

De la teoría frankfurtiana de la sociedad a la utopía comunicativa de Habermas

From the frankfurtian theory of the society to the communicative utopia of Habermas

Merlo, Carlos Alberto

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

merlocarlos2002587@hotmail.com

Resumen

La concepción de la sociedad elaborada por los principales pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse, adoptó a partir de la década del cuarenta, un sesgo pesimista respecto de la posibilidad de alcanzar un orden social más humano. Teoría que –a partir de presupuestos elaborados por Weber y Lukács- plantea la expansión de un tipo de racionalidad (instrumental) hacia todos los ámbitos de la sociedad.

Esa interpretación, atravesada por un espíritu pesimista respecto del progreso humano, tiene sus exposiciones más acabadas en *Dialéctica de la Ilustración* y *El hombre unidimensional*. Textos en los que se plantea –en términos generales- una lectura pesimista y apocalíptica acerca del orden social, sesgado por la supresión del sujeto y la expansión de la industria cultural.

Es Habermas, quien, a pesar de provenir de la misma matriz teórica, esboza una reconstrucción analítica del concepto de racionalidad (incorpora el concepto de racionalidad comunicativa), que hace lugar a una lectura nueva respecto de modernidad.

El momento de inflexión a partir del cual rompe con esa interpretación pesimista, se produce a partir de su polémica con Marcuse, a mediados de la década del sesenta. En el marco de una escaramuza dialéctica sobre la crítica sistemática del orden social articulado por la racionalidad tecnológica, propuesta que se expone fundamentalmente en *El hombre unidimensional*.

Habermas y Marcuse disienten respecto del carácter de proyecto histórico orientado por la ciencia y la técnica, la caracterización de la racionalidad y la posibilidad de la emancipación social a partir del potencial inherente a la racionalidad. Todo lo cual incide en la lectura que hacen del sistema democrático y sus valores.

Abstract

The conception of society developed by the leading thinkers of the first generation of the Frankfurt School: Adorno, Horkheimer and Marcuse, adopted from the forties, pessimistic bias regarding the possibility of achieving a more humane social order. From Theory budgets prepared by Weber and Lukacs raises the expansion of a type of rationality (instrumental) made all areas of society.

That interpretation, crossed by a pessimistic spirit respect of human progress has its ending in Dialectic of Enlightenment and One-Dimensional Man exhibitions. Texts that arises -in general terms a pessimistic and apocalyptic reading about social order, biased by the suppression of the subject and the expansion of cultural industry.

It is Habermas, who, despite coming from the same theoretical matrix, outlines an analytical reconstruction of the concept of rationality (incorporates the concept of communicative rationality), which makes reading in a new relation of modernity.

The turning point from which breaks with that pessimistic interpretation comes from his controversy with Marcuse, in the mid-sixties. As part of a dialectical skirmish on the systematic critique of the social order articulated by technological rationality proposal it is primarily set out in One-Dimensional Man.

Habermas and Marcuse disagree about the nature of historical project-oriented science and technology, the characterization of rationality and the possibility of social emancipation from potential inherent rationality. All of which affects reading that make the democratic system and their values.

Palabras Clave:

Racionalidad instrumental, racionalidad comunicativa, reificación, emancipación, modernidad, democracia.

Key Words:

Instrumental rationality, communicative rationality, reification, emancipation, modernity, democracy.

Teoría crítica: lecturas críticas de la sociedad y de la racionalidad

La concepción de la sociedad elaborada por los principales pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse y la de Jürgen Habermas, el más importante representante de la segunda generación, presenta importantes diferencias. Tanto a nivel de los supuestos filosóficos y teóricos, como de las implicaciones políticas que se siguen de sus propuestas. Cambios ligados a los contextos biográficos y socio-históricos bajo los cuales se desarrolla la producción de esos autores.

Un rasgo característico de la concepción social de Adorno, Horkheimer (y Marcuse), adoptado a partir de la década del cuarenta, fue el pesimismo respecto de la posibilidad de alcanzar un

orden social más humano. La teoría que desarrollaron tomó como propios los postulados weberianos respecto de un tipo de racionalidad, que se expandía irresistiblemente por todos los ámbitos de la sociedad. Nos referimos a la racionalidad de medios a fines, que del campo de la economía y la política se extendió al ámbito de la cultura.

