fiscal, depende del producto social generado apolíticamente y, a la vez, permanece funcionalmente referido a ese sistema económico.¹⁹

Esta presentación permite conciliar con el punto de vista marxista la descripción de Habermas de la formación social como *estructuras* inertes que subsisten con independencia de la dinámica esencial de la historia como *proceso* movido por la lucha de clases. La legaliformidad que muestra la historia como proceso de reproducción y revolución de formaciones sociales, es preterida aquí por un reformismo crítico –de inspiración ilustrada– que legitima la supuesta capacidad técnica del sistema social de autotransformarse “positivamente” en una espiral ilimitada:

Pero lo peculiar del espíritu europeo, del racionalismo occidental, como decía Max Weber, consiste en que sin pausa genera sus propias alternativas. Sólo mediante la auto-crítica y la autosuperación permanece idéntico a sí mismo.²⁰

Con este mismo motivo Habermas se permite paralelamente presentar una requisitoria global al pensamiento nitzscheano. Nietzsche representaría el caso paradigmático de los autores que tratan de saltar fuera de la dialéctica de la Ilustración al dibujar el proceso de la modernidad privado de toda posición de privilegio; reducido tan sólo a “una última época en la historia de una racionalización que viene de muy lejos y que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito”.

La defensa nitzscheana de la consumación del nihilismo (expresión de una ruptura sin alternativa con la legitimación absoluta de las categorías centrales de la

¹⁹ Habermas (1991), págs. 127-8.

²⁰ Habermas, J., *o.c.*; pág. 236.

Modernidad) es puesta en cuestión por Habermas en lo que supone de reducción de todas las *estimaciones de valor* al impulso poético fundamental descrito como “formación de metáforas”. Desde este punto de vista, la función de la *valoración* como acontecer centrado en sí mismo sería constitutiva de la formación de todas las estructuras ideológicas complejas, recabando especial atención el punto de inflexión de la historia de la civilización occidental que representa la irrupción de la moral judeo-cristiana que aleja de la vida sensible la realidad de los valores así como la figura divina (cuya esencialidad provoca el monoteísmo). Configuración que Nietzsche califica como de “alejamiento de la vida” o negación de la misma, y por el que la función conceptualizadora y el sentido de lo transcendental se presentan como una metasimbolización cultural en permanente proceso de abstracción y vaciamiento de los contenidos vívidos o directamente perceptibles.

Las consideraciones de Habermas a este respecto parten, en su lugar, de establecer diferencias entre la producción de esquemas explicativos del mundo al servicio del dominio de la naturaleza y la producción de apariencia ilusoria al servicio de la *adaptación*. El proceso de realización histórico que nuestra especie recorre bajo las sollicitaciones de la exteriormente racionalizada naturaleza tendría una estructura que nosotros no hemos podido inventar (pues estamos constituidos por ella), abriendo la posibilidad de la *reflexión* como esfuerzo crítico de reconstrucción capaz de disolver las “objetivaciones opacas a la intuición”. Habermas considera el planteamiento de Nietzsche como un punto de inflexión histórico que proporciona impulso para las denuncias totalizadoras de la razón occidental, que extienden las aporías internas del proceso de la modernización al devenir global civilizatorio. El modelo paradigmático de dicha actitud se encuentra en la crítica de Heidegger a la razón. Utilizando como hilo conductor la filosofía del sujeto, Heidegger interpreta el nihilismo en el sentido de los efectos de un adueñamiento técnico del mundo, de naturaleza opacamente totalitaria, en el que se cumpliría el hado de un pensamiento metafísico puesto en marcha por la pregunta por el Ser y que, sin embargo, ante la totalidad del ente deificado pierde cada vez más de vista ese esencial punto de partida. De Heidegger y Nietzsche proceden, respectivamente, las dos categorías principales, *olvido del Ser* y *expulsión de la parte proscrita* que ofician, a juicio de Habermas, como imágenes dialécticas en las que toman cuerpo aquellas tentativas, encuadrables bajo el rótulo de *postmodernidad*, que sitúan la crítica de la razón en un ámbito diferenciado de las figuras de pensamiento de la dialéctica de la Ilustración. Es común a todas las versiones de este pensamiento resaltar los elementos culturales (estéticos, expresivos) heterogéneos a la racionalidad como medios oprimidos a través de los que hacer valer la denuncia totalizadora contra la modernidad. Aunque desde otra perspectiva, la estetización del discurso y de la crítica filosófica es expresión de la imposibilidad de hallar fundamentos conceptuales y normativos para una reforma estructural del universo social y cultural más allá del