Frente a la postura de los principales teóricos de la primera generación, Habermas, no obstante que mantiene el espíritu crítico, replantea los puntos de partida de sus maestros, conforme a una relectura de la modernidad y la construcción analítica del concepto de racionalidad, a partir de una teoría de la racionalidad comunicativa. Giro que le permite reformular las interpretaciones los mecanismos de constitución de la sociedad y la democracia.

El momento de inflexión a partir del cual, Habermas rompe con la interpretación pesimista frankfurtiana, se produce a partir de su polémica con Marcuse, entablada a mediados de la década del sesenta.

Crítica de la racionalidad y una lectura pesimista de la modernidad

La lectura de los primeros frankfurtianos, pesimista respecto del progreso humano, tiene su exposición más acabada en *Dialéctica de la Ilustración* (1947) y *El hombre unidimensional* (1954). Textos en los que se plantea -en general- una lectura fatídica y apocalíptica acerca del orden social, a partir de la imposición irresistible de la racionalización instrumental y de sus consecuencias: la supresión del sujeto y la expansión de la industria cultural.

La concepción de la sociedad como un orden racional, administrado y totalitario, postulado en *Dialéctica de la Ilustración*, tiene una de sus raíces en la filosofía y teoría de la sociedad de Max Weber y Lukács.

Desde una postura heterodoxa (producto de la adopción y síntesis de elementos teóricos de Weber, Marx y Hegel) Lukács asume la realidad reificada de las sociedades industriales y plantea su superación, apelando a una solución teórica y práctica que reúne la reflexión consciente de la clase obrera y la totalidad estructural de la sociedad (Bubner, 1991: 207). Plantea como un momento necesario, para lograr una ruptura radical con las relaciones de producción capitalistas, la toma de conciencia por parte de la clase obrera.

Frente a la teoría del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, Adorno y Horkheimer adoptaron una postura ambivalente. Por un lado, terminan rechazando su planteo acerca de la posibilidad y necesidad de la autoconciencia proletaria para lograr el éxito revolucionario¹, mientras que

¹ A inicios de los años veinte, Lukács trató de resolver el problema teórico del fracaso revolucionario en los países de Europa central. Sus tesis al respecto se plasman en *Historia y conciencia de clase*, tratado escrito a inicios de la década del veinte, que tiene como trasfondo una crisis dual del marxismo. Una de sus caras tiene carácter sociopolítico y se relaciona con el fracaso de las revoluciones socialistas bávara, húngara y espartaquista, acaecidas en esos años. La rebelión espartaquista es particularmente importante por la responsabilidad de la socialdemocracia -dirigida por Ebert- en su sofocación. Lo cual

por otro, adoptaron –en los años 40- su lectura filo-weberiana, respecto del avance de la racionalidad técnica y la eliminación de la subjetividad.

Una primera instancia en el proceso de transformación en el pensamiento crítico, puede situarse en *Teoría tradicional y teoría crítica*². Allí Horkheimer además de señalar la contraposición entre esas concepciones de ciencia, suscribe cierta desconfianza respecto del proletariado como sujeto de la revolución, postura que se radicaliza posteriormente, cuando conjuntamente con Adorno, terminan patrocinando en la década del cuarenta, posturas pesimistas respecto de la posibilidad de la revolución socialista.

En lo que atañe al modelo de conocimiento de la Teoría tradicional, Horkheimer sitúa sus raíces en la filosofía cartesiana y afirma que se mantuvo básicamente igual hasta la propuesta metacientífica del positivismo (Bubner, 1991: 214-215). A su vez, lo opone a la teoría crítica no sólo por diferentes estructuras metodológicas, sino también por la concepción de praxis a la que responden y la finalidad que las anima. Mientras la teoría tradicional se orienta a la obtención de conocimiento para el control y la manipulación del mundo de los objetos, la teoría crítica trata de alcanzar la comprensión de la lógica social opresiva y la posible transformación del mundo social.