entramado de categorías y relaciones que suministran el sentido de nuestras interpretaciones de lo real. De este modo, la crisis de legitimación del capitalismo avanzado, que teóricamente se expresa como el primado de una racionalidad de corte exclusivamente instrumental que cancela todas las posibilidades de autodeterminación efectiva de los participantes en la vida social, se vive en el ámbito de la reflexión contemporánea bajo los motivos de la desaparición de los sujetos y los referentes de todos los discursos, la relativización y fluidificación de todos los significados establecidos y la textualización escéptica y “deconstructiva” de los elementos que conforman el horizonte cultural y de sentido. De aquí surge la sensibilidad que se dio en llamar “postmoderna”, cuyos contornos imprecisos pueden ser interpretables tanto como una modernidad radicalizada, una ilustración autoilustrada que anuncia un cambio de época, una reinterpretación del sentido de lo racional y la individuación, o una política cultural de corte reaccionario (cuya estrategia sería la de reducir el contenido gnoseológico y normativo de la Modernidad a una serie de abstracciones para después rechazarlas globalmente como un error histórico).

En su análisis de la dialéctica interna al discurso filosófico de la modernidad, Habermas pone de relieve los términos de una conformación común a las diversas variantes de la crítica radicalizada a la racionalidad inscrita en el modelo civilizatorio que implica la Ilustración. Las categorizaciones complementarias de la Modernidad como forma de vida cosificada y explotada, o como forma de vida integralmente sujeta a control técnico y relaciones intransitivas de poder totalitario, tienen en común una fundamentación análoga en los rasgos de una sensibilidad volcada hacia la imagen de una “intersubjetividad no menguada”; el tipo de determinación esencial al concepto de *totalidad ética* que el Hegel de la etapa de Jena había esbozado, para subsumirlo después, definitivamente, bajo la noción de Espíritu absoluto. Sin embargo, el núcleo de dicha reflexión no quedó aquí truncado. Principalmente, dicha intuición fue desarrollada como impulso definitorio de la hermenéutica filosófica, cuya intención básica puede ser descrita, siguiendo a Habermas, como el ejercicio sistemático de comprensión del legado histórico como producto de la intersubjetividad. Para los fines emancipatorios de la Teoría Crítica, las apropiaciones hermenéuticas del sentido histórico pueden ser desplazadas o reconstruidas en conexión con la perspectiva legaliforme del *materialismo histórico*. La *interpretación*, en efecto, surge como necesidad de la consideración científica de la realidad sociohistórica, en la medida en que el sistema social *in toto* no puede ser traducible a inmediatez tangible, sino que ha de ser pensado en referencia a su *legaliformidad*. Pero el sistema no es cognoscible directamente en cuanto tal, y sólo se nos muestra como cabe aprehenderlo en lo particular y lo fáctico²¹. La referencia permanente que este conocimiento requiere de la completud de la legaliformidad (para ser inteligible en cada uno de sus elementos como experiencia de

²¹ Cfr. Adorno (1993), pág. 43.

conocimiento científico), supone la concurrencia de una sistemática actitud *interpretativa* en un grado que parece no ser necesario en el ámbito de formación de las ciencias naturales. En el contexto de la ciencia social, por tanto, *interpretar* puede significar sobre todo percibir la patencia de la legaliformidad en los rasgos de la inmediata realidad social, constatando al mismo tiempo, en los propios signos constitutivos de la legaliformidad la vinculación concreta con el ámbito de la inmediatez social.

En *El problema de la conciencia histórica* H.G. Gadamer afirma que el término *interpretación* ha tenido, como pocos, la fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época. Esta generalización de la noción de interpretación remonta a la concepción nietzscheana, según la cual todos los enunciados que reconstruyen la razón son susceptibles de una interpretación, ya que su sentido verdadero o real no nos llega más que asimilado y deformado por las ideologías que responden a la parte no manifiesta de los intereses vitales. En la perspectiva de la ciencia histórica, la substancia propia del conocimiento hermenéutico se revela en la contradictoria necesidad de comprender mediante conceptos generales un fenómeno histórico en su singularidad o unicidad.

La consideración sobre el *interés* constitutivo asociado al proceso de reflexión histórica es el argumento a través del cual E. Tugendhat (*Probleme der Ethik* 1984) plantea su crítica a la exposición clásica de Gadamer sobre la justificación del método hermenéutico. En la misma (a juicio de Tugendhat) se *elude* la constatación de la *situación original* del intérprete, condicionada por su articulación de determinaciones e intereses históricos como factor insoslayable que promueve la labor hermenéutica convirtiéndose así en un ingrediente cosubstancial a la misma; esto es, en su verdadero impulso (no una excrecencia inoportuna que conviene disolver). Sólo esta actitud guardaría adecuada consideración a la realidad histórica, en la medida en que reconoce el valor del pasado y del presente justo en su diferencia específica, y no en una apropiación que nivela conceptualmente la alteridad intrínseca al devenir histórico. Entender así el pasado en su valor radicalmente original y constitutivamente histórico (como algo inscrito en el tiempo o como auténtico *pasado*) es la única posición que puede esclarecer efectivamente el presente no de un modo abstracto o absoluto, sino en la dirección determinada que nuestros intereses específicos descubren y promueven.

Al concebir rigurosamente la producción de conocimiento como *proceso social* (dejando a un lado postulados humanistas sobre el mismo), la hermenéutica crítica puede centrarse en explicitar y contextualizar la vinculación ideológica del conocimiento científico (ya sea sobre la Naturaleza o sobre la historia) como legaliformidad. Nuestra capacidad de comprensión y reconstrucción de las estructuras de sentido sólo es transparente (productiva cognitivamente) cuando elucidamos las condiciones históricas de su formación; el *proceso de producción de sentido*, como tal,

sólo es susceptible de legaliformización en conexión con las leyes de desarrollo socio-histórico. Un concepto particular de praxis resulta de este modo conceptualizado por medio de una noción de *hermenéutica crítica* asociada al punto de vista del materialismo histórico. C. Castoriadis²² menciona una actitud teórica centrada en representarse lo pretendido y no someterse a dicha representación; una actitud que se hallaría especialmente presente en un tipo histórico de praxis, que cabría definir como “el hacer en que el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía”. A través de esta observación asistimos al enlace sistemático entre la incorporación de una actitud hermenéuticamente crítica, como dimensión esencial de la teoría del materialismo histórico/dialéctico, y el *interés histórico* (propio de las masas populares en su conjunto) hacia la *posibilitación universal máxima* de la autonomía y autodeterminación de los individuos y los grupos sociales. A través del desarrollo de estas categorías podríamos vislumbrar la actualización de los intereses originales de la Teoría Crítica en su versión clásica.

7. Autorreflexión de la Teoría Crítica

A cualquier presentación abstracta de la pretensión hermenéutica como un procedimiento dialéctico dedicado a restaurar el sentido de la *totalidad*, se le opone, en un sentido de desengañada crítica materialista, la tesis más radicalizada del autor que declaró que el nuevo *imperativo categórico* de nuestro tiempo es *que Auschwitz no se repita*: “El todo es lo no verdadero”, frase programática de la *Dialéctica Negativa* de Adorno.

En perspectiva: no es posible decir algo sobre el mundo como un *todo*. La estructura lógico-racional que enmarca toda representación del mundo posibilita una función ilimitada de creación (o “descubrimiento”) de significados en su ámbito, por la que no tendría sentido establecer qué es lo que está y qué es lo que no está incluido en lo *real* (salvo en lo concerniente a las imposibilidades lógicas). Actuar excluyendo algunas posibilidades, equivale a suponer que dicha estructura racional es capaz de atravesar los límites de toda representación posible del mundo (“como si contemplase estos límites desde el otro lado”, en frase del Wittgenstein del *Tractatus*), cuando en realidad carece de sentido con independencia del ejercicio de constitución de tales representaciones. Por eso, la percepción acabada del mundo como un todo limitado se sitúa en una esfera separada de la sistematicidad lógica, y se manifiesta como lo *místico*: “El sentido del mundo como un todo limitado es lo místico”²³.

²² Castoriadis (2000), pág. 163.

²³ Wittgenstein (1981), # 6.45.

Esta crítica que tiende a establecer límites al alcance de las pretensiones hermenéuticas ha sido sustentada abundantemente desde el paradigma del *materialismo histórico*. Pero hay otra dirección crítica en la transformación del conocimiento histórico que propugna Adorno en sus obras de juventud, que ahora parece especialmente sugerente. El autor cierra con estas palabras su artículo de 1932, *La idea de historia natural*:

La dialéctica histórica no es un mero retornar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural. Quisiera hablar aún sobre la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decir esto; no se trata de una teoría que complete a otra, sino de interpretación y despliegue inmanentes a una teoría.²⁴