En su planteo, Horkheimer (1998: 239-241) sostiene que la teoría crítica no está orientada exclusivamente a subsanar inconvenientes concretos, dependientes de la construcción de la sociedad tomada como un conjunto. Pues concibe a los conceptos, útil, mejor, productivo y valioso –inherentes a la práctica científica en el marco de la teoría tradicional- como

hizo evidente la naturaleza antirrevolucionaria de esa ala socialdemócrata. La otra cara fue epistemológica, pues afectaba íntegramente a la teoría marxista y a su condición de doctrina de cambio revolucionario. Esto se relaciona con el hecho de que la socialdemocracia alemana, había adoptado –bajo la influencia de Engels- una interpretación del marxismo muy cercana al científicismo naturalista. Con lo cual, el marxismo había hecho realidad el sueño ilustrado acerca de una ciencia de la sociedad análoga a las exitosas ciencias naturales. Esa concepción de marxismo tuvo como consecuencia, el quietismo político, dado que si el proletariado sólo tenía que esperar que funcionaran las leyes de hierro que regían la evolución del modo de producción capitalista, entonces el activismo político estaba de más. Esto implicaba la pasividad económica y la inacción proletaria. Es frente a esas tesis que Lenin enuncia su teoría de la vanguardia revolucionaria y del voluntarismo político (Wollin, 2003: 206-207).

² En ese ensayo programático, escrito desde su exilio neoyorquino, establece una contraposición entre ambos tipos de teoría. Caracteriza a la teoría tradicional de acuerdo con los aportes de Descartes, Poincaré y Husserl, para los cuales, la teoría es un sistema de enunciados que versa sobre un campo de objetos. Estos enunciados se relacionan deductivamente y tienen en la cúspide del modelo a principios axiomáticos. Su validez depende de la correspondencia o no con los eventos concretos. Tal concepto de teoría responde a una tendencia que implica la posibilidad de convertir los sistemas de signos en conceptos matemáticos (Horkheimer, 1998, 223-225).

La teoría tradicional supone la distinción entre pensar y ser, y la autonomía de la reflexión científica frente a la realidad social, no obstante el hecho de ser una de las ramas del proceso de producción, estructurado conforme a la división social del trabajo propia del orden capitalista (Horkheimer, 1988; 247). Por ello, la teoría tradicional puede ser interpretada como un engranaje fundamental del sistema social, que opera guiado por el interés de la autoconservación.

sospechosos en sí mismos. Es por ello, que el reconocimiento de las categorías que dominan la vida social contiene la condena de las mismas, por su carácter acrítico respecto del orden que describen. El comportamiento de la teoría dialéctica de la sociedad, que se orienta hacia la emancipación, tiene como objetivos la metamorfosis de la totalidad que es el orden social.

En su caracterización de la teoría crítica, plantea que no obra al servicio de la realidad existente -a la que considera transida por la miseria y el dominio- pues sólo busca expresar su secreto oculto (Horkheimer (1988: 245-249). El pensar crítico mantiene el ideal marxiano, de una sociedad del futuro, una comunidad de hombres libres, aunque a diferencia de Marx y Lukács, a fines de los años treinta, ya no acepta simplemente que la clase obrera sea la elegida para la revolución social, ni que la autoconciencia obrera sea el factor que haga realidad la revolución social³.

La radicalización pesimista que germina en el Horkheimer de *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, toma fuerza unos años después, a partir de la incorporación de la tesis weberiano-lukacsiana sobre la irresistible expansión de la racionalidad con arreglo a fines. Sus efectos burocratizadores parecen alcanzar irremediablemente a las sociedades modernas en su conjunto⁴, sometidas a la expansión del cálculo, la técnica, la organización y la administración, bases de la configuración de un dominio impersonal y burocrático (McCarthy, 1995: 458).

Es entonces que la teoría de la racionalización weberiana, replanteada por Lukács en términos de reificación y en conexión con la crítica de la economía política marxiana, es generalizada en la forma de una visión del mundo, en la que se fusionan la racionalidad instrumental totalizante y totalitaria con el dominio (Habermas, 1999b: 470-471).

Esas son las premisas del enfoque que Adorno y Horkheimer adoptan en los años cuarenta, cuando comienzan a reinterpretar el universo social moderno como un mundo sin fisuras,

³ Horkheimer reconoce que en las sociedades industriales existen poderosos medios técnicos para la dominación de la naturaleza y también que el entorno sociohistórico, está signado por la desocupación, las crisis económicas, la militarización y el terror estatal. Ahora bien, la situación extrema que vive el proletariado bajo ese contexto, no llega a constituir una garantía de conocimiento verdadero ni de su acción revolucionaria.

“Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de la estructura social, que es también estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales y de clase, que sólo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato”. (Horkheimer, 1998: 245-246).

⁴ Weber entiende a ese proceso fáustico de la racionalización social y cultural moderna, en relación con el avance del ascetismo religioso, posteriormente secularizado, en conexión con la organización capitalista vigente en las sociedades desarrolladas de Occidente. Ese cambio en el estilo de vida individual y social, contribuyó a conformar “... el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible, el estilo vital de cuantos individuos nacen él.” Esa malla de acero o férreo estuche “... ha quedado vacío de espíritu... El capitalismo no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos” (Weber, 1995: 258-259). En ese diagnóstico sobre el progreso moderno, se apela a las nociones de racionalización, secularización sociocultural y el creciente predominio de la racionalidad de medios a fines (*zweckrationalität*). Sobre todo, en los ámbitos de la economía y la política.

producto de la transformación del capitalismo liberal, en un orden social articulado por una racionalidad omni-abarcadora y al mismo tiempo, consecuencia de una dialéctica de la historia. La cual, lejos de consumir la utopía ilustrada de una sociedad igualitaria y libre, abrió paso a un orden social de sujetos y relaciones sociales cosificados al extremo.

Ahora bien, el viraje en el pensamiento de Adorno y Horkheimer de los años cuarenta, fue el resultado de la influencia de tres experiencias históricas fundamentales:

a) El desengaño producido por la transformación del experimento social soviético, que confirmaba –en términos generales- el pronóstico de Weber acerca del impulso arrollador de la burocratización. Lo que aunado con la práctica dictatorial estalinista, daba apoyo a la crítica de Rosa Luxemburgo respecto de la teoría de la vanguardia revolucionaria y la organización leninista y los presupuestos histórico-filosóficos (objetivistas) que la sustentaban.

b) La emergencia y el éxito del fascismo que hizo patente el poder del capitalismo para neutralizar las amenazas revolucionarias y la resistencia obrera, por medio de la modificación del sistema político.

c) Por último, la realidad social y cultural en Estados Unidos, les hizo conscientes acerca de maneras alternativas de mantener el sistema, sin necesidad de apelar a la fuerza bruta y apelando al poder de la cultura de masas, capaz de integrar las conciencias a los imperativos del *status quo* (Habermas, 1999a: 466-467).

Fue bajo la presión fáctica de estos acontecimientos, que la posibilidad de una revolución social en términos marxianos se convirtió en una utopía irrealizable. Esto se plasma en *Dialéctica del Iluminismo y Crítica de la razón instrumental*. En el primero de esos escritos, Adorno y Horkheimer⁵ desarrollan un análisis de la historia que no responde a la dialéctica marxiana entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En su reemplazo postulan una filosofía especulativa de la historia, basada en la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza) atravesada por un proceso de dominio sobre la naturaleza externa y de sojuzgamiento del propio hombre, bajo la racionalidad implacable y totalitaria de la producción y la técnica.

“En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa –tanto la humana como la no humana- y a fin de realizar esto, debe

⁵ Aunque se reconocen como ilustrados, en sus reflexiones se hace patente la contradicción entre la petición de principio “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista” y el concepto de ilustración que consideran fácticamente operante, el cual, en las formas históricas en la que se ha objetivado y en sus instituciones sociales, implica el germen de la regresión. Frente a lo cual sentencian: “Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena.” Es conforme a estos supuestos que se vincula la condena de los hombres en relación con el progreso social (Adorno y Horkheimer (1987: 9).

subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se internaliza por amor al dominio” (Horkheimer, 2007: 96)