Adorno presenta la capacidad de *interpretación* propia de la teoría del materialismo histórico como un rasgo central e inmanente de la misma dialéctica histórica. En lo que a sus posibilidades interpretativas se refiere, Adorno expresa el poder de dicha dialéctica en la transformación de todo lo histórico (por el simple hecho de serlo) en producto de rango mítico determinable en una peculiar y dialéctica conformación que Adorno denomina como lo *histórico-natural*. La categoría de lo natural puede asimilarse a la legaliformidad histórica bajo la presencia de lo *mítico*. Y una realidad histórica alcanza esta categoría cuando parece extender su influencia sobre el continuo de la historia desde una dimensión *atemporal* (“desde siempre”), como principio fundamental (que puede pasar inadvertido) en la orientación que adoptan los desarrollos históricos de una sociedad. Este carácter *fundante* es lo que mueve a Adorno a homologar la realidad de lo histórico-mítico con lo *natural* (o mejor dicho, *histórico-natural*). Aquí subyace una dialéctica extrema, que no es posible captar desde la perspectiva limitada del historicismo o desde cualquier otro positivismo, y que nos pone de brucees frente a la realidad propia (no deformada por los intereses ideológicos del sujeto) del acontecer histórico en cuanto tal, porque la intención de Adorno es “captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico”. Esta determinación puede especificarse como *transitoriedad* o *irrepetibilidad*, y en la concreción irremplazable de este devenir reside el núcleo *materialmente esencial* del proceso histórico; el núcleo sobre cuya representación ha de centrarse la perspectiva del materialismo como fuente de conocimiento científico.

Pero para llevar a cabo consecuentemente esta representación, la teoría clásica del materialismo histórico/dialéctico necesita ser desarrollada con la dimensión de la significación y la expresión. La transitoriedad absolutamente presente, como su ser propio, al acontecer histórico (transitoriedad que, en la facticidad absoluta de su

²⁴ Adorno (1991), pág. 134.

devenir, se reviste de los rasgos de perennidad y fatalismo propio de las fuerzas míticas), sólo puede ser transparente al conocimiento bajo la forma de una *significación* que resulta necesario hacer operativa desde una actitud, no obstante, científica.

Adorno propone dos recursos complementarios entre sí y (a su juicio) perfectamente coherentes con la disciplina materialista, para poner de relieve el carácter significativo de la procesualidad histórica: la *alegoría* (que él invoca a partir de su ejercitamiento en los ensayos de su compañero, también judío alemán como él, Walter Benjamin), y su particular aportación de la (a)estructuración conceptual de la *constelación*. En ésta, la interrelación que mantienen las ideas de *transitoriedad*, *significación*, *naturaleza* e *historia* se reordena productivamente en torno a la facticidad histórica, revelándonos, en toda su plenitud y sugerencia, la dimensión de la irrepetibilidad del decurso histórico. De modo análogo, el recurso de la *alegoría* presenta la virtualidad de ofrecerse como espacio de expresión de significaciones materializables como *relaciones históricas*. “El tema de lo alegórico es historia sin más” y la alegoría (a diferencia de la metáfora) no es una simbolización variable, discrecional o causal, sino la expresión ajustada y necesaria de su propio objeto resistente a la conceptualización identificadora. La expresión alegórica de la historia la expone como testimonio del sufrimiento del mundo, de los grupos, masas e individuos expropiados y oprimidos.

En un sentido concluyente, Benjamin trató de articular la trasposición de la vivencia personal del tiempo de la historia al seno de las estructuras objetivas propias del materialismo histórico. Y en este ámbito, la reconstrucción de imágenes históricas en conexión con la orientación (ético-política) de recuperar la “memoria de los sinnombre” sólo resulta comprensible desde la mediación del interés de clase por la emancipación. El sentido proyectivo y la capacidad de reconocimiento que se derivan de una interpretación histórica centrada en los intereses objetivos de las clases, constituyen la clave de una actitud crítica que podría hacerse corresponder con la idea de experiencia como *Erfahrung*, desarrollada asimismo por Benjamin para referirse a la secuencia significativa de la memoria histórica colectiva, en cuanto textualidad que elude la pretensión de anexionarse subjetivamente los objetos en una conformación puramente dispositiva o instrumental (convirtiéndolos en meros fragmentos del poder establecido). Con esta finalidad ideológica se corresponde un tipo especial de articulación del devenir histórico que prescinde de la unilateralidad de un fundamento basado en la mera continuidad/causalidad. Una noción de historia que no se deja perfilar como una copia consistente e integrada, sino más bien como un palimpsesto, del que habría que restaurar diversos niveles tachados para reconstruir su potencialidad transformadora sobre el sentido desgarrado que porta la mecánica reproducción de los modos históricos de producción. Se trataba, por tanto, de habilitar un tipo de conciencia histórica cuya capacidad emancipadora se