En esta metahistoria de la razón, a través de la cual se trata de comprender la conversión del Iluminismo burgués y socialista en terror puro (Wellmer, 2013: 165-166) la Ilustración, ya no aparece como limitada temporalmente a la era moderna. Es concebida como una relación inmanente que se da a lo largo de la historia, signada por la tensión entre mito y logos. Una interpretación que descarta el concepto positivo de *Aufklärung* y que ensalza la disolución de las creencias mitológicas bajo el impulso del conocimiento y la racionalidad. En lugar de la noción tradicional de ilustración plantean que la racionalización está comprometida con una clase de conocimiento instrumental, que aunque postulado y enaltecido en la era moderna, la trasciende, pues está presente desde el inicio de la historia humana. Como bien expresa Bacon “el saber es poder” y no reconoce límites, pues se encuentra tanto en la fábrica como en el campo de batalla. Su esencia es la técnica y está dirigido al método y a la explotación del trabajo (Adorno; Horkheimer, 1987: 17).

Si bien estos autores entienden que con el incremento de la producción económica se engendran las condiciones para sociedades más justas. Además dota al aparato técnico y a los grupos de la sociedad que lo controlan, de un inmenso poder sobre el resto de la población. Advierten que –paradójicamente- esto deriva en la anulación del individuo⁶ frente a las potencias económicas, a pesar de que éstas elevan a un grado sin precedente, la dominación de la sociedad sobre la naturaleza.

El mundo industrializado, cuya consecuencia espiritual es la reificación de las almas, produce a las masas y su “cultura”, a través de la inculcación de conductas, bajo estilos obligados y unificados, considerados naturales, decorosos y razonables. Los individuos son determinados como cosas, elementos estadísticos, conforme al canon de la auto-conservación (Adorno; Horkheimer, 1987: 44).

Esta descripción apocalíptica de las sociedades modernas responde a la renuncia de la Ilustración al pensamiento, al que reduce y cosifica en la forma de razón matemática, máquina y organización. Un contexto que tiene como trasfondo al olvido del hombre, que de esta manera “ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar todo lo que es individual... ha dejado a la totalidad incomprendida, la libertad de retorcerse -como dominio sobre las cosas- sobre el ser y sobre la conciencia de los hombres” (Adorno; Horkheimer, 1987: 58).

⁶ La desaparición de la subjetividad ante el poder del aparato técnico, se desarrolla mientras el sistema productivo provee al hombre como nunca lo ha hecho, lo cual se ve refrendado en la impotencia, la manipulación y el carácter dirigible de las masas. *Factum* que se consolida gracias a la utilización, distribución y consumo del espíritu, en la forma de un patrimonio cultural, que “corrompe y estupidiza al mismo tiempo” (Adorno; Horkheimer, 1987: 11).

En resumen, con la irradiación de la racionalidad instrumental y más allá del notable avance de los medios técnicos, retrocede la autonomía de los sujetos. Se debilitan la posibilidad de resistirse a la maquinaria de manipulación de las masas, el poder de la fantasía y el juicio independiente. El impulso progresivo de la técnica es acompañado por una deshumanización creciente (Horkheimer, 2007: 12).

Esta lógica de dominación, que parece estar más allá de los regímenes de propiedad, supone una concepción de racionalidad, que también es analizada por Horkheimer a partir del par conceptual: razón objetiva y razón subjetiva. Cuyo vínculo ha ido cambiando en los últimos siglos en la civilización occidental. Estas nociones están en consonancia con la lectura meta-histórica de *Dialéctica de la Ilustración*.

La razón subjetiva⁷ es definida como la capacidad de clasificación, conclusión y deducción. No contempla el contenido sustantivo implícito en el mecanismo pensante, por lo cual puede caracterizarse como formal. Está en relación, esencialmente, con medios y fines. Implica la adecuación de los modos de procedimiento a los objetivos, los cuales son racionales en un sentido subjetivo, en tanto funcionales a la auto-conservación del individuo o de su comunidad (Horkheimer, 2007: 15; 17). Por su parte, la razón objetiva⁸, es una concepción diametralmente opuesta que predominó durante mucho tiempo sobre la razón subjetiva y recién fue puesta en jaque por ésta, con el advenimiento de la modernidad. Constituye una perspectiva epistémica y ontológica que presupone una noción sustantiva de la razón, una fuerza objetiva presente tanto en las conciencias individuales, como el universo de las relaciones entre hombres, las instituciones y el orden natural.

La lectura de Adorno y Horkheimer respecto del impacto de la racionalidad ilustrada en la historia humana y el orden social, mantuvo su influencia -a partir de su regreso a Alemania- por varios lustros. Aunque al principio, sus propios autores trataron de mantenerla en secreto,

⁷ Este concepto refiere en definitiva a la capacidad humana de calcular probabilidades y de disponer los mejores medios al fin que se procura. Implica un compromiso con una concepción subjetivista, pues con la noción de razón se designa a una cosa o un pensamiento en relación con una finalidad determinada. Ahora bien, las metas no son racionales en sí, o sea objetivas más allá de las preferencias de los sujetos.

Esta concepción de racionalidad tiene bases analíticas en la clasificación cuatripartita de tipos ideales de la acción postulada por Weber: i) racional de medios a fines, ii) racional con arreglo a valores, iii) tradicional y iv) afectiva. El patrón de acción más importante en este esquema -para Weber- y que a su vez, opera como canon paradigmático de racionalidad, supone que un individuo actúa racionalmente (con arreglo a fines) si orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella. Implica que el individuo considera a los medios en relación a los fines, a estos con las consecuencias y a los diferentes fines posibles entre sí (Weber, 2002: 20-21).

⁸ Implica la idea de una totalidad armónica que sirve de criterio para medir el grado de “racionalidad” de los valores y fines humanos, de tal modo que la vida de los individuos, para ser racional (o sea ser armoniosa) debía seguir esos parámetros en sus pensamientos y acciones. A diferencia de la razón subjetiva, el acento no está en la relación entre conductas y metas, sino en principios como el bien supremo, el destino de los mortales y la manera de hacer realidad los objetivos supremos (Horkheimer, 2007: 16)

incluso entre sus alumnos. El motivo de esto, según argumenta Wellmer (2013: 174) es que no encajaba en el marco de la reconstrucción de las instituciones y cultura democrática, en el período posterior nacional-socialista. No obstante, su influjo se extendió más allá del ámbito de la discusión filosófica, tanto entre los estudiantes rebeldes de fines de los sesenta y de otros pensadores de esa época, entre los que se contaron Marcuse y Habermas.

Marcuse y Habermas: la polémica acerca del proyecto moderno y la racionalidad

En las reflexiones de Habermas, al igual que la antigua Teoría Crítica, se mantiene el espíritu crítico respecto del orden social y el conocimiento, la preocupación por la naturaleza (y alcance) de la racionalidad, así como del status de la teoría crítica. Esto se suma a su preocupación por fenómenos del pasado reciente: el totalitarismo político y cultural, la solución final, el racismo y el fanatismo que signaron la era del nazismo. Lo cual, como manifiesta Bernstein (1994: 14) da lugar a una pregunta que está presente de modo implícito en toda la obra de Habermas: ¿cómo una sociedad en la que surgió una tradición emancipatoria que va desde Kant a Marx, constituyó el terreno fértil para que germinara un fenómeno como el nacionalsocialista?

En el período que va desde inicios de la década del sesenta hasta mediados de los setenta -e incluso más adelante-, Habermas (1994c: 141-142) enfrenta, lo que considera como déficits de la antigua Escuela de Frankfurt. Cuestiones acerca de los fundamentos normativos de la teoría crítica, el concepto de verdad, la relación entre la filosofía y la ciencia y la infravaloración de la tradición democrática enmarcada en el estado de derecho. Para ello, desarrolla una arquitectura conceptual que vincula una renovada concepción de racionalidad –en la que la racionalidad comunicativa juega un papel fundamental- con una renovada teoría de la sociedad y el conocimiento.

En sus respuestas a esas cuestiones, apunta a la recuperación del potencial inherente a los ideales burgueses del iluminismo presentes en el arte y la filosofía, que considera, nunca habían sido abandonados, a pesar de todo, por Adorno y Horkheimer. Aunque (y esto no es un dato menor) los viejos frankfurtianos no hayan tomado en serio a uno de los principales logros teóricos de la Ilustración, la democracia moderna (Habermas, 1994c: 141-142).