articula en torno a dos principios coimplicados: (1) La disposición a la reintegración de la memoria histórica a partir de un criterio de restauración de lo postergado y deformado en el sistema hegemónico de la racionalización eficiente y productivista (aquello que Adorno denominaba, para confrontarlo con el idealismo de la positividad hegeliano, “lo carente de concepto”). (2) La disposición a la crítica descubridora de los mecanismos ideológicos más profundos que mantienen la estructura (históricamente atemporal) del *principio de legitimación* de los poderes establecidos (basado en la expansión progresiva de la racionalidad instrumental, como fuente de todo *sentido* para la valoración del devenir histórico). La intersección de ambos principios configura un tipo de racionalidad vinculada (en su posibilidad misma) al desarrollo de los intereses históricos colectivos por la liberación y la autodeterminación y opuesto, por tanto, a la dimensión tradicional de la razón como sustentadora lógica de la identidad formal de los sujetos y los estados de cosas. La proyección así apuntada de una *racionalidad revolucionaria* podría representar el desarrollo del interés histórico fundamental que incide en los individuos (de modo directamente proporcional a su nivel de opresión y/o explotación) en orden a lograr su constitución en auténticos sujetos (capaces de autoconciencia y autodeterminación). Como tal concepto representaría asimismo el resultado de la autorreflexión de la Teoría Crítica, en su ya mencionada doble vertiente (hecha pública desde su origen en los años treinta) de virtualidad emancipatoria y reintegración racional.

Desde la perspectiva de una racionalidad revolucionaria el interés emancipatorio aparece como el trasfondo semántico desde el que el pensamiento dialéctico puede presentar la escritura de las posibilidades aún no desarrolladas de la situación histórica establecida. En este enlace se cifra la identificación de dicha racionalidad con el pensamiento dialéctico radicalizado, al que Benjamin (que, como es sabido, murió en extrañas circunstancias en la frontera española cuando estaba acorralado por la Gestapo) denominaba como el “órgano del despertar histórico”, capaz de poner en relación los niveles imaginario (el sueño utópico) y simbólico (la plasmación práctica de la orientación política de la utopía) de la cultura. En la perspectiva de la emancipación del dominio elitista, la unidad consciente de todos los sectores populares con sus intereses históricamente determinados debe hacer prevalecer el sentido universalista de la construcción popular de un nuevo ordenamiento socio-político-económico, al de la pertenencia exclusivista a un imaginario étnico, lingüístico, religioso o folclórico arbitrariamente resaltado (que suele dar pábulo a la concurrencia de nuevas formas de dominación).

En el presente, con la memoria histórica de la catástrofe insondable que el siglo pasado nos ha legado, las potencialidades revolucionarias que podamos aún vislumbrar en el texto histórico se distribuirían en torno a la formación de espacios socio-políticos impulsada por el principio de garantizar la plena extensión irreversible de la democracia popular directa, participativa e igualitaria, a todos los ámbitos de la

sociedad. La dialéctica de la Ilustración se abre así a una nueva y quizá postrera página.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. (1991): “La idea de historia natural” en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ed. Paidós/ICE-UAB.
- ADORNO, Th. y POPPER, K. (et. al.) (1993): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Ed. Grijalbo.
- CASTORIADIS, C. (2000): *La exigencia revolucionaria*, Madrid, Ed. Acuarela Libros.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1993): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M.^a (2000): *Ética y hermenéutica*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.
- GUIDDENS, A. (et al.) (1988): *Habermas y la modernidad*, Madrid, Ed. Cátedra.
- HABERMAS, J. (1992): *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Ed. Taurus.
- HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Ed. Taurus.
- HABERMAS, J. (1984): *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Ed. Tecnos.
- HABERMAS, J. (2002): *Verdad y justificación*, Madrid, Ed. Trotta.
- HABERMAS, J. (1991): *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Ed. Tecnos.
- HABERMAS, J. (1983): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Ed. Taurus.
- MUÑOZ, J. (1984): *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ed. Ariel.
- JAY, M. (1984): *Adorno*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- LÓPEZ MOLINA, A. M. (1983): “Razón Pura y Juicio Reflexionante en Kant”, *Estudios del Seminario de Metafísica*, Madrid, Facultad de Filosofía, Univ. Complutense.
- MARCUSE, H. (1968): *El hombre unidimensional*, México, Ed. J. Mortiz.
- WHITEBOOK, J. (1988): “Razón y felicidad; algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica”, en Guiddens (1988).
- WITTGENSTEIN, L. (1981): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza.

José Antonio González Soriano
 Profesor de Enseñanza Secundaria de la Junta de Andalucía
 sesentaycuatrosoles@yahoo.es