En cierto modo, Habermas plantea una ruptura con sus maestros, cuando reelabora la concepción de racionalidad, abandonando el uso unilateral de la noción de racionalidad –instrumental- y sus efectos de un paralizante pesimismo cultural. Consecuencia que se sigue del diagnóstico de *Dialéctica del Iluminismo* y que llevó a sus autores a desdeñar los logros de la modernidad cultural y política (Velazco: 2003: 23).

La polémica entre Marcuse y Habermas le permitió a este último separarse del enfoque pesimista plasmado en *Dialéctica de la Ilustración* y recuperado por Marcuse en *El hombre unidimensional*. De esta manera, Habermas marca distancia respecto de la interpretación que

sentencia la autodestrucción del Iluminismo, bajo la égida de una razón orientada solamente al dominio.

Marcuse (1993: 31-33) analiza, mediante las categorías de racionalidad instrumental, totalitarismo y orden social administrado, el contexto sociopolítico del capitalismo estadounidense de la II posguerra. Una sociedad altamente industrializada que –entiende– aparece como cada día, como más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos, pero que priva al pensamiento y a la oposición crítica de su función crítica básica.

El aparato industrial impone sus exigencias económicas y políticas sobre la cultura intelectual, razón por la cual, dicha sociedad, en virtud de la organización tecnológica, tiende a ser totalitaria. Una característica que se explica también, por la manipulación de las necesidades por parte de intereses creados, lo cual imposibilita una oposición efectiva contra el todo. Esta forma de dominación no es sólo producto de una forma de gobierno o de gobierno de partido, resulta trascendente a los tipos de gobierno. También emerge de un sistema de producción y distribución que puede ser compatible con regímenes pluripartidistas o que incluyan periódicos y poderes compensatorios.

Al mismo tiempo, Marcuse (1993: 37) también denuncia la naturaleza irracional de la racionalidad imperante, dado que cuanto más <<racional>>, productiva, técnica y total es la administración represiva de la sociedad, más difícil es imaginar los medios y modos a través de los cuales, pueden los individuos romper su servidumbre.

La tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación, dado que la ubicación social de los individuos y la relación entre ellos, resulta determinada por leyes objetivas que emergen como manifestaciones calculables de la racionalidad científica. Es por ello que el mundo tiende a convertirse en materia susceptible de una administración total, que rige incluso sobre los administradores (Marcuse, 1993: 196).

La reformulación habermasiana del concepto de racionalidad en términos comunicativos, tiene un momento de inflexión, en el marco de su escaramuza dialéctica con Marcuse y su crítica sistemática del orden social articulado por una racionalidad tecnológica, expuesta fundamentalmente en *El hombre unidimensional*.

En el artículo “Ciencia técnica como ideología” de 1968, Habermas (1994a) analiza y tematiza la interpretación marcusiana acerca de la ciencia y la técnica, como la nueva ideología que legitima el *status quo* vigente en las sociedades del capitalismo posliberal.

En su planteo acerca de la función ideológica de la ciencia y la técnica, Marcuse (1993: 185-187) señala que la ciencia moderna y su método proporcionan los conceptos puros y los instrumentos para alcanzar “una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre, a través de la dominación de la naturaleza”. De esta manera, ese dominio se extiende “no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología”. A su vez, ésta ofrece una legitimación del poder político, en expansión hacia todos los ámbitos de la cultura y una

racionalización de la falta de libertad y la imposibilidad de ser autónomo. La carencia de libertad no se presenta como irracional ni como política, sino como subordinación al aparato técnico que incrementa la productividad del trabajo y las comodidades de la vida. Conforme a esto, la racionalidad tecnológica opera como factor de legitimación del dominio, mientras que el horizonte de la razón instrumental abre paso a una sociedad de tipo totalitaria.

Ahora bien, no obstante el hecho de que comparte en gran medida la lectura de Marcuse respecto de la ciencia y la técnica en las sociedades industrializadas, Habermas (1994a: 58) expone una postura diferente frente al avance sociocultural de la racionalidad tecnológica. Sostiene que la emancipación de la sociedad de la opresión de la racionalidad tecnológica, no depende del surgimiento de un nuevo tipo de ciencia y técnica orientada a la emancipación de la naturaleza⁹.

Habermas (1994b: 168-169) se aleja de la lectura marcusiana pues considera a la ciencia y la tecnología como ligadas al interés técnico por dominar la realidad objetivada. A su vez, entiende que forman parte de un <<proyecto>> que no responde a una determinación histórica contingente, pues está anclado a estructuras antropológico-epistemológicas. Marcuse y Habermas plantean interpretaciones diferentes respecto del proyecto <<ciencia y técnica>>. Mientras el primero lo entiende como proyección de una época y una situación superable, Habermas (1994a: 63) lo considera como un proyecto de la especie, como una totalidad, en conexión con uno de sus invariantes estructurales: el trabajo.

En su argumentación, Habermas (1994a: 102; 106-107) se aleja de la concepción unívoca de racionalidad con la que se maneja Marcuse (al igual que Adorno y Horkheimer). Como alternativa postula un concepto amplio de racionalidad, que incluye los momentos instrumental y comunicativo. El primero de ellos predomina en los sistemas de acción racional con arreglo a fines, conectados con la ciencia nomológica y las fuerzas productivas, las cuales para mantener su potencial liberador (de la coacción de la naturaleza externa) no debe sustituir a la racionalización en la dimensión del marco institucional. Por su parte, la racionalidad comunicativa aparece ligada al plano de la interacción socio-lingüística y apunta a la liberación de la comunicación de las represiones que operan sobre ella. Además posibilita y requiere la repolitización de la esfera pública y la formación democrática de la voluntad colectiva.

De esta manera, Habermas logra romper con la visión negativa que de la democracia <<burguesa>> tenían los popes de la primera generación frankfurtiana, también supera la

⁹ Habermas (1994a: 59-62) critica los supuestos mesiánicos que tácitamente están presentes en la argumentación de Marcuse, quien parece pensar que la emancipación requiere primero de una revolución de la ciencia y la técnica, postulado está ligado a la promesa –propia de la mística judía y protestante- acerca de una naturaleza caída y su resurrección. Promesa que está presente también en Schelling, Marx, Bloch, Benjamin, Adorno y Horkheimer. Frente a esta postura metafísica, Habermas replica que la superación de la técnica, cuya lógica responde la estructura del trabajo, se revela como imposible mientras se mantenga la necesidad del género humano, de mantener la vida a través del trabajo y de los medios que lo sustituyen.

visión unilateral de racionalidad, signada por el compromiso con la visión totalizadora y totalitaria de lectura weberiana sobre la modernidad, basada en la racionalidad instrumental. Además, logra trascender los supuestos propios de la filosofía de la conciencia y sentar una fundamentación del conocimiento y el orden político sobre bases intersubjetivas y dialógicas. De manera que revitaliza los ideales de la Ilustración sin perder el espíritu crítico que alimenta a la tradición crítica desde sus comienzos.

Bibliografía

Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1987) *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires.

Bernstein, Richard (1994) “Introducción”, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.

Bubner, Rudiger (1991) *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid.

Habermas, Jürgen (1994a) “Ciencia y técnica como ideología”, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

- (1994b) “Conocimiento e interés”, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

- (1994c) *Ensayos políticos*, Península, Barcelona.

- (1999a) *Teoría de la acción comunicativa* (Tomo I), Taurus, Madrid.

- (1999b) *Teoría de la acción comunicativa* (Tomo II), Taurus, Madrid.

Horkheimer, Max (1998) “Teoría tradicional y teoría crítica”, *Teoría crítica*, Amorrortu, Avellaneda, Argentina.

- (2007) *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, Buenos Aires.

Lukács, Georg (1969) *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México.

Marcuse, Herbert (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad Industrial avanzada*, Planeta-Agostini, Barcelona.

McCarthy (1995) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.

Weber, Max (1995) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.

VIII Seminario Regional (Cono Sur) ALAIC
“POLÍTICAS, ACTORES Y PRÁCTICAS DE LA COMUNICACIÓN:
ENCRUCIJADAS DE LA INVESTIGACIÓN EN AMÉRICA LATINA”
27 y 28 de agosto 2015 | Córdoba, Argentina

- (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.

Velasco, Juan Carlos (2003) *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid.

Wellmer, Albrecht (2013) “Crítica radical de la modernidad versus Teoría de la democracia moderna: dos caras de la Teoría Crítica”, *Líneas de fuga de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Wollin, Richard (2003) *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid.