

UNIVERSIDAD DE GRANADA.



**PROGRAMA DE DOCTORADO: FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA.**

**TÍTULO: LA UNIDAD ENTRE RAZÓN Y DOMINIO
EN HABERMAS Y HORKHEIMER.**

**Consecuencias en cuanto a la función rectora del
conocimiento del interés emancipatorio.**

AUTOR: EDUARDO CONTRERAS ARAGÓN.

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Eduardo Contreras Aragón
D.L.: GR 2145-2014
ISBN: 978-84-9083-263-9

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor:
D.L.: En trámite
ISBN: En trámite

El doctorando EDUARDO CONTRERAS ARAGON... y el director de la tesis JESUS JOSE NEBRED REQUEJO... Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

GRANADA, A DOCE DE MAYO DE 2014

Director de la Tesis



Fdo.: JESUS JOSE NEBRED REQUEJO

Doctorando



Fdo.: EDUARDO CONTRERAS ARAGON

METODOLOGÍA.....	7
OBJETIVOS.....	13
RESUMEN.....	17
INTRODUCCIÓN.....	23
I. LA RAZÓN COMO INSTRUMENTO DE DOMINIO.	
A. LA UNIDAD ESENCIAL Y ORIGINARIA ENTRE RAZÓN Y DOMINIO EN HORKHEIMER.	
A.1. La unidad entre razón e interés en las etapas del pensamiento de Horkheimer.	
A.1.1. La prioridad del interés emancipador en la razón entre 1931 y 1942.....	39
A.1.2. La prioridad de la voluntad de dominio en la razón entre 1942 y 1950: <i>La Dialéctica de la Ilustración</i>	57
A.1.3. La fragmentaria reconversión de la razón en instrumento de reconciliación en la <i>Crítica de la razón instrumental-1942 y 1950</i> -.....	63
A.2. La praxis comunicativa entre sujetos como tema de nuestro tiempo en Horkheimer.	
A.2.1. La praxis comunicativa como algo derivado en Horkheimer de la tendencia al dominio de la razón.....	65
A.2.2. ¿Es posible la superación crítica del orden existente?.....	71
B. LA UNIDAD EPOCAL E HISTÓRICA ENTRE RAZÓN Y DOMINIO EN HABERMAS.	
B.1. Los distintos intereses del conocimiento como tesis global de la CI. Método de prueba.....	
B.1.1. Los distintos intereses del conocimiento como tesis global de la CI. Método de prueba.....	79
B.2. De Hegel a Marx: el camino hacia el descubrimiento de los intereses del conocimiento.	
B.2.1. La ambigüedad de los principios rectores del conocimiento en Hegel.....	85
B.2.2. La apropiación técnica de la naturaleza como único interés en Marx. El carácter derivado de la interacción comunicativa.....	93
B.3. La cooriginariedad en Habermas de los distintos intereses del conocimiento.	
B.3.1. La diferenciación en Habermas entre interés técnico y práctico.....	101
B.3.2. El interés emancipatorio como específico y único interés innato de la razón.....	111
B.3.3. El interés emancipatorio como específico y único interés rector del conocimiento.....	119
II. LA CONFRONTACIÓN EN CUANTO A LA FUNCIÓN RECTORA EN EL CONOCIMIENTO DEL INTERÉS EMANCIPATORIO EN HORKHEIMER Y HABERMAS.	
A. LOS PARALELISMOS ENTRE HORKHEIMER Y HABERMAS EN CUANTO AL INTERÉS TÉCNICO Y PRÁCTICO.	
A.1. La presencia del interés técnico habermasiano en Horkheimer.....	
A.1.1. La presencia del interés técnico habermasiano en Horkheimer.....	129
A.2. La presencia del interés práctico habermasiano en Horkheimer: la comunicación distorsionada como punto de partida en ambos.....	
A.2.1. La presencia del interés práctico habermasiano en Horkheimer: la comunicación distorsionada como punto de partida en ambos.....	133
B. EL PROBLEMA DE LAS CONDICIONES DE VALIDEZ DE LA PRAXIS COMUNICATIVA .	
B.1. Horkheimer: el derrumbe del individuo y la conciencia autónoma como consecuencia lógica del industrialismo moderno.....	
B.1.1. Horkheimer: el derrumbe del individuo y la conciencia autónoma como consecuencia lógica del industrialismo moderno.....	137
B.2. Habermas: el malentendido de Horkheimer entre praxis comunicativa como condición para la vida y la problematicidad de sus formas históricas.....	
B.2.1. Habermas: el malentendido de Horkheimer entre praxis comunicativa como condición para la vida y la problematicidad de sus formas históricas.....	147
C. HABERMAS&HORKHEIMER: ¿ES POSIBLE EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO ACTO INTERNO DE LA RAZÓN?	
C.1. El interés emancipatorio como autorreflexión crítica de la razón instrumental en Horkheimer.	

C.1.1. La autorreflexión crítica de la racionalidad instrumental (interés emancipatorio) como clave de las condiciones de posibilidad de la praxis comunicativa.....	159
C.1.2. La autorreflexión crítica de la razón instrumental en CrI: razón subjetiva y objetiva como tendencias irreconciliables de la razón.....	169
C.1.3. La autorreflexión crítica de la razón instrumental en DI: el recuerdo de la naturaleza en el sujeto.....	175
C.1.4. El carácter problemático, fragmentario e histórico de la razón como instrumento de reconciliación.....	183
C.2. El interés emancipatorio como principio rector de la crítica de la razón en Habermas.	
C.2.1. Las raíces fichteanas del interés emancipatorio en Habermas.....	189
C.2.2. Habermas&Horkheimer: el interés emancipatorio como acto interno de la razón.....	197
III. CONCLUSIONES.....	211
RELACIÓN DE TODAS LAS CITAS SEGÚN LOS TEXTOS ORIGINALES.....	221
BIBLIOGRAFÍA DE MAX HORKHEIMER.....	239
BIBLIOGRAFÍA DE JÜRGEN HABERMAS.....	247
ABREVIATURAS UTILIZADAS.....	251

METODOLOGÍA.

Tal y como está establecido por la comisión de doctorado para las tesis acogidas al RD 1393/2007, éstas deben constar de Introducción, Metodología, Objetivos, Resumen, Bibliografía, Memoria de la tesis, Conclusiones y Resultados finales. Nosotros, respetando todos los demás epígrafes, debido a que, en la elaboración práctica de un proyecto de tesis de filosofía, no hay diferencia entre Conclusiones y Resultados finales, hemos optado por fusionarlos en un solo epígrafe.

En la Introducción, para ganar en concisión y evitar, de este modo, multiplicar información no significativa para la tesis, se ha optado por desarrollar un estado de la cuestión en la actualidad sobre el interés emancipatorio y por ubicar, en dicho mapa general, nuestra memoria de tesis. Por estos motivos, se ha renunciado al desarrollo de una reconstrucción histórica de la cuestión tratada. Además, por tratarse de una Introducción global y para ganar en brevedad, no se incluyen en ella citas literales.

En el apartado de Objetivos se enuncian las preguntas que, desde el principio, guían nuestra investigación. No se referirán en este epígrafe los resultados, porque, al principio del proceso de investigación, se desconocían cuáles iban a ser nuestras conclusiones.

La bibliografía se expone por autores y es clasificada en varios epígrafes. De cada autor figura la clasificación general de sus obras principales, las obras principales consultadas, la bibliografía secundaria consultada y una relación más extensa de otra bibliografía secundaria. Por lo tanto, en la bibliografía se delimita claramente la bibliografía general, tanto principal como secundaria, de aquella otra que ha sido expresamente utilizada en la memoria de tesis doctoral. Debido a que las obras de Horkheimer son o bien colecciones de artículos, los cuales han sido reunidos en una publicación con posterioridad, o bien, tratándose de proyectos originales del autor, se le han añadido en ediciones posteriores complementos, en la bibliografía de dicho autor se especifica tanto el contenido de la obra como, si las hubiere, las posteriores modificaciones. En todas las obras se cita, en su caso, tanto la fecha de la edición original como la fecha de la edición traducida al castellano. Por otra parte, en las fuentes primarias, como también en las secundarias expresamente utilizadas, se cita al traductor de las mismas.

En cuanto al procedimiento para citar las fuentes primarias se ha puesto siempre entre paréntesis, por este orden, el nombre abreviado de las obras, el año de edición del ejemplar utilizado y por último el intervalo de páginas citadas. En el caso particular de Horkheimer, cuando se citan obras que son en realidad colecciones de artículos publicados con posterioridad, con el fin de que queda clara la época del pensamiento del autor a la que pertenece el artículo, se ha optado por citar por el año de aparición del artículo original y no, como de costumbre, por la fecha de publicación de la edición manejada. Las citas se presentan en castellano para no afectar a la continuidad de la lectura, aunque en un apéndice final se detallan todas en el idioma original del autor. Para establecer la correspondencia entre el texto original alemán y la traducción al castellano, en la memoria de la tesis se enumera cada cita con un subíndice, el cual se corresponderá, en el apéndice al final del documento, con la cita traducida al idioma original alemán. Sólo se traducirán en dicho apéndice las citas en sangría pero no las insertas entrecuilladas en el texto, debido, primero, a la dificultad de introducirlas dentro de él con un subíndice, y segundo, porque se trata de citas, en la mayoría de los casos, que tienen sentido dentro del párrafo correspondiente pero no fuera de él. Se ha elegido este modo de exposición y no en notas a pie de página, por ejemplo, para no descompensar en exceso la redacción final de la memoria de tesis.

Las fuentes secundarias no se citan literalmente, aunque sí se usan para avalar nuestras tesis o confrontar los puntos de vista de diferentes intérpretes. De cualquier modo, en

nota a pie de página se indican las páginas de la obra utilizada como fuente. Se ha optado por citar el traductor de toda la bibliografía principal y secundaria utilizada, así como de cualquier obra que expresamente se cite en la memoria de la tesis. En estas últimas siempre figura, aparte de la fecha de la edición original, el año de la primera edición en castellano. De la bibliografía principal y secundaria no utilizada, al tratarse de obras realmente no manejadas, no se cita el traductor en el cuerpo de la bibliografía general de cada uno de los autores.

Nunca en la elaboración de la memoria de la tesis se ha pretendido hacer un ensayo sobre el problema en cuestión, ya que esa tarea nos ha parecido quizá más apropiada para futuras investigaciones. Más bien nos hemos propuesto mostrar, mediante el análisis de las obras de los autores originales y la búsqueda en bibliografía secundaria de interpretaciones que lo corroboren o no, los puntos de fricción, en Habermas y Horkheimer, referidos a la función rectora en el conocimiento del interés emancipatorio. Por lo tanto, no se sostiene ninguna afirmación, en la totalidad de la memoria, que no esté bien acreditada ya sea por fuentes bibliográficas primarias o secundarias.

En el apartado de resultados y conclusiones finales se ha pretendido, apoyándonos en nuestra memoria de investigación, responder de manera original y argumentativa con tesis afirmativas a los objetivos que desde el inicio motivaron nuestra investigación. No afirmamos, en este capítulo tampoco, tesis alguna no convenientemente avalada por referencias bibliográficas, aunque sí sopesamos las aportaciones de los distintos autores y hasta dónde llegan en sus planteamientos.

En nuestra investigación se ha comparado al primer Habermas, es decir, el correspondiente al periodo de la lucha contra el cientificismo entre los años 1961 y 1968, con el Horkheimer de la primera época de la teoría crítica entre los años 1931 y 1942, y con el Horkheimer de la segunda época, el que va desde el 1942 a 1950. Se ha preferido la primera época del pensamiento de Habermas porque es el momento en el que discute con la primera generación de Escuela de Frankfurt en sus mismos términos. Si toda la Escuela de Frankfurt comienza con una concepción de la razón contextual e interesada, es prioritario cuestionarse si la razón está constituida esencial y originariamente por el interés de dominio o si más bien, por el contrario, hay en ella vigentes diversos intereses y, en consecuencia, cuál de ellos debería ser principio rector del conocimiento. Esta es la tarea que Habermas acomete en la primera época de su pensamiento, demostrar que la reducción de la razón al interés de dominio es epocal e histórica, no esencial y originaria, por lo que existen otros intereses vigentes y efectivos en las diferentes ciencias. Pretende aquí una crítica interna a la primera generación de frankfurtianos, más que, como en épocas posteriores de su pensamiento, y desde el paradigma ajeno a Horkheimer de la teoría de la comunicación, interesarse por los fundamentos normativos de la crítica, desplazando, de este modo, el ejercerla en los “campos de batalla”¹ donde se la demanda.

En cuanto a la elección de las fuentes secundarias, se ha procurado que apunten en todas las direcciones posibles del problema. Tiene bastante peso en nuestra tesis Dubiel que, como el mismo reconoce, aunque no tiene una teoría crítica alternativa², desde una óptica más habermasiana, centra sus objeciones a la primera generación de la Escuela en sus inconsistencias normativas para ejercer la crítica, y en que el contexto social actual de la democracia liberal no es el capitalismo totalitario de la primera generación de la

¹ Cfr. Kant, I. (1781): *Crítica de la razón pura*, Ed. Alfaguara, 1994, Madrid. (Traducido por Pedro Ribas).

Consultar pp. 19, el *Prólogo a la segunda edición*.

² Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 35, consultar el epígrafe 2.2.1. *Die nachbürgerliche Kultur*.

Escuela de Frankfurt. También, en el polo opuesto, resaltamos a P. Moritz como un intérprete más en la línea de Horkheimer. Para éste, lo realmente importante no es la consistencia normativa de la crítica, sino que, como en la *Dialéctica de la Ilustración*, el pensamiento se haga cargo de la forma más íntegra posible de las contradicciones de nuestra época. En sus propias palabras, la científicización de la crítica significa, en la manos de Habermas, entender de forma conciliadora el conflicto entre la teoría y la realidad. Sin embargo, a juicio de P. Moritz, la teoría crítica de la sociedad necesita, sin abandonar nunca el conflicto entre ellos, de ambos elementos, el cual siempre debe ser resuelto en la praxis³.

³ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp.197-198, consultar el epígrafe II.3 *Funktion der Habermassechen Kritik am Mimesis-Begriff für die methodischen Konstruktion einer Theorie der Gesellschaft*.

OBJETIVOS

Por objetivos entendemos las preguntas, en las cuales, a lo largo de la presente investigación, se pretende, si no responder taxativamente, sí al menos profundizar mediante el esclarecimiento de sus supuestos o de sus implicaciones últimas. En los apartados, dentro de cada bloque, subyacen las siguientes cuestiones básicas:

a.-Esclarecer la naturaleza de la conexión entre razón e interés de dominio desde la primera época del pensamiento de Horkheimer, el periodo que va desde 1931 a 1942, hasta el momento de la elaboración de las obras *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración*. También se pretende demostrar que, en Horkheimer, la praxis comunicativa es consecuencia lógica necesaria de la conexión esencial y originaria entre razón y tendencia al dominio.

b.-Explorar, en la obra de Habermas *Conocimiento e Interés*, la existencia de distintos intereses cognoscitivos, todos ellos imprescindibles para la reproducción y supervivencia de la especie, y que dan lugar a distintos campos de conocimiento.

c.-Demostrar las coincidencias en cuanto a los intereses del conocimiento, tanto en el técnico como en el práctico, entre Habermas y Horkheimer. Para los dos, ambos intereses son condiciones de la sociedad humana, mientras sea necesario liberarse de la necesidad natural y, en el plano del orden social, de la represión en la conciencia del individuo.

d.-Confrontar las diferencias, respecto a la posibilidad de una comunicación libre de dominio, entre la conexión necesaria e indisoluble en Horkheimer entre industrialismo moderno y la decadencia del individuo autónomo, y la normatividad de raíz lingüística inherente a la praxis comunicativa en Habermas.

e.- Demostrar, en Horkheimer, que la autorreflexión crítica de la racionalidad instrumental es imprescindible para establecer una comunicación intersubjetiva libre de violencia, pero que aquella, dentro de sus obras principales, tiene siempre en su culminación un carácter fragmentario.

f.-Demostrar, en Habermas, que el interés emancipatorio, como orientación básica de las ciencias crítico reflexivas, es posible si suponemos la voluntad de emancipación como un acto interno de la razón, cuyas raíces últimas, en el marco de la filosofía de la conciencia de Fichte, se encuentran en la autoposición del yo.

g.-Por último, investigar, en el contexto de las obras *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y *Conocimiento e Interés* de Habermas, si la ecuación entre razón y dominio pertenece a la esencia de la razón, y, por ello, su misma autorreflexión crítica sería autocontradictoria, o si, por el contrario, en la postura defendida por Habermas, siendo una situación histórica o epocal, son posibles sus fundamentos normativos.

Objetivos

**RESUMEN PARA BASE DE DATOS DE TESIS
DOCTORALES *TESEO*.**

RESUMEN PARA LA BASE DE DATOS DE TESIS DOCTORALES *TESEO*.

1.- INTRODUCCIÓN.

El hecho problemático con el que comenzamos es que, nunca como ahora, con tan poderosos medios de autoafirmación, la historia es tan capaz de ser hecha por el ser humano, y, a la vez, por el contrario, la historia, mediante la aplicación de dichas fuerzas a fines racionalmente propuestos, se sigue sustrayendo al dominio racional. La misma apreciación tiene Horkheimer cuando se interroga por qué el género humano, en lugar de progresar a una nueva humanidad, regresa a un estado de barbarie. En la actualidad, aunque el aumento de la productividad económica ha disuelto los antagonismos sociales, el aparato técnico anula por completo al individuo. De este modo, el individuo desaparece, dúctil e impotente, frente al sistema que lo provee de bienes. Bajo la óptica de Horkheimer, la pregunta realmente importante no es por la esencia humana genérica, sino que sus reflexiones están guiadas por el sufrimiento palpablemente experimentado. Se cuestionaba, por ejemplo, por qué existe la situación determinada históricamente bajo cuya presión debo sostener y conducir mi vida, por qué el capitalismo organizado se presenta como el único modo de vida estable y racional.

Ante esta situación, nuestra tesis se sitúa en el plano general de la Escuela de Frankfurt, lo que significa tres cosas fundamentales. Primero, que la emancipación del individuo es inseparable de la configuración racional y consciente del todo social, por lo que quedaría al margen de nuestras premisas, en un plano estrictamente privado e individual, toda concepción estética de la existencia. Segundo, el progreso social es inseparable de la racionalidad, por lo que nos distinguimos de todas aquellas concepciones que, para abrir espacio a la presencia del otro, ponen la pauta de la política en la negación de la misma razón. Tercero, más que suponer un Señor de la Historia que reconduzca todos nuestros desaguados, preferimos una cura de humildad para nuestros proyectos de sentido. Serán todos ellos menos mortíferos, por lo que por simple economía en los problemas nos ahorraríamos el supuesto del Señor de la Historia, si asumimos nuestro abandono y finitud en la inmensidad del cosmos.

2.- DESARROLLO TEÓRICO.

En cuanto a la pregunta de por qué el aumento de nuestras fuerzas productivas, lejos de promover el bien común y de someterse a una dirección racional y democrática por parte de la ciudadanía, al contrario, tienden a anular por completo al individuo y a presentar determinadas situaciones históricas como las únicas posibles, la gran diferencia, entre las respuestas de Habermas y Horkheimer, reside en el carácter irreversible o no de dicho proceso. Para Horkheimer, desde el supuesto de la unidad esencial y originaria entre razón y tendencia al dominio, la razón, sólo de una manera muy fragmentaria y limitada, puede tomar conciencia de su propia naturaleza. Siendo así, la superación crítica del orden existente carece de categorías normativas desde las que practicarla, y, en consecuencia, todo el proceso social está condenado a permanecer sin una visión, lúcida y racional, respecto de los fines que lo orientan. Para Horkheimer, la praxis comunicativa entera, dentro del capitalismo de masas, es consecuencia lógica necesaria de la razón instrumental. En ésta, imperante en el sistema productivo en su totalidad, se admiten criterios racionales sólo en cuanto a los medios para aumentar la eficacia y la productividad, pero no, sin embargo, en lo que toca a los fines.

Habermas reconoce la misma irracionalidad y ceguera en los procesos sociales, aunque, diferenciándose de la primera generación de la EF, no comparte el carácter irreversible de dicho proceso social. La clave está, desde su punto de vista, en que la unidad entre razón y dominio no es esencial ni originaria. En efecto, hay categorías normativas que, con un fundamento distinto al puro interés técnico instrumental por el dominio de la naturaleza, hacen posible un punto de vista crítico sobre el todo social. En efecto, en la

razón no rige un solo interés, a saber, el técnico instrumental, sino que aquella, movilizada por otros intereses, da lugar a otros campos de conocimiento distintos de la ciencia natural. En el interés práctico, que está testado por las ciencias hermenéuticas, se pretende que el medio lingüístico de cauce a lo que, en la conciencia individual, es reprimido y condenado al silencio. Se tiende a flexibilizar, tanto como sea posible, las categorías lingüísticas para que no se vuelvan, respecto a los individuos que las utilizan, rígidas. Para Habermas no se puede negar la existencia de dicho interés en la razón, porque hay un campo de saber, las ciencias hermenéuticas, a las que, con una metodología distinta a la ciencia natural, nadie les puede negar que también sean conocimiento científico. Y, por último, el interés emancipatorio, avalado por el psicoanálisis como ciencia crítico reflexiva, prueba que el ser humano no encaja perfectamente en el orden existente, sino que, movilizado por la experiencia del sufrimiento y el interés por su propia curación, puede trascender críticamente, respecto al nivel de desarrollo alcanzado en las fuerzas productivas, la represión excedente ejercida sobre el individuo.

3.- CONCLUSIONES.

En conclusión, más que asegurar la validez normativa de la crítica, la cual termina por disimular los antagonismos sociales, creemos como prioritario, en el ejercicio de ésta, realzar en toda su crudeza las contradicciones de nuestra época. Si esto incluye la crítica de la misma razón en su totalidad, sin que quede, por este motivo, espacio desde el que ejercerla, quedando el mismo discurso crítico de la razón afectado por la praxis de una crítica tan radical, no por ello nos precipitamos al nihilismo. La ausencia de una norma, o de un canon crítico, por ejemplo, en el caso de Habermas, la comunicación lograda, no desarma definitivamente a la razón, sino que, en el camino de categorías meramente aludidas, como pudieran ser la “resurrección de la naturaleza” o cualquier otra aspiración de la razón objetiva, queda en un equilibrio inestable. En efecto, en cuanto que la crítica misma afecta a las categorías desde las que se ejerce la crítica, éstas, al ser permanentemente desplazadas, dejan ver la constante insuficiencia de la tarea de la razón crítica. Es cierto que esta situación deja a la razón en constante y perpetuo movimiento, pero es el precio a pagar por una época histórica en la que, como Horkheimer dice en la *Dialéctica de la Ilustración*, se rechaza la veneración a todo aquello que no puede ser probado, así como también todo lo que se rechaza sin pruebas. La razón crítica es un principio destructor contra todo juicio de valor que sea aceptado socialmente. A todo juicio de valor se le puede oponer otro, con lo cual, transmutándose los valores, se recupera el valor de las cosas prohibidas. Tras la senda del ello, difícilmente se puede hablar ya sea de voluntad de emancipación, o de superación de la razón, sino de un rosario de desplazamientos de una vida psíquica normal, sin que entre ellos, conforme a un criterio valorativo como norma, se pueda establecer una evolución progresiva.

4.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL CONSULTADA.

4.1.- M. HORKHEIMER.

-Horkheimer, M. (1932/1941): *Teoría Crítica*, Ed. Amorrortu, 1998, Argentina. (Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luís).

-Horkheimer, M. (1940/1971): *Teoría crítica*, Ed. Seix Barral, 1973, Barcelona. (Traducción de Juan J. del Solar B.)

-Horkheimer M. (1947): *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, 2009, Madrid. (Traducción de Juan José Sánchez).

-Horkheimer M. (1967): *Crítica de la Razón Instrumental*, Ed. Trotta, 2002, Madrid. (Traducción de Juan José Sánchez).

4.2.- J. HABERMAS.

- Habermas, J. (1963): *Teoría y Praxis*, Ed. Tecnos, 2002, Madrid. (Hay una edición ampliada de 1971. (Traducido por Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí).
- Habermas, J. (1968): *Ciencia y Técnica como Ideología*, Ed. Tecnos, 2007, Madrid. (Traducido por Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido)
- Habermas, J. (1968): *Conocimiento e Interés*, Ed. Taurus, 1982, Madrid. (Traducido por José Vidal Beneyto)

INTRODUCCIÓN.

Desde el punto de vista de Gabás⁴, la meta global de toda la teoría crítica no es meramente una descripción de la realidad, sino una configuración racional de todo el proceso social. Esta intencionalidad de la filosofía la heredaron los frankfurtianos de los marxistas de los años 20 G. Lukács -*Historia y Conciencia de clase*- y K. Korsch -*Marxismo y Filosofía*-. Frente al marxismo ortodoxo soviético, en el que se presuponía como modelo de saber a las ciencias naturales y se concebía el conocimiento como mera copia de la realidad, ambos pensadores intentaron rescatar el auténtico marxismo, recurriendo a sus raíces hegelianas y dialécticas, en las que, la concepción global de la realidad, estaba presidida por el permanente conflicto. El ideal de una sociedad racional no se cumplirá por lo que dicte una supuesta ciencia de las leyes necesarias de la historia, sino como fruto de una decisión deliberada de un conjunto de individuos. Fue Hegel, en la interpretación de Habermas⁵, el que entendió que la humanidad es sujeto de la historia porque se produce a sí misma. Por ello, aunque nos la encontremos como algo exterior y extraño a nosotros, es decir, como desfiguración de la verdadera humanidad, podemos tomar conciencia y reapropiamos de lo que previamente nos hemos enajenado. Igual que en Hegel, para Marx, el sentido de la historia se puede conocer en tanto que los hombres se disponen a llevarlo a la práctica, es decir, no como algo predado, sino en tanto que los hombres hacen su historia con voluntad y conciencia. Aunque la crítica filosófica nos permite tomar conciencia de las contradicciones en las que vivimos, es necesario, para que sea posible una praxis revolucionaria, la apropiación activa por parte de los sujetos de las posibilidades de nuestro modo de producción.

Sin embargo, para Habermas⁶ hay dos hechos históricos que obligan a replantear el proyecto marxista del cumplimiento del ideal de una sociedad racional. El primero es que el interés por la emancipación ya no se traduce en términos de superación de la miseria económica, sino que, de una forma indirecta, los individuos obedecen bajo la falsa conciencia de libertad. En segundo lugar, el proletariado como sujeto portador de la revolución se ha disuelto. Aunque la masa de la población sigue siendo proletaria, ya que no tiene poder efectivo sobre los medios de producción, de hecho, el principio de la propiedad privada y los procesos de acumulación de capital siguen inmodificados, dicha privación sobre el poder de disposición de la riqueza no implica la privación de las compensaciones sociales. Al final, en una democracia de masas guiada por el Estado, resulta una sociedad que se siente cómoda en la alienación porque su espina, mediante una estimulación del sentimiento de bienestar, ha sido eliminada de la conciencia. Por lo tanto, sin conciencia de clase, las teorías revolucionarias ya no tienen destinatarios. En consecuencia, nunca como ahora, con tan poderosos medios de autoafirmación, la historia es tan capaz de ser hecha por el ser humano, y, a la vez, por el contrario, la historia, mediante la aplicación de dichas fuerzas a fines racionalmente propuestos, se sigue sustrayendo al dominio racional. La misma apreciación tiene Horkheimer⁷, cuando se interroga por qué el género humano, en lugar de progresar a una nueva humanidad, regresa a un estado de barbarie. En la actualidad, aunque el aumento de la productividad económica ha disuelto los antagonismos, el aparato técnico anula por completo al individuo. De este modo, el individuo desaparece, dúctil e impotente, frente al sistema que lo provee de bienes. La elevación de los niveles de vida, a costa del

⁴ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 20-28, consultar en el capítulo primero el epígrafe II *Intención fundamental*.

⁵ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 226-231, consultar en el capítulo 6 el epígrafe *La disolución positivista de la pretendida unidad de teoría y praxis*.

⁶ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 219-226, consultar en el capítulo 6 el epígrafe *La contraposición con el marxismo-formas típicas de reacción*.

⁷ Cfr. Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 51-57, consultar el *Prólogo [1944 y 1947]*.

dominio atroz sobre la naturaleza, hace de todo un bien consumible, incluido el espíritu. Si la sobreproducción, bajo el criterio de la eficiencia y la utilidad, promueve el bienestar común, disuelve los antagonismos y liquida a la metafísica, en realidad, al encubrir la injusticia y relegarla al olvido, se convierte ella en una nueva metafísica, y, en consecuencia, todo el progreso social y económico se transforma en regreso. Bajo la óptica de Horkheimer, como bien señala Habermas⁸, la pregunta realmente importante no era por la esencia humana genérica, sino que sus reflexiones estuvieron guiadas por el sufrimiento palpablemente experimentado. Se cuestionaba, por ejemplo, por qué existe la situación históricamente determinada bajo cuya presión debo sostener y conducir mi vida, por qué el capitalismo organizado se presenta como el único modo de vida estable y racional.

Ante este hecho, la primera Escuela de Frankfurt, que como explica Dubiel⁹, más que de un lugar, es una tradición investigadora que comienza en los años 30 con un grupo de científicos sociales alrededor de M. Horkheimer, pretende hacer un diagnóstico teórico de su tiempo histórico. Sin su trasfondo histórico, no se puede entender la teoría crítica, hasta el punto que la hace modificarse, desde el proyecto inicial de un diagnóstico histórico social con intención emancipatoria, hasta una filosofía negativa, tal y como en 1947 apareció en la *Dialéctica de la Ilustración*. Aquí, es objeto de crítica la evolución, en su enfrentamiento con la naturaleza, de la razón occidental. Todos los otros fenómenos de dominación política, castración de la individualidad, las formas culturales de la cultura de masas y la propaganda, son fenómenos acompañantes de este tipo de racionalidad tomada como regla. De este modo, en su última época, la teoría crítica, dando al traste con la intención emancipatoria y revolucionaria de la primera época, sólo muestra, mediante una filosofía de la historia pesimista, la catástrofe como resultado final de Occidente.

A juicio de Dubiel, a su vuelta del exilio, interpretaron la cultura de masas del capitalismo tardío exclusivamente desde su experiencia histórica del fascismo. Toda la teoría crítica es un intento de explicación histórico social del tránsito de la sociedad burguesa liberal al capitalismo tardío. Las características del liberalismo han sido anuladas una a una en el dominio del nacionalsocialismo: separación de poderes, igualdad ante la ley, el valor del individuo, la autonomía del arte. Los frankfurtianos, ante la estabilización de una organización totalitaria de la sociedad, concentraron todas sus energías intelectuales en explicar por qué este resultado histórico. Para Dubiel, sin embargo, la experiencia histórica del fascismo fue tan honda que en la república alemana no fueron capaces de ver la nueva oportunidad histórica que, después de la Segunda Guerra Mundial, por propio derecho, se brindaba a Europa, opción que sí tantearon representantes, como Habermas, de la segunda generación de la escuela. Para Dubiel, los autores de la teoría crítica nunca se integraron en la sociedad, más bien no dejarse subsumir por ella constituye el a priori de su teoría. En definitiva, la teoría crítica no es de ningún lugar, ni siquiera de Frankfurt.

Por otro lado, desde el punto de vista de Moritz¹⁰, el pensamiento de Horkheimer siempre supuso una protesta contra el sordo conformismo ante el mero ser. Desde la unidad inicial de razón crítica y praxis social revolucionaria al desfundamiento de la razón, tanto en lo social como en la crítica misma, la pretensión de la ciencia social crítica siempre fue la fundamentación teórica de nuevas posibilidades sociales. Su hacer

⁸ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 219-226, consultar en el capítulo 6 el epígrafe *La contraposición con el marxismo-formas típicas de reacción*.

⁹ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 11-17, consultar el apartado 1 *Statt einer Einleitung: Wo ist die Frankfurter Schule?*

¹⁰ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 9-15, consultar el *Prolog*.

filosófico, puesto que su problema básico se centraba en abolir el sufrimiento concreto de los hombres, quiso ir más allá del puro ejercicio académico de la filosofía. En opinión de Habermas, en su recepción de la *Dialéctica de la Ilustración*, la teoría crítica abandona la cientificidad social quedando, más bien, en el plano de una filosofía de la historia negativa y determinista. Sin embargo, Moritz objeta que para Habermas cientificidad significa exposición de los propios fundamentos normativos de la teoría. Se ahonda sobre todo en los problemas legitimatorios de la teoría, y, por ello, la idea de la reconciliación, que, en la perspectiva de Horkheimer y Adorno, queda siempre como algo posible pero nunca realizada, ahora, en el nuevo paradigma de la comunicación, se da por presupuesta en la misma esencia del lenguaje. Las pretensiones de validez del lenguaje comunicativo cotidiano ponen los fundamentos normativos de la crítica. El sentido de la comunicación lograda reside en su orientación al entendimiento, con lo que podemos oponer la situación ideal de diálogo, en el que tal sentido se cumple, frente a la comunicación fáctica. Pero, a juicio de Moritz, no está claro como una situación ideal de diálogo, apenas ejecutada en las relaciones sociales, puede servir de fundamento de una teoría social crítica. La pregunta que atraviesa todos los trabajos de Horkheimer, y que siempre mantiene viva, es por qué la sociedad no se orienta hacia cómo la sociedad, según el desarrollo de la producción material y los ideales vigentes, debería ser. En cambio, las teorías tendentes al consenso aplanan los antagonismos y nos ciegan a las disonancias y las rupturas sociales. Nos sitúan en un plano reconciliado puramente idealista y nos alejan de los conflictos de la praxis social, por eso es una teoría puramente afirmativa. La teoría crítica, para Moritz, es ciencia fundada filosóficamente. La fuerza de esta idea no la perciben Habermas y sus seguidores, que la consideran un mero relajamiento de la cientificidad de la crítica social. Horkheimer siempre pretendió elevar su tiempo histórico al concepto, manteniendo una clara conciencia de las dificultades de su superación, pero sin caer en la desesperación. La teoría crítica está convencida de que lo que es no debe ser, y que nada impide al ser humano configurar sus relaciones sociales de forma verdadera y racional.

En el mismo contexto histórico de estabilización del capitalismo tardío, vincula Rorty, de forma completamente distinta, la filosofía y las prácticas sociales. Su punto de vista lo denomina McCarthy¹¹ conductismo epistemológico, ya que Rorty¹² justifica nociones como verdad, objetividad o razón mediante prácticas sociales concretas, sin recurrir a un discurso de justificación que sea algo más que tales prácticas. De este modo, niega las prácticas de justificación trascendentes a favor de las nociones del sentido común inmanentes a nuestra cultura. Elimina, más allá de nuestra propia comunidad de vida, cualquier trascendentalismo en la justificación de la verdad o razón. El uso de la razón trascendental o filosófico nos llevaría, a su juicio, a la ilusión de pretender justificar cualquier creencia como en sí misma racional, verdadera y objetiva. Para Rorty, no existen tales nociones transculturales de validez, sino que siempre son confundidas con las prácticas dominantes y etnocéntricas de nuestra propia cultura. Por ello, el etnocentrismo de Rorty, más que pretender una validez universal, quiere ser consciente de sus propias limitaciones y particularidades. Desde su punto de vista, algo tiene validez porque previamente estamos de acuerdo y no al revés, que estemos de acuerdo porque previamente le concedemos validez. De este modo, el consenso resulta de acercarse a sus ideas desde el principio como participantes, es decir, de que

¹¹ Cfr. McCarthy, T., *Ideales e Ilusiones*, pp. 19-51, consultar el apartado I.1. *Filosofía y práctica social: el "nuevo pragmatismo" de Richard Rorty*.

¹² Rorty, R. (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, 1983, Madrid. (Traducido por J. Fernández Zulaica)

reconozcamos en ellas formas reconocibles de justificación racional con las que estamos de algún modo familiarizados.

Bajo estos supuestos, la opción de Rorty es separar la filosofía, dejándola en la esfera de la edificación privada, de la esfera pública, la cual progresa mediante la ingeniería social. La clave está en que la filosofía, cuando aclara lo que sea la razón o la justicia, no contribuye al bien común. Rorty prohíbe proyectar la estética de lo sublime sobre la realidad social. Las cuestiones de importancia última, lo mismo que la religión en tiempos de la constitución del estado, debe dejarse para la perfección individual. Sí se puede admitir, desde el punto de vista de Rorty, un tipo de discurso esclarecedor sobre las creencias compartidas por una comunidad política, sobre las ideas o principios básicos sobre la verdad o la justicia, pero desconectándolos del problema de la justificación última. La crítica filosófica, total y radical, a la noción de razón o verdad de una comunidad histórica se relega al ámbito de lo privado. La esfera de la política es el campo de los reformadores sociales, que permanecen bajo las convicciones establecidas de las ricas democracias del atlántico norte a las que pertenecen, sin que indaguen en la filosofía, como fuente de inspiración, para practicar una crítica de la cultura y las instituciones. Rorty prohíbe discursos racionales que traspasen el consenso dominante, ni que pongan en cuestión las estructuras básicas de la sociedad. Para Rorty, observa McCarthy, es imposible formular la pregunta ¿es nuestra sociedad inmoral? porque implica algo que nosotros no hacemos, y, por este motivo, si queda fuera de nuestra comunidad entonces no forma parte de las condiciones reales de nuestra vida.

En conclusión, el pensamiento teórico crítico es despolitizado y la política es desligada de la teoría crítica. Toda la ciencia crítica es estetizada y privatizada, pero sin ninguna implicación política. Prohibido el punto de vista teórico crítico de la sociedad, es imposible el pensamiento de que las estructuras de la sociedad sean intrínsecamente injustas. Por lo tanto, no hay espacio para relatos teóricos que pretendan un cambio sociocultural encaminado hacia una reestructuración radical de las instituciones sociales.

Para Rorty¹³, el único campo de aplicación posible de la ciencia crítica es la autocreación individual de sí, aunque su lenguaje es privado y, en conflicto, con el esfuerzo con hacer más justa la sociedad. En efecto, la autonomía individual es incompatible con el progreso social público y argumentable, ya que la imaginación poética está en oposición a la conciencia moral común. McCarthy objeta que si se parte de la base de la diversidad radical de los fines privados, no se ve cómo, desde el carácter radicalmente poético de la vida individual, con su infinita diversidad de fines, se puede promover un acuerdo respecto a los fines comunes, como la igualación de las oportunidades y la disminución de la crueldad. La respuesta de Rorty sería que si cuidamos de la libertad, la razón y la verdad cuidarán de sí mismas, es decir, que la razón no produce consenso por sí misma, si no hay un solapamiento de facto en cuanto a los fines últimos individuales. La justicia es un simple producto del modelo social en el que todos podamos conseguir lo que individualmente deseamos. Como el modelo de sociedad ideal liberal, sobre la base de la autocreación poética de sí, es imposible, el intelectual ironista deberá distinguir siempre entre la esfera individual de los fines privados y la esfera pública de la vida común. La autocreación poética del individuo ha de ser algo privado y alejado de las categorías con las que edificamos nuestra vida común y pública. Es una autolimitación que se deben imponer los mismos intelectuales ironistas, ya que las ideas y las instituciones están ya suficientemente bien establecidas, lo que deja fuera de lugar la crítica de las prácticas culturales básicas. Para Rorty, no hay nada que esté básicamente mal en las estructuras de la sociedad actual, por lo que

¹³ Rorty. R. (1989): *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Ed. Paidós, 1991, Barcelona. (Traducido por Alfredo Eduardo Sinnot)

los intelectuales, mientras que busquen su propia perfección privada, y para preservar a la esfera pública liberal de la crítica radical, se deben mantener alejados de las cuestiones políticas y sociales.

En Foucault, la relación entre filosofía y política sigue otra senda distinta a la abierta por la Escuela de Frankfurt y por Rorty. Se podría decir, según la interpretación de McCarthy¹⁴, que su planteamiento asume de la tradición crítica frankfurtiana la primacía de lo práctico sobre lo teórico. Si el conocimiento es un producto social, entonces hay presupuestos valorativos y normativos en cualquier teorización, que la convierten ya, desde el principio, en algo situado en las circunstancias presentes, y en la que se exige un compromiso práctico e interesado de los sujetos para la proyección del futuro. También ambos son muy críticos con el modelo de razón instrumental en la sociedad capitalista, que pretende, antes que nada, el dominio sobre el mundo físico y el social. En cuanto a las diferencias con la Escuela de Frankfurt, son éstas las que más le aproximan a Rorty. En efecto, en Foucault, el carácter ubicado de la razón es incompatible con la pretensión de verdad de afirmaciones que trasciendan el contexto, mientras que los frankfurtianos construyen teorías sociales globales. Por otro lado, si para Foucault es imposible sustraerse a las relaciones de poder constitutivas de la vida social, lo que desliga a la crítica genealógica de valores como la razón, la libertad o la verdad, los frankfurtianos siempre sostuvieron que la crítica está al servicio de acuerdos sociales racionales y emancipadores.

En los años 70 desarrolló Foucault¹⁵, desde la relación entre saber y poder, una crítica radical a la razón y al sujeto. Las prácticas paradigmáticamente racionales no se pueden entender aisladas de las relaciones de poder asimétricas en cada contexto. Toda constelación de normas y procedimientos, que defina una práctica racional, se deriva siempre de un contexto sociohistórico. Y la genealogía investiga la producción de dichos regímenes de verdad, presentado las relaciones de poder como condición y a la vez como efecto de aquellos. Relaciones de poder en diversos contextos y regímenes de verdad se retroalimentan, son, entre sí, condición y a la vez efecto. La ontología de las prácticas sociales son relaciones asimétricas de poder que homogeneizan y reglamentan todo el cuerpo social. Para la genealogía, el sujeto no es el fundamento constituyente, sino lo constituido por los sistemas interconectados de discursos y prácticas sociales. Lo que en las tradiciones subjetivistas es el fundamento, en cuanto que dispone de sí y domina las fuerzas exteriores que ponen en peligro su autonomía, es, en realidad, el resultado contingente de procesos históricos. Para Foucault, el individuo es tanto un resultado del poder como el elemento por el que circulan y replican las prácticas sociales anónimas. El sujeto pasa a ser un efecto dentro de un marco histórico, de forma que, para comprenderlo, no hay que referirse al nivel de las intenciones conscientes. Lo realmente importante son los procesos que, mediante relaciones asimétricas de poder y fuerzas disciplinarias, constituyen o someten al sujeto.

A partir de los 80, Foucault¹⁶ reconoce como tarea del sujeto reflexivo la pregunta crítica sobre el análisis de nuestro presente histórico. El pensamiento crítico, tomando como objeto nuestras propias prácticas sociales, nos sitúa ante la misión de modelar nuestras vidas de forma libre y responsable. El propósito de su crítica no es reforzar

¹⁴ Cfr. McCarthy T., *Ideales e Ilusiones*, pp. 51-137, consultar el apartado I.2. *La crítica de la razón impura: Foucault y la Escuela de Frankfurt*.

¹⁵ Foucault, M. (1972): *Un diálogo sobre el poder*, Ed. Alianza, 1984, Madrid. (Traducido por Miguel Morey).

----- (1975): *Vigilar y Castigar*, Ed. Siglo XXI, 1984, México. (Traducido por Aurelio Garzón del Camino)

¹⁶ Foucault, M. (1983): *Saber y verdad*, Ed. de la Piqueta, 1985, Madrid. Consultar el artículo, pp. 197-209, *¿Qué es Ilustración?* (Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría).

----- (1984): *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*, Ed. Siglo XXI, 2005, México. (Traducido por Tomás Segovia)

dichas prácticas, sino que, inspirada por el interés por la posible transgresión de supuestas fuerzas universales y necesarias, indaga sus límites para mostrar que, para nuestra constitución como sujetos autónomos, no son indispensables. Así, en la última fase de su pensamiento, cada vez más realza al individuo, la autoformación y el cuidado de uno mismo. Desde una concepción estética de la existencia, se ocupa no de los modos de normalizar la subjetividad, sino de cómo el sujeto, en relación consigo mismo, logra constituirse en sujeto moral. Por lo tanto, lo importante es el proceso formativo orientado hacia un modo de existencia deseado. El sujeto no es mero efecto del poder, sino que puede distanciarse de los sistemas prácticos, modificarlos, y autocrearse dentro del espacio que le dejan para ello. La tarea del hombre moderno, la misión de la autonomía para cada uno, es la de inventarse o producirse a sí mismo. Por lo tanto, el objetivo de Foucault es hacer una obra de arte de la vida de cada uno, con independencia de las estructuras económicas o de la praxis política. Para él, no existe una relación analítica o necesaria entre ambas cosas, sino que entiende que podemos, sin cambiar la sociedad como un todo, reconfigurar nuestras vidas individuales.

En Foucault, las consecuencias políticas de la autoproducción del individuo las explora McCarthy remitiéndose a W. Connolly¹⁷. Él intenta compatibilizar la teoría crítica del consenso con la ética del individuo, orientada hacia una vida bella, propuesta por Foucault. Para ello, es necesario incorporar elementos deconstructivos en las instituciones democráticas, ya que éstas tienden a suprimir las disonancias y la ambigüedad. El antídoto, contra esta homogeneización, es admitir una disonancia necesaria dentro de la ontología de la armonía. Para ponerle freno, hay que reconocer siempre aquel otro excluido que no se ajusta. Frente a las formas inclusivas de identidad, hay que admitir cada vez más espacio para la alteridad. Las instituciones democráticas deben expresar las tensiones entre sujeto y la sociedad, ofrecer la posibilidad de perturbar lo establecido y alentar la diferencia, es decir, deben dejar espacio para políticas que den expresión efectiva a la ambigüedad. Esto es posible cuando los límites de nuestra vida social común no requieren para su mantenimiento del control social.

La democracia, como espacio político lo suficientemente ambiguo, tendrá futuro si se replantean los fines del sistema de productividad. Si no se hace, la ambigüedad no podrá ser reconocida y expresada en el sistema político. De este modo, el orden político será sólo la infraestructura social del consumo, donde se confunden lujos y privilegios con necesidades. Connolly, aunque es consciente de que para cambiar dicha estructura se requiere antes modificar todas las cosas con las que está interconectada, y que, por otra parte, no nos ofrece un programa detallado para hacerlo, insiste en que merece la pena perseguir como fin un espacio político democrático que admita la ambigüedad. Connolly no se identifica sin más con el ideal habermasiano de una colectividad que asuma de forma consensual las normas y fines, ya que bajo el consenso hay una tendencia normalizadora que encubre disciplina y control. Más bien, propone el ideal de una colectividad dispuesta a cuestionarse sobre qué normas nos parecen extrañas y las excluimos, sobre los límites de nuestra capacidad para asimilar al otro y si en nuestro orden hay suficiente holgura para hacerlo. Pero dicha colectividad, no se resuelve en el plano teórico, requiere una política democrática que real y efectivamente explore sus límites.

Derrida¹⁸, en la exégesis de McCarthy¹⁹, nunca admitió que el deconstruccionismo sea lo opuesto a la práctica política, sino que, al contrario, lejos de ser neutral,

¹⁷ Connolly, W. *Politics and Ambiguity*, Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

¹⁸ Derrida, J. (1968): *Los márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, 1993, Madrid. Consultar, pp. 145-174, el artículo *Los fines del hombre*. (Traducido por Carmen González Marín).

----- (1972): *Posiciones*, Ed. Pretextos, 1977, Valencia. (Traducido por M. Arranz)

interviene en ella. Deconstrucción significa descentrar al sujeto frente al lenguaje, ya que, si el significado se debe a relaciones diferenciales en gran medida inconscientes, el sujeto no es completamente dueño de lo que dice. El proceso de significación forma parte de un juego de diferencias, en el que ningún elemento puede significar sin referir a otros elementos. Debido a las trazas que en un signo deja su relación diferencial con los demás, no podemos alcanzar la univocidad absoluta. Los significados que manejamos siempre se escapan a cualquier aprehensión unitaria, e involucran de forma inevitable una diseminación de sentido. Su objetivo es ejercer una resistencia a la conceptualización dominante, más que romper con ella, mediante la interrogación constante sobre el significado, origen y límites de nuestros conceptos fundamentales. No se opone al principio de razón de la Ilustración, sino a la negativa a cuestionarse y a ahondar en sus fundamentos. El deconstruccionismo siempre pretende sacar a la luz las incoherencias sistemáticas que implica marginar lo que no se ajusta a nuestros cánones de inteligibilidad. Desvelando el juego de la diferencia, es decir, la pluralidad de condiciones contingentes en las que se apoya la razón, nos quiere hacer salir del sueño de la aprehensión definitiva de los significados y las verdades básicas. No es posible la pretensión de dominio teórico de la razón pura, porque sus categorías básicas caen bajo el juego de la diferencia de opuestos y relaciones.

La duda es cómo la deconstrucción de conceptos puede funcionar como una forma de intervención política. Es tarea y responsabilidad del sujeto, cuando nos situamos en el otro extremo de la diferencia, asumir la situación de riesgo o de salto al vacío. Si permanecemos bajo los mismos términos, es decir, siempre bajo las verdades básicas del logocentrismo occidental, somos efectos calculables, sin transitar nunca por el camino de lo indecible. Lo que mueve el juego de la diferencia, es decir, la práctica deconstructiva, es la llamada del otro reprimido, que se opone a las prácticas de exclusión y dominación. La deconstrucción pretende subvertir las presunciones dadas del logocentrismo, dando cauce a la inquietud política y al desorden. Derrida, según interpretación de McCarthy, entiende que la práctica deconstructiva no niega un consenso mínimo o unas normas de inteligibilidad mínima, sino que afirma que la estabilidad de todo lo construido es aparente, que todo lo construible forma parte de un contexto que se puede llevar al juego de oposiciones y diferencias. Por lo tanto, cualquier presupuesto pragmático del lenguaje, y esto va en la dirección de Habermas, puede ser deconstruido, desestabilizado, recontextualizado.

Como bien señala McCarthy, el deconstruccionismo nos recuerda la infundamentabilidad de nuestros esquemas básicos, aunque, sin inevitablemente traicionar su mismo proyecto intelectual, no puede aportar nada en la tarea constructiva. Por eso, la dificultad de Derrida nace de que, si quiere aportar de alguna manera un proyecto político, o bien la aplicación de su mismo proyecto intelectual le deja sin terminología básica con la que expresarlo, o bien tiene que distanciarse respecto de su estilo de pensar. Derrida, la mayor parte de las veces, se queda en un plano escéptico en cuestiones éticas y políticas, e incluso subvierte, pero sin apuntar remedios. La clave está en que si la razón moderna es sólo técnica de dominación al servicio del orden establecido, entonces siempre será preferible la deconstrucción frente a las propuestas positivas. Para Derrida, toda investigación empírica esté impregnada de metafísica, vinculación de la cual procede la complicidad entre ciencia y dominio. De ahí, la necesidad de una deconstrucción general de la metafísica, y su pretensión de definir la esencia de lo político con anterioridad a la relación de estudios históricos.

¹⁹ Cfr. McCarthy, T., *Ideales e Ilusiones*, pp. 107-137, consultar el epígrafe I.4. *La política de lo inefable: el deconstruccionismo de Derrida*.

En otro de sus ensayos, Derrida²⁰, para pensar la esencia de lo político, se vuelve al pensamiento esencial de Heidegger, como si toda la investigación empírica estuviera atravesada por la metafísica de la presencia. Para Derrida, no hay política sin pensar la diferencia, ya que ésta nos encamina hacia la democracia venidera más allá de la pura democracia formal. La diferencia apunta a una práctica política que no puede ser entendida dentro de la conexión entre reciprocidad o socialidad originaria, a la que subyace una tendencia homogeneizadora, del logocentrismo occidental. La política de la amistad quiere abrir un espacio para lo otro excluido de los sistemas totalizadores. La pregunta es si este nuevo orden de cosas no es sino un salto al vacío. No sabemos lo que hay detrás de la política de la amistad, si se trata de una amistad mínima anterior a la amistad, o un ideal aún por especificar. Se parece, apunta McCarthy, a una amistad más allá de la medida del hombre que para nosotros es una alteridad infinita.

Desde el punto de vista de McCarthy²¹, el impulso de fondo de la teología política es la sospecha de que la crítica de la injusticia necesita de fundamentos normativos más sólidos que los de la teoría de la razón. Su punto de partida, como límite de la razón práctica, es la teología moral kantiana, aunque contextualizado, no en una moralidad individual, sino en una moralidad sociopolítica. Por eso, más que de teología moral, se habla de teología política.

Desde el enfoque de Helmut Peukert²², la revelación religiosa es siempre una promesa de Dios que anuncia un futuro, pero que exige una praxis presente. Así, la tarea de la teología política es transformar el mundo, lo cual dependerá del pensamiento crítico y práctico presente. La teología política, por otro lado, no es una religión civil domesticada, sino, por su identificación fundamental con los pobres y oprimidos, una teología de la emancipación. Por ello, será siempre subversiva, por exponer una esperanza a los desesperados. Por último, la práctica religiosa encaminada a aliviar la miseria debe dirigirse a las causas, por lo tanto, a las estructuras sociales, políticas y económicas. La influencia kantiana, en este planteamiento, reside en que la identificación con las víctimas tendría sentido, para no caer en la desesperación moral, si existiera un Dios justo que reconcilie virtud y felicidad, aunque Peukert lleva dicha influencia al terreno de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En efecto, la racionalidad comunicativa, si quiere dotar de sentido a la praxis moral, requiere un fondo de esperanza que sólo puede provenir de la fe religiosa, ya que, por mucho que proyectemos una sociedad emancipada hacia el futuro, las víctimas del pasado quedarían masacradas para siempre. Sin la fe religiosa, seguiría persistiendo la antinomia en la razón práctica comunicativa entre la pretensión de una comunidad ideal de comunicación universal e ilimitada y la exclusión de las víctimas del final feliz del progreso, para las que no habrá promesa de futuro mejor que las pueda redimir. Si las demandas de validez sobre los juicios no se cierran arbitrariamente, la comunidad de discurso debe ser entonces ilimitada, pero esta encuentra, como límite infranqueable, las víctimas pasadas del proceso de emancipación. Son ellas las que pagaron el precio de la felicidad actual, y ante las cuales no hay respuesta redentora en el presente. Es más, la conciencia feliz pasa por desprenderse de la memoria histórica de la pérdida irreparable de las víctimas. ¿Podríamos ser felices sabiendo que a aquellos a quienes debemos

²⁰ Derrida, J. (1994): *Políticas de la amistad*, Ed. Trotta, 1998, Madrid. (Traducido por Patricio Peñalver y Francisco Vidarte).

²¹ Cfr. McCarthy, T., *Ideales e Ilusiones*, pp. 213-229, consultar el epígrafe II.8 *Teoría crítica y teología política: los postulados de la razón comunicativa*.

También en Estrada, J.A., *Por una ética sin teología*, pp. 205-212, consultar el apartado 4.5. *Habermas, filósofo de la religión, y la teología*.

²² Peukert, H. (1976): *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Ed. Herder, 2000, Barcelona. (Traducido por Marciano Villanueva.)

nuestra entera felicidad están irremisiblemente perdidos? Por lo tanto, sin la fe racional en Dios y en la inmortalidad del alma, la praxis del ideal de una comunidad de comunicación ilimitada carece de sentido y conduciría a la desesperación. Sin embargo, se podría objetar a Peukert, que la desesperación como fondo de la comunidad ideal de comunicación no es argumento contra ella. Peukert podría responder, a juicio de McCarthy, que, en la misma razón práctica, los postulados de la moral no son exigencias del conocimiento, sino que, sólo desde un terreno moral puro, se podría postular una causa moral del mundo. Esta no es una prueba válida objetivamente, pero sí es un argumento subjetivo suficiente para seres morales. En ningún momento, como pretende la objeción anterior, se establece la realidad teórica objetiva de un orden moral del mundo, sino su realidad subjetivo práctica. La fe racional no demuestra proposiciones especulativas, sino sólo alude a una creencia o actitud subjetiva razonable sobre el establecimiento futuro de un orden mundial justo, ya que, de lo contrario, ante la imposibilidad de alcanzar por nuestro propio esfuerzo la unión de virtud y felicidad, nos precipitaríamos hacia la desesperación moral. Dicho orden, encuentra su garantía de cumplimiento en Dios que suple nuestras deficiencias, por lo que, habida cuenta de estas, sería Dios mismo la condición de posibilidad de nuestro cumplimiento continuado de la acción por deber moral. La afirmación de Dios no es un salto de fe irracional, sino una presunción justificada racionalmente para seguir actuando moralmente. Por lo tanto, Dios tiene realidad objetiva, no desde el conocimiento teórico, sino desde el uso práctico de la razón.

Peukert, llevando el argumento kantiano al terreno de la razón comunicativa, plantea que una comunidad de comunicación potencialmente ilimitada es inalcanzable, ya que las víctimas de la historia no podrán participar en ella y su sufrimiento sería irreparable. Por lo tanto, el ideal de la justicia perfecta sería un fin imaginario, si no suponemos un Señor de la Historia que, de alguna manera, redimiera el sufrimiento pasado. Sólo a través de la fe, la acción comunicativa puede anticipar la salvación de los inocentes aniquilados. La fe revela una existencia posible, la reciprocidad con el otro inocente sacrificado, que sin ella está categóricamente cerrada. El discurso posible sobre Dios, y que es el punto de arranque de la teología política, es afirmar una realidad salvífica que estaría presupuesta en la acción comunicativa orientada a la solidaridad universal, sin la cual las víctimas de la historia serían meros factores superados.

En cuanto a Heidegger, McCarthy²³ sostiene que queda muy lejos de la teoría social crítica, siendo Marcuse el único autor en el que puede haber influido, en el periodo que va desde 1928 hasta 1932, época en la que tomó contacto con él en Friburgo. En este momento, Marcuse²⁴ vio en Heidegger el primer intento de poner a la filosofía sobre la existencia humana concreta, de que se abriera camino hacia una ciencia de las determinaciones y posibilidades concretas de la situación histórica. De este modo, Marcuse²⁵, en un enfoque que él llamó la filosofía concreta, descubrió, en la analítica existencial de Heidegger, los fundamentos antropológicos que el materialismo histórico necesitaba.

Sin embargo, se dio cuenta que la concreción de Heidegger era aparente, ya que eludía las necesidades de las circunstancias presentes. En 1929, año de aparición de *Sobre la esencia de la verdad*, se cuestiona si el filosofar de Heidegger nos lleva en la dirección

²³ Cfr. McCarthy, T., *Ideales e Ilusiones*, pp. 92-107, consultar el apartado I.3. *Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro*.

²⁴ Marcuse, H. (1928): *Aportes para una fenomenología del materialismo histórico*, en Marcuse H., *Marcuse y los Orígenes de la teoría crítica*, Ed. Plaza y Valdés, 2010, Madrid. (Introducción y Traducción de J.M. Romero)

²⁵ Marcuse, H. (1929): *Sobre la filosofía concreta*, en Marcuse H., *Marcuse y los Orígenes de la teoría crítica*, Ed. Plaza y Valdés, 2010, Madrid. (Introducción y Traducción de J.M. Romero)

de la historicidad. En efecto, las preguntas referentes a la existencia auténtica permanecen vacías, si no las planteamos en los términos de las circunstancias históricas concretas. Si no descendemos a las circunstancias materiales de la existencia histórica, cosa que no hace Heidegger, si no visualizamos la determinación concreta del *dasein* en unas circunstancias, no comprenderemos la crisis actual del ser humano. Los análisis de Heidegger no se ocupan de la pregunta sobre cómo es fácticamente posible la existencia auténtica, y la cuestión es precisamente esa, una práctica política de transformación social que permita la realización de la totalidad del ser humano.

Marcuse no se propuso tanto refutar a Heidegger como trascenderle en la dirección de la concreción histórica, ya que, a su juicio, se quedó a medio camino de recuperar la plena concreción del sujeto histórico. Sus categorías como autenticidad, unidad de destino, historicidad son abstracciones vacías de investigación sociohistórica concreta.

Globalmente, en cuanto a la función rectora del conocimiento del interés emancipatorio, se puede trazar el siguiente cuadro general. Definimos, por un lado, los enfoques inmanentistas, como aquellos que conciben la emancipación en el plano de la estricta racionalidad humana y de la dimensión horizontal del progreso histórico. Bajo este enfoque, caen la primera generación de la Escuela de Frankfurt, la teoría crítica de Habermas, la crítica genealógica de Foucault, la crítica deconstruccionista de Derrida y el pragmatismo de Rorty. Frente a estos, oponemos los enfoques trascendentes, que pretenden cifrar la emancipación del sujeto con una medida diferente a la racionalidad humana, y en un plano diferente al de las transformaciones sociales y económicas. Bajo este prisma, caería la teología política de H. Peukert y la opción por la existencia auténtica de Heidegger. La primera opción se desarrollará empezando por las que están netamente en su epicentro, hasta los planteamientos más extrínsecos, mientras que la segunda, se hará comenzando por las más exteriores. Estas, como quedará probado, tienen zonas comunes con las más exteriores de la concepción opuesta.

Tanto para Habermas como para la primera generación de la Escuela de Frankfurt, las opciones más netamente inmanentistas, la emancipación del individuo pasa por la transformación y crítica racional del todo social. Las diferencias entre ambos residen en lo que cabe entender por crítica, ya sea una radical y rupturista del todo social inspirada en intuiciones filosóficas, o ya sea la pauta presupuesta en la acción comunicativa y que está vigente en las estructuras sociales.

También en el núcleo duro de las concepciones inmanentistas, aunque algo más descentrado, se encuentra el planteamiento de Rorty. Lo que le sitúa en el núcleo duro es su tesis de que nada hay intrínsecamente erróneo en las democracias desarrolladas del Atlántico Norte, y su defensa a ultranza de la sociedad liberal a expensas de la política y de la ingeniería social, pero le descentra el que la perfección individual y las cuestiones de importancia última, en las que caben una infinidad de criterios, son asunto de la esfera privada. Aquí caben tanto una concepción estética de la existencia como la opción religiosa, pero, en cualquier caso, los fines privados están estrictamente separados de las concepciones del bien común y de las necesidades sociales.

Un poco más en el extrarradio se encuentra Foucault. Ello se debe a que, desde su punto de vista, la sociedad burguesa es intrínsecamente disciplinadora, ya que en todo el cuerpo social se cumplen y replican relaciones asimétricas de poder. Inmerso en este todo social, que previamente y de antemano constituye al sujeto, la tarea de cada individuo es la de inventarse o producirse a sí mismo. El objetivo de Foucault, con independencia de las estructuras económicas o de la praxis política, es hacer de la vida de cada uno una obra de arte, lo cual pasa por negar en nosotros las prácticas sociales de las que procedemos. Para él, no existe una relación analítica o necesaria entre

autocreación y contexto social, sino que entiende que, sin cambiar la sociedad como un todo, podemos cambiar nuestras vidas individuales.

Dentro de las teorías inmanentistas, la más exterior de todas es, sin duda, la de Derrida. Ello se debe a que, permanentemente, hay que someter a las verdades básicas del todo social al juego de la diferencia y de los opuestos, cuya pauta procede del otro siempre excluido y marginado. Si detenemos la praxis deconstructiva, si no relacionamos con su opuesto nuestro modo de vida, éste, por permanecer siempre bajo los mismos presupuestos, será siempre un efecto calculable del logocentrismo occidental, aunque, por otra parte, el empeño deconstructivista pudiera arrostrar el riesgo de un salto al vacío. Será precisamente la pregunta por el otro, lo que sitúa a Derrida al borde de las teorías inmanentistas, ya que este otro apunta a una práctica política que no puede ser entendida dentro de la tendencia homogeneizadora del logocentrismo occidental. Se trata de abrir un espacio para lo otro excluido en los sistemas totalizadores, lo que se asemeja, apunta McCarthy, a una pauta más allá de la medida del hombre que para nosotros es una alteridad infinita.

Por el lado más exterior de las teorías trascendentes, se encuentra la opción por la existencia auténtica de Heidegger. Esta se encuentra difusa entre una posibilidad histórica, que implica una práctica política de transformación social que permita la realización de la totalidad del ser humano, y una opción individual, que se resuelve en el plano de la pregunta abstracta por el ser. En este caso, la medida de lo político no es ninguna realidad humana basada en el principio del reconocimiento mutuo, sino un acontecimiento cuyo sentido no es puesto ni dispuesto por los sujetos. En esto aspecto, los planteamientos de Derrida y Heidegger son bastante familiares entre sí.

En el epicentro de las teorías trascendentes, se encuentra la teología política, cuya tesis central reside en que la crítica de la injusticia necesita de fundamentos normativos más sólidos que los de la teoría de la razón comunicativa. Esta, si quiere cumplir la promesa de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, se encuentra ante antinomias, ya que excluye por principio a todas aquellas víctimas pasadas que con sus vidas pagaron el precio de la emancipación universal. Desde el punto de vista de Peukert, la justicia perfecta sería una posibilidad categóricamente cerrada si no suponemos un Señor de la Historia capaz de reparar las víctimas del pasado. Peukert reconoce presupuesta dicha realidad salvífica en la acción comunicativa orientada a la solidaridad universal, si no queremos que los sacrificados en la Historia no queden sin más justificados en la vida gozosa y feliz de las futuras generaciones.

Nuestra tesis se sitúa en el plano general de la Escuela de Frankfurt, lo que significa tres cosas fundamentales. Primero, que la emancipación del individuo es inseparable de la configuración racional y consciente del todo social, por lo que quedaría al margen de nuestras premisas toda concepción estética de la existencia en un plano estrictamente privado e individual. Segundo, el progreso social es inseparable de la racionalidad, por lo que nos distinguimos de todas aquellas concepciones que, para abrir espacio a la presencia del otro, ponen la pauta de la política en la negación de la misma razón. Tercero, preferimos asumir nuestro abandono y finitud en la inmensidad del cosmos más que suponer un Señor de la Historia que reconduzca todos nuestros desaguisados. Nuestros proyectos de sentido, serían todos ellos menos mortíferos, si los pasamos todos ellos por el tamiz de una cura de humildad.

I.- LA RAZÓN COMO INSTRUMENTO DE DOMINIO.

A.- LA UNIDAD ESENCIAL Y ORIGINARIA ENTRE RAZÓN Y DOMINIO EN HORKHEIMER.

A.1.- LA UNIDAD ENTRE RAZÓN E INTERÉS EN LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE HORKHEIMER.

1.- LA PRIORIDAD DEL INTERÉS EMANCIPADOR EN LA RAZÓN ENTRE 1931 Y 1942.

Para los intelectuales de la EF, si había algo que de facto era pero que no debería de ser y que íntimamente los interpelaba como meros seres humanos, era “la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna” (TC I, 1937, 237). En la actualidad, aunque la sociedad es resultado de la acción conjunta de los hombres, el resultado del trabajo social aparece como algo extraño o generado por una fuerza natural ciega. Por un lado, el todo social es producto del trabajo humano, pero, por otro lado, dadas las condiciones de la vida social en el capitalismo tardío, se nos muestra como un proceso ajeno al control del individuo. Nos encontramos, por lo tanto, con una situación contradictoria; la impotencia de los individuos ante las condiciones creadas por ellos mismos²⁶.

Las raíces teóricas de esta situación se retrotraen al esquematismo kantiano. Para Kant, hay una unidad previa puesta por la subjetividad en general según la cual, antes de que el entendimiento pueda subsumirlo bajo sus reglas, es preformado el material sensible. Pero dicha actividad, por la cual percibimos como externo lo prefigurado por el sujeto, es supraindividual y desconocida para el mismo sujeto empírico. Según Horkheimer, si Kant vislumbró ese nivel oscuro e inaprensible en la razón humana, aunque sin ser capaz de conocerlo, se debe a que no atendió a su origen. Los sistemas conceptuales por los que subsumimos hechos forman parte de la praxis social general, y “la razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional” (TC. I, 1937, 241). Por lo tanto, la actividad, por la cual al sujeto particular se le imponen límites como si fueran naturales, o se le presenta un mundo, cuando es fruto de la acción humana, supuestamente exterior, es social. En tanto que la identidad entre fines conscientes del hombre y circunstancias externas no se produzca, el ser humano está en oposición a sí mismo, por lo que

(1) esta exterioridad no sólo no es una categoría suprahistórica, eterna sino el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional. (TC I, 1937, 243)

Y dice en la página anterior:

(2) El pensamiento crítico contiene un concepto de hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad. (TC I. 1937, 242)

Por este motivo, Horkheimer vincula la historia con la psicología. Entiende Horkheimer por psicología no el estudio del hombre en general, sino la estructura psíquica del individuo de cada época en conexión con su papel en el proceso económico. Pero el

²⁶Ante este problema, Mansilla, en *Introducción a la Teoría Crítica* pp. 61-74, en el capítulo tercero, llamado *Razón y Revolución*, retrocede a sus orígenes hegelianos. Hegel concluyó la filosofía especulativa hasta el umbral de su negación, porque, a partir de él, dado que cuanto más avanza la razón y la técnica más se retrocede en exigir la libertad en la vida social, el problema ya era llevarla a la práctica. Nos encontramos, por un lado, con la emancipación del individuo aislado en la línea de Feuerbach y Kierkegaard, y, por otro lado, con la línea de pensamiento de Marx, la cual es seguida por la Escuela de Frankfurt, en la que la emancipación del individuo depende de la emancipación de los procesos de trabajo social.

recurso, en la explicación histórica, a factores psíquicos profundos e irracionales será tanto mayor, cuanto menos la acción histórica real y concreta de los individuos surja del conocimiento reflexivo. El carácter coactivo y determinante de los procesos económicos se debe a la falta de una reflexión crítica de la realidad, por lo que, para explicar la estabilidad de formas de organización social ya superadas, son los factores psicológicos quienes proyectan, como inmutable y suprahistórico, lo que es producto de la acción humana. Aunque toda forma de organización social, que haya dominado en el mundo, descansa sobre cierto grado de desarrollo de las fuerzas humanas,

(3) el significado de la psicología como ciencia auxiliar de la historia descansa.....ante todo en que el funcionamiento de una forma de organización social ya existente, y el mantenimiento de la que ya se rehúsa a pervivir, depende, entre otros, de factores psicológicos. (TC I, 1932, 33).

Por lo tanto, para Horkheimer, volviendo a la cuestión del esquematismo, la preformación de nuestras impresiones por una subjetividad general es un efecto psíquico históricamente condicionado. Escribe Horkheimer:

(4) Cuanto más es esta la que está en cuestión (se refiere a la acción histórica consciente), tanto más la psicología de los mecanismos inconscientes constituye la forma de explicación adecuada. (TC I, 1935, 52)

Sin embargo hay otra cuestión previa ligada con la anterior. Dando por sentado que “el carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico” (TC I, 1937, 240), quedaría por explicar de dónde surge la voluntad de una sociedad mejor.

En esta cuestión Horkheimer limita muy bien el papel de la filosofía. Distanciándose claramente de Heidegger, la filosofía no funda con más profundidad la vida humana ni pretende ser para el ser humano una donación última de sentido, sino sólo una lucha por eliminar la penuria actual. El punto de partida no es un imperativo moral absoluto fundado por la filosofía, sino unos seres humanos que, desde el horror a la muerte y desde la más absoluta y plena conciencia de su propio abandono, anhelan ser felices y satisfacer sus necesidades. Si ante la penuria de la sociedad actual, es decir, ante la ciega reproducción de una organización social en contradicción con unas fuerzas productivas que no se adaptan a las necesidades de la mayoría, no hay una destinación eterna que nos sirva de garantía, entonces no hay más seguridad ante la miseria y la muerte que la conquistada con el trabajo social.

Geyer²⁷, también desde una crítica a la metafísica tradicional, se cuestiona cuál puede ser el origen de una voluntad de emancipación. Si el punto de partida del materialismo es la finitud temporal del ser humano y su conciencia de abandono en el cosmos, entonces el mundo y la historia no tienen más sentido que la razón que el ser humano, mediante su propio esfuerzo, logra introducir en el mundo. Desde la premisa materialista, no se justifican los valores eternos y universales incuestionables postulados por la metafísica tradicional. Todos los valores son contingentes, y son los intereses o necesidades materiales de los individuos los que marcan las condiciones de su surgimiento y desaparición. La metafísica tradicional como intento de explicación racional del mal, ya sea mediante un Dios trascendente o inmanente a la historia, no sirve como fundamento de la moral, ya que no existe, para la consecución de la

²⁷ Cfr. Geyer F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 26-31, consultar el apartado c) del capítulo primero *Materialismo*.

felicidad, una esperanza fundada. Como mucho, ante la experiencia del abandono y finitud del hombre o la falta de sentido del mundo, nos puede aportar un consuelo. Ahora bien, siendo la metafísica un simulacro de seguridad, ¿puede el trabajo humano aportar una certeza de la vigencia plena y efectiva de una organización racional y consciente de la sociedad?

(5) Esto no debe entenderse como si la inquietud acerca de la finitud de los individuos y de la humanidad hubiera perdido su fundamento, sino que, hasta de donde de ella broten energías, estas ya no se dirigen a la metafísica, este simulacro intelectual de seguridad, sino que desembocan en la lucha social práctica por la verdadera seguridad ante la miseria y la muerte. Pero el desconsuelo...se mantiene como lo que es y no se deja engañar por sistema alguno. En el inútil empleo del pensamiento para establecer imperativos absolutos...se manifiesta la específica perplejidad de la época burguesa. (TC I, 1935, 54).

Sólo desde el supuesto teísta, es posible ligar la praxis vital humana a un sentido absoluto, pero, separada de tal supuesto, no hay esperanza que supere el espacio y el tiempo. Como mucho, la voluntad del sujeto por una sociedad racional se perpetúa en las futuras generaciones, y su muerte no será sin más la aniquilación de su voluntad sino que ésta, en el desarrollo ulterior de la humanidad, pervivirá. Pero el fundamento, por el cual prefiere entregarse a una sociedad más alta, no es un mandamiento absoluto, sino un deseo que también se extinguirá en las futuras generaciones. Y finalmente, nos dice Horkheimer,

(6) también perecerán aquellas generaciones postreras, y finalmente la Tierra continuará girando en su órbita como si nada hubiese ocurrido. Se suele calificar esto de escepticismo y de nihilismo; en realidad, la conciencia y el actuar sinceros comienzan justamente allí donde esta verdad prevalece y los hombres se aferran a ella. (TC I, 1935, 57).

Geyer²⁸, en esta misma interpretación, señala cómo la pretensión de felicidad del individuo no requiere ulteriores explicaciones, pero no se fundamenta como resultado de los esfuerzos y posibilidades internas del individuo. En efecto, dado que las fuerzas humanas son limitadas y que siempre puede más que ellas la inconsciencia ciega de la naturaleza, en ausencia de una metafísica de la historia, es evidente que del esfuerzo del hombre por mejorar el mundo no se sigue la certeza de conseguirlo.

Cualquier antropología filosófica que proponga una esencia unitaria del hombre, que pudiera servir como donación de sentido al actuar humano, es en realidad una proyección desde contenidos fácticos de la existencia. La naturaleza humana no puede ser entendida como algo originario, eterno y uniforme, como si constituyeran una unidad esencial originaria y ahistórica, sino como conjunto de cualidades que se generan en el proceso histórico. Escribe Horkheimer

(7) Aún cuando haya rasgos humanos que persistan, cabe considerar estos como el resultado de unos procesos renovados en los cuales están incluidos los individuos, no como exteriorizaciones del hombre en sí y para sí. Además, se originan también nuevas formas de conducta y nuevos caracteres, los que en modo alguno existían al comienzo. (TC I, 1935, 51)

Y en contra de M. Scheler, que busca una estructura fundamental del ser humano de la que provienen todas las manifestaciones culturales, dice

²⁸ Ibid., pp. 26-31.

(8) esta forma de plantear los problemas supone una rígida jerarquía conceptual; contradice el carácter dialéctico del acontecer con el cual está entretejida en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos. (TC I, 1935, 52)

En definitiva, caído el ordenamiento medieval fundado en la autoridad, cualquier proyecto de antropología fundamental surge de la necesidad de establecer principios absolutos, desde los cuales fundar una vida humana plena de sentido, allí precisamente donde éste ha desaparecido, ya que se da “la contradictoria circunstancia de que en la nueva época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado cabo el supuesto necesario para la autonomía: el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón”. (TC I, 1935, 53). Por el contrario, se deja a la ciega necesidad económica la organización social, es decir, las formas de vida social quedan como algo natural y obvio, ocultándose, de este modo, las causas y fundamentos de por qué tenemos que actuar así y no de otro modo.

Retomando nuestra pregunta, de dónde procede la voluntad de una sociedad mejor, ya sabemos que no se origina ni en un mandamiento absoluto ni en una teoría esencialista de la naturaleza humana. En el primer caso, los mandamientos morales surgen de la diversidad de intereses y necesidades que surgen en el proceso histórico, y, ni mucho menos son absolutos, sino que “el valor de un pensamiento objetivo y de la autocrítica depende de la relación que tengan con la praxis” (TC I, 1935, 58). En cuanto a lo segundo, que no hay una esencia humana ahistórica, “tal apelación glorifica el orden establecido” (TC I, 1935, 75). Sin embargo, aunque no contemos con una justificación absoluta, radical y última de nuestros actos, no por ello caemos en la perplejidad y el nihilismo. Precisamente, el nihilismo aflora cuando “la filosofía transfigura el presente al elegir como tema la posibilidad de la vida auténtica, o aun de la muerte auténtica, y al emprender la tarea de dar a la existencia una significación más profunda.” (TC I, 1935, 53). Para Horkheimer son nihilistas aquellas filosofías que sustituyen la conciencia y el actuar sinceros propias de donde la verdad prevalece, por una donación metafísica de sentido como nivel más profundo de la existencia humana. El criterio de demarcación de las actitudes nihilistas es la prevalencia de la verdad. La filosofía

(9) busca combatir esta perplejidad mediante una donación metafísica de sentido. En vez de satisfacer la exigencia de los individuos de encontrar un sentido para la acción, cosa que se lograría descubriendo las contradicciones sociales e indicando su superación práctica, la filosofía transfigura el presente al elegir como tema la posibilidad de la vida “auténtica”, o aun de la muerte “auténtica”, y al emprender la tarea de dar a la existencia una significación más profunda. (TC I, 1935, 53)

La filosofía no funda la vida humana con “más profundidad”, sino sólo presenta una comprensión racional de las contradicciones sociales y el modo como estas pueden ser superadas. Pero una vez hecho esto, es decir, cuando “en lugar de una multiplicidad de actos, libres en apariencia, sobrevenga una sociedad que conscientemente busque proteger y desplegar su vida contra el poder amenazador de la naturaleza, esta actividad de los hombres libres no podrá, por su parte, ser fundada con más profundidad”. (TC I, 1935, 54). La vida humana deriva nihilista cuando busca profundidades donde no las hay, lo cual, más que descubrir, oculta la verdad de la vida humana que se reduce a la lucha por eliminar la penuria actual. Dice Horkheimer

(10) Son ideológicas todas las formas de conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos. (TC I, 1932, 19)

Si la filosofía y la razón tienen una función emancipadora, se debe a que presentan una comprensión racional del todo social con pretensiones de verdad. Dicha comprensión no se apoya en un nivel “más profundo” de la vida humana, ya sea haciendo referencia al reconocimiento de un destino eterno o a la vida auténtica, sino en una imagen correcta de las contradicciones sociales y en la posibilidad, tal y como sea posible con los medios técnicos vigentes, de una sociedad futura como comunidad de hombres libres. Estrada²⁹ extrae perfectamente las consecuencias del carácter epocal de la teoría crítica; aunque la teoría crítica busque la emancipación debido a su pretensión de verdad y de orientación de la praxis, sin embargo, dicha pretensión de verdad es, por un lado, absoluta, por el permanente cuestionamiento crítico del todo social, y, por otro lado, relativa al contexto, ya que su veracidad depende de una comprensión profunda de la tendencia de la situación histórica de la época. Por lo tanto, la misma TC, que como proyecto es una posición subjetiva razonable extrapolada desde un contexto concreto, en sus anticipaciones críticas es fragmentaria.

Acerca de la procedencia del impulso por una sociedad mejor dice Horkheimer

(11) Las tendencias que apuntan a una sociedad racional, no son creadas desde fuera de ese pensar crítico por fuerzas exteriores a él en cuyo producto pudiera él reconocerse luego, sino que el mismo sujeto que quiere imponer esos hechos, una realidad mejor, es también quien los concibe. (TC I, 1937, 249)

Por lo tanto,

(12) ...una voluntad orientada hacia la configuración de la sociedad como un todo actúa ya conscientemente dentro de la teoría y la praxis que deben conducir a ello. (TC I, 1937, 249)

En consecuencia, de estos textos, se colige que no hay acción transformadora orientada hacia una sociedad racional sin ubicarse conscientemente dentro de una teoría. Sin embargo, aunque lo ideal sería transformar, conforme a la teoría, un orden social que responde a una necesidad ciega, la razón que debe determinar los acontecimientos no es un poder originario, como si el pensamiento pudiera extraer de sí mismo los fines para ordenar la realidad. Para Horkheimer, “si ese pensamiento no sólo debe ordenar, sino también extraer de sí mismo los fines trascendentes de ese ordenar, entonces siempre permanece simplemente cabe sí...En la realidad social, la actividad del pensar nunca ha permanecido cabe sí misma, sino que, ha funcionado como momento dependiente del proceso de trabajo” (TC I, 1937, 244). El pensamiento descubre su función mediante el análisis histórico de los procesos de trabajo y, por ello, mientras que no comprenda las contradicciones contenidas en su existencia, no podrá proyectar una sociedad racional. El sujeto no dispone de una certeza absoluta de sí mismo, ya que su ser depende de una sociedad impenetrable e inconsciente, y “la razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional” (TC I, 1937, 241). La idea de una sociedad racional, en la que la necesidad se convierte en un acontecer racionalmente dominado, está ligada a la actividad propia y al esfuerzo humano, lo cual funda que no se trate de una utopía abstracta, sino que su posibilidad real está contenida en el estado actual de desarrollo de las fuerzas productivas. Therborn³⁰ subraya muy bien el carácter inmanente de la crítica a las relaciones sociales vigentes. La teoría crítica, en primer lugar, no pretende exponer, dentro de una sociedad,

²⁹ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de M. Horkheimer*, pp. 39-46, consultar el apartado 1 del capítulo segundo *Necesidad de una teoría crítica*.

³⁰ Cfr. Therborn G., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 5-13, consultar el epígrafe *Crítica & Teoría tradicional*.

una explicación del modo en el que se reproducen y mantienen las relaciones sociales vigentes, sino que, por el contrario, pretende, en una sociedad dada, una crítica interna a las relaciones sociales existentes. Dicha crítica significa dos cosas; primero, sacar a la luz las contradicciones del capitalismo, y segundo, del conocimiento científico de dichas contradicciones, extraer las posibilidades para transformar la realidad, y, de este modo, convertirla en una sociedad sin explotación de clases.

Por lo tanto, la transformación de lo establecido conforme a las decisiones conscientes y racionales de los hombres, es decir, conforme a una teoría, es precisamente una posibilidad interna de lo establecido. Siendo así, las formas sociales históricas más perfectas no se originan en una disposición psicológica especial de cada uno, completamente a espaldas del desarrollo histórico real, sino en “una descripción científica de las relaciones y tendencias concretas que pueden conducir al mejoramiento de la vida humana” (TC I, 1940, 286).

Ahora bien, si la teoría no resulta de un poder soberano y autoproduktivo del pensamiento, sino que “los hombres llegan, en la marcha de la historia, al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia” (TC I, 1937, 244) entonces, ¿de la mera teoría no se seguirá necesariamente la realización de la sociedad racional? En la respuesta a esta pregunta, Horkheimer recupera el verdadero idealismo, a saber, la confianza en las potencialidades de la humanidad para mejorar la organización social. El mismo sentencia diciendo

(13) La afirmación de que la humanidad es, por naturaleza, incapaz de una vida buena o de alcanzar la mejor organización social posible ha sido refutada por los más grandes pensadores. (TC I, 1940, 287)

A su vez, rechaza el falso idealismo, según el cual “es suficiente mantener en lo alto el paradigma de perfección sin detenerse a considerar cómo es posible alcanzarla” (TC I, 1940, 287). En efecto, para Horkheimer, una actividad orientada hacia la realización de la idea de una sociedad racional no sobreviene necesariamente, ya que, aunque su posibilidad se funde en una teoría crítica de la sociedad, dicha posibilidad pudiera ser universal pero no universalmente reconocida. En este sentido, Geyer³¹ insiste en que la exigencia de reconciliación, al contrario que en el idealismo, no viene dada como presupuesto del mismo proceso, es decir, impuesto desde fuera al material empírico, sino que radica en el interés del sujeto por una constitución racional de la sociedad. Sin embargo, ¿por qué el interés por una sociedad racional es mejor que otros intereses? Si no hay valores últimos, entonces no se puede retroceder, más allá de los mismos intereses, hacia la búsqueda de un criterio crítico. Por ello, desde el punto de vista de Geyer, el interés por una sociedad racional sería preferible a otros sólo porque es universalmente reconocido.

Por lo tanto, de la vigencia futura de la sociedad racional nunca podremos tener certeza. Se necesita que cada sujeto perciba la contradicción entre unos medios de trabajo cada vez más poderosos, y las condiciones, ya caducas, en las que se lleva a cabo la producción. Escribe Horkheimer

(14) La construcción del acontecer histórico como producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de una autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las decisiones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. (TC I, 1937, 259)

³¹ Cfr. Geyer F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 31-34, consultar el apartado d) del capítulo primero *Conocimiento e Interés*.

Como se sigue, la condición para una sociedad racional, como comunidad de hombres libres que son capaces de orientar de forma consciente y reflexiva el proceso histórico, es la existencia de un sujeto que hace suya la nueva visión de conjunto de la sociedad presentada en la teoría³². La teoría para Horkheimer no germina espontáneamente en la conciencia del individuo. Se requiere un cambio educativo, ya que aquí se alimenta la aceptación de la pertenencia social del sujeto. Por lo tanto, aunque la teoría sea una posibilidad del desarrollo vigente de las fuerzas productivas, se requiere lucha real para transformar, en conciencia general de la sociedad, la nueva visión de conjunto de la sociedad. De este modo, dado que la condición para una nueva humanidad es un sujeto consciente capaz de determinar activamente sus formas de vida, entonces

(15) transmitir la teoría crítica de la manera más estricta posible es, por cierto, condición de su éxito histórico; pero ello no se cumple sobre la base firme de una praxis ya probada y de un modo de comportamiento establecido, sino por medio de un interés en la transformación...que debe ser formado y orientado por la teoría, y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella. (TC I, 1937, 269)

Aunque la teoría tuviera base científica, al depender su éxito histórico de un círculo de sujetos portadores de la misma, es decir, de un conjunto de sujetos que estén interesados en la transformación de la realidad, no hay certeza de que, lo que sólo es una posibilidad efectiva de las fuerzas humanas, se confirme históricamente.

La teoría que es imagen de una nueva sociedad racional, ¿desde qué punto de vista se construye? ¿Cuáles son los métodos de una razón cuyos productos teóricos pretenden transformar la realidad social? Para Horkheimer, la unión entre pensamiento y actividad transformadora, imprescindible para pasar del mero subordinarse a los hechos al mejoramiento de la existencia humana, es imposible sin una actitud teórica, netamente filosófica, diferenciada de las ciencias particulares.

Ya en su artículo *Observaciones sobre ciencia y crisis*³³, escribía que la ciencia como fuerza productiva no redundaba en provecho de los hombres, ya que el empleo de esta, respecto a su nivel de desarrollo, está por debajo de lo que exigen las necesidades de la humanidad. Si la sociedad es incapaz de someter sus propias fuerzas productivas al fin al que deberían, Horkheimer propone como causa

(16) ...ante todo, al propio pensamiento racional, científico... y también se intenta desacreditar, como instancia decisiva, el entendimiento crítico, hasta donde no sea necesario en la industria desde un punto de vista profesional. Mediante la teoría de que el intelecto sólo es un instrumento apto para los fines de la vida cotidiana, pero que ante los grandes problemas tiene que enmudecer...se aleja la posibilidad de un estudio teórico de lo social. (TC I, 1932, 16)

³² Lukács, G. (1923): *Historia y Conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, 1964, Barcelona. (Traducción de Manuel Sacristán).

Sobre los parecidos y diferencias, acerca de la importancia de la teoría como condición para la transformación de la sociedad, entre Horkheimer y el Lukács de *Historia y Conciencia de clase*, en Mansilla, H.C.F., *Introducción a la Teoría Crítica*, pp. 27-42, consultar el capítulo I *Historia y Conciencia de clase*.

En línea con Lukács, recupera del marxismo la influencia filosófica de Hegel, haciendo referencia, sobre todo, al método crítico dialéctico y a su carácter revolucionario. El proceso objetivo y la conciencia subjetiva son partes en conflicto de un mismo proceso. Ambas se reconcilian mediante la praxis consciente del proletariado, el cual, cuando percibe las contradicciones entre conciencia y ser social, proyecta posibilidades de emancipación. También acepta de Lukács que la teoría sólo aporta específicamente la toma de conciencia individual de la alienación, la cual, junto con la fe en el socialismo como misión ética individual, acelera el proceso revolucionario, cuya finalidad última es la emancipación concreta del hombre concreto. Sin embargo, se distancia de Lukács en que la conciencia de clase proletaria sea la visión correcta de la esencia de la sociedad, y, por este motivo, su praxis política fuera la única que pueda reconciliar ser y conciencia.

³³ Artículo publicado por Horkheimer en 1932 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

En este texto, ante un orden creado por ellos mismos, la causa de la impotencia de los individuos reside en la reducción del pensamiento a instrumento, así como el descrédito del entendimiento crítico de lo social. Para salir de aquí, Horkheimer distingue claramente entre la *verdad filosófica* y la *verdad científica*. La verdad en filosofía exige atender al contexto histórico de toda teoría, ya que un pensamiento es comprensible sobre la base de la realidad en la que éste es significativo. Si la teoría queda equidistante y con presunta neutralidad respecto de los intereses o valoraciones, tal y como manda el método en la verdad científica, entonces el pensamiento se reduce de forma acrítica a mera habilidad al servicio de cualesquiera fines del contexto³⁴. Escribe Horkheimer en *Observaciones para una antropología filosófica*³⁵

(17) Forma parte de la autocomprensión de una doctrina el reflexionar sobre...la situación de vida, es decir, ciertos intereses, y estos determinan la dirección de los pensamientos. De lo contrario, ya puede la teoría sacar a la luz resultados valiosos y satisfacer un fin inmediato; carecerá de verdad filosófica. Esta exige que en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que les es propio, porque lo que ellos sean sólo resulta comprensible a partir de la realidad en la que son significativos. La verdad filosófica exige claridad sobre el contexto histórico en el cual está incluida una construcción intelectual. (TC I, 1935, 58)

Por lo tanto, mientras que la verdad en ciencia queda abstraída de su integración en el todo social, es decir, que no sería tema suyo la función que un pensamiento cumple en la praxis social, pensar en filosofía exige no quedarse en la parcialidad de nuestro punto de vista, ya que “ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que sólo puede ser esclarecido en una conexión más amplia” (TC I, 1940, 278). Puesto que la preocupación de la filosofía es la racionalidad del todo

(18) no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. (TC I, 1940, 279)

En este sentido, se puede afirmar que la verdad filosófica no sólo es distinta de la verdad científica, sino además superior, ya que el pensar filosófico rebasa los límites en los que se ubica la ciencia especializada. Therborn³⁶ explica cómo el carácter *crítico* de la teoría crítica se debe a su cariz netamente filosófico. En efecto, dado que no se ocupa de una parcela específica de la realidad social sino del todo social, no es una ciencia particular entre otras ciencias particulares. Tampoco es una ciencia particular en cuanto que no percibe el todo social de modo categórico, es decir, constituido por relaciones

³⁴ Sobre M. Weber, como antecedente más importante acerca del triunfo de la razón formal en Occidente y de la administración total de la sociedad, en Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 13-22, consultar el epígrafe I.1 *Origen del pensamiento negativo en nuestro siglo*.

Weber anunció que la razón formal se convertiría en la única modalidad de razón, y que, en función de ella, quedarían legitimadas las relaciones sociales. Esto desembocaría, por un lado, en una sociedad plenamente administrada que manipula al individuo y, por otro, en un politeísmo extremo de valores. Con respecto a estos, no es posible una fundamentación racional, ya que, siendo asunto de la decisión personal de cada uno, no puedan constituir una cosmovisión común. Por razón se entiende exclusivamente el cálculo de los medios más eficaces para la estabilidad del sistema. Con este criterio, se legitima la organización de la sociedad en su conjunto, lo que delega al ámbito privado la elección de fines y valores de la vida. En este ambiente intelectual se sitúan los autores de la EF Sin embargo, se diferencian de M. Weber en que polemizan con el carácter irrevocable de la tendencia histórica que conduce al triunfo de la razón instrumental. Ellos aspiran a una razón liberada del dominio capaz de reconocerse a sí misma en una realidad liberada.

³⁵ Artículo publicado por Horkheimer en 1935 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

³⁶ Cfr. Therborn G., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 17-28, consultar los epígrafes *La herencia del idealismo clásico, La reducción a la filosofía y Telón de fondo: racionalización y materialización*.

necesarias entre sus partes, sino que todo cuanto ocurre en la sociedad son posibilidades, las cuales, modificando las condiciones hipotéticas de partida, se pueden modificar o cambiar. Por lo tanto, el todo social, puesto que no es un objeto ajustado a leyes inmutables y necesarias, se puede transformar. La TC, por ello, no rompe con la filosofía clásica, ya que sigue manteniendo una verdad esencial acerca del ser humano la cual hay que cumplir y realizar, sino que se dirige contra el modo de proceder de las ciencias particulares. La especialización científica segmenta el todo social y toma los hechos como criterio de verdad de la teoría. Sus leyes serían inmutables, y no permiten la intervención práctica en la sociedad para cambiarlas, por lo que contemplarían pasivamente la sociedad y no desde su llegar a ser. Por el contrario, el objeto de la TC es la totalidad histórica del ser humano, y compara las formas de vida concreta, existente en la sociedad actual, con las posibilidades, inherentes a dichas formas concretas de vida, de una organización de la sociedad más racional.

También Geyer³⁷ realza el primado de la totalidad como principio crítico en la Teoría crítica de la sociedad, aunque marcando distancias con el idealismo hegeliano. En efecto, de la teoría crítica no desaparecen las pretensiones de totalidad, ya que únicamente la visión del todo nos aporta una conexión con lo esencial, la cual es imprescindible para una praxis auténtica. Pero, aunque Horkheimer siga haciendo enunciados sobre la totalidad, cambia el status acerca de ellos respecto a Hegel. En ningún caso son el presupuesto de la teoría crítica, como si constituyeran la verdad última sobre el todo social. No hay otro a priori en la TC que el interés por la eliminación de la injusticia, y toda comprensión del todo social racional se hace mediante categorías hipotéticas. Éstas deben ser necesariamente hipotéticas, porque el presente histórico es en sí mismo contradictorio. Respecto a éste, la filosofía no aspira a una armonización racional total de la realidad social, ya que, dada la naturaleza constantemente contradictoria del presente histórico, sólo confirmaría la praxis dominante. La filosofía se mueve en la toma de conciencia y la impugnación, y sus categorías sobre una sociedad racional son siempre el resultado, y no el presupuesto, del proceso social, es decir, hipotéticas. Por lo tanto, para Horkheimer, el todo es enunciado, no como presupuesto, sino como resultado siempre inhallado de la teoría. De este modo, para la TC el todo social no es algo estático, como si tuviera un núcleo a priori y constante, sino algo en movimiento, es decir, un proceso abierto e inconcluso de mutua modificación de los factores que en él intervienen.

En esto, es decir, en la defensa del primado del espíritu filosófico respecto de la parcialidad de la ciencia especializada, Horkheimer se inspira en Platón. La filosofía sintetiza las posibilidades de los distintos modos de conocimiento para orientarlos en su verdadero sentido, los cuales, aisladamente, sin la organización racional del todo social pretendida por la filosofía, son falsos e incluso peligrosos. En efecto,

(19) Ciencia y técnica son sólo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio. (TC I, 1940, 278)

Por ello, la ciencia no es ideológica porque contenga juicios falsos, sino porque, en conexión con las necesidades sociales, la elección de sus tareas carece de fundamentación teórica. La superación de la función ideológica de su trabajo, a saber, el carácter no esclarecido de la orientación de la ciencia, sólo se superará mediante una praxis histórica que corrija el antagonismo de intereses. De lo contrario, nos

³⁷ Cfr. Geyer C. F., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 18-31, consultar el capítulo dos *Teoría tradicional y teoría crítica*.

encontraremos con un gran progreso en ciencia, pero incapaz de subsanar la miseria de los hombres. Y un poco más abajo en la misma página

(20) El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo en general. Los actos de los individuos que, en la vida diaria, pasan con justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad.

Frente a una actitud teórica como fundamento de la transformación de la realidad, Horkheimer, en su artículo *Montaigne y la función del escepticismo*³⁸, expone cómo sería aquella actitud, refiriéndose al escepticismo, que, invirtiendo la relación esbozada en los anteriores textos entre ciencia y filosofía, considera la verdad científica como único conocimiento seguro y firme, horadando así la posibilidad de que los hombres puedan someter a dirección racional los procesos de producción. El escepticismo niega la verdad, con lo cual no se debe entender que niegue la capacidad del entendimiento para concatenar fenómenos hasta llegar a conjeturas. Lo que niega es la función crítica del entendimiento respecto de las normas de acción firmemente consolidadas, con lo cual se legitima lo establecido y se desacredita toda utopía que pretenda transformar la realidad. Montaigne reduce la razón a la mínima expresión, y llega a decir que no sólo es débil, sino también nociva y peligrosa, por su impertinente curiosidad, que le hace ir más allá de lo establecido. Por lo tanto, comenta Horkheimer

(21) Montaigne comparte, pues, con los protestantes la doctrina de la debilidad de la razón humana. En verdad, ambos condenan la reflexión sólo en la medida en que se opone a lo legítimamente existente, al orden establecido, no la ciencia como tal.....El espíritu es malo sólo como teoría crítica y praxis. (TC II, 1938, 25)

No se opone la actitud escéptica a la ciencia en sí, sino a la ciencia que, mediante un método para garantizar un conocimiento seguro, no se limita a sí misma. Por este motivo, no es permitida la ciencia crítica contra el orden establecido, ya que en la sociedad, donde se cruzan infinitos puntos de vista y sin que ninguno de ellos aporte razones ciertas superiores a otros, la cuestión relevante no es la verdad, sino la diferencia entre el orden y el desorden.

A falta de una ciencia crítica con pretensiones de verdad, “cada individuo es una nada dentro del acontecer general.” (TC II, 1938, pp. 31). En efecto, al no estar dotado de un entendimiento crítico con el que impugnar lo establecido, el conjunto social es mantenido como si se tratara de una fuerza superior, aunque, en realidad, todo se debe a la debilidad del sujeto que retrocede ante el esfuerzo teórico y práctico por transformar la realidad. Al no ser objeto de crítica el todo social, las condiciones económicas generan un individuo que no vale nada. Para Horkheimer

(22) La totalidad social y no tanto la ideología, constituye el objeto de la crítica adecuada tanto en la teoría como en la praxis. (TC II, 1938, 55)

Este yo individual, quedando atomizado en incontables sujetos sin integrarse, sólo puede aspirar a cierta tranquilidad interior y, mediante su adaptación al contexto, gozar de seguridad empírica. Sin embargo, para Horkheimer, el yo como una especie de refugio frente a la situación social dominante es pura ilusión, y, criticando a Montaigne, escribe

³⁸ Artículo publicado por Horkheimer en 1938 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

(23) La creencia de poseer en él algo firme que repose en sí mismo, es pura y simplemente ilusión...y quien lo cosifica en su aislamiento, convirtiéndolo en un principio o asidero interior, hace de él únicamente un fetiche. (TC II, 1938, 46)

El yo no se conserva negando el mundo, como si se pudiera poner a sí mismo en un lugar distinto, sino sólo mediante las posibilidades concretas del todo social. Sin atender a la totalidad social de la que procede, la noción de libertad como pura interioridad es ideológica.

(24) No hay humanismo sin una toma de posición clara y precisa frente a los problemas históricos de la época. (TC II, 1938, 71)

Y un poco más abajo escribe

(25) El humanismo actual consiste tanto en la crítica a las formas de vida bajo las cuales la humanidad se encamina actualmente a su ruina, como en el esfuerzo por cambiarla bajo una orientación racional. (TC II, 1938, 71)

En conclusión, la conciencia, frente a una situación social contradictoria a la que simplemente nos adaptamos, no es una “trastienda” (TC II, 1938, 19) o “santuario interior” (TC II, 1938, 20) que nos sirve de refugio, sino que surge de la introyección de las exigencias sociales. Y éstas, pueden servir para la puesta en funcionamiento de la economía burguesa o, si media un análisis histórico de la totalidad social, activar una nueva praxis histórica que haga posible una sociedad racional.

No es que Horkheimer reste importancia a la felicidad del sujeto individual, pero ésta no se cumple en la mera afirmación inmediata del yo individual, sino en la organización racional de las relaciones humanas. El yo se supera no cuando se repliega en sus vivencias efímeras, sino cuando atiende a la actividad transformadora histórica y concreta. En efecto,

(26) En una sociedad dividida y excluyente, también el yo está dividido y es excluyente.....Las capacidades de los individuos se hallan restringidas por la presión del trabajo, por humillaciones y carencias, además de estarlo por la barrera universal, vinculada al principio organizador de la sociedad anterior. (TC II, 1938, 74)

En oposición a la actitud escéptica, la cual, si desintegra el entendimiento crítico y claudica ante el orden existente, está impregnada por el prejuicio que Horkheimer denomina “absolutismo antiteórico” (TC II, 1938, 75), hay otra “incomoda, obstinada y que carece de utilidad inmediata” y cuya credencial es “el intento metódico y perseverante de introducir razón en el mundo” (TC I, 1940, 285). La diferencia entre el escepticismo y esa otra actitud teórica a la que nos referimos, la cual fue expuesta por Horkheimer en su artículo programático *Teoría tradicional y Teoría crítica*³⁹, reside en si tematizan como problema el todo social, razón por la cual, Horkheimer, frente al modo de conocimiento científico, reconoce la superioridad de la razón filosófica.

Si el conocimiento se considera abstraído de la praxis social, entonces, por un lado, queda ocultada la función social de la ciencia y cómo ésta se deriva de los procesos de trabajo, es decir, que “las ciencias particulares abordan problemas que surgen del proceso vital de la sociedad...de necesidades de la humanidad en sus formas de organización pasadas y presentes” (TC I, 1937, 274). Por otro lado, al no ser objeto de ninguna ciencia dichas necesidades sociales

³⁹ Artículo publicado por Horkheimer en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

(27) Se intenta desacreditar, como instancia decisiva, el entendimiento crítico, hasta donde no sea necesario en la industria desde un punto de vista profesional. Mediante la teoría de que el intelecto sólo es un instrumento apto para los fines de la vida cotidiana, pero que ante los grandes problemas tiene que enmudecer y dejar el campo libre a fuerzas más sustanciales del alma, se aleja la posibilidad de un estudio teórico de lo social. (TC I, 1932, 16)

Como Horkheimer sostiene en su artículo *La función social de la filosofía*⁴⁰, la filosofía no acepta que el pensamiento se interrumpa, es decir, no puede renunciar a someter a control crítico todo aquello que sea tenido por una fuerza fija y eterna, por ejemplo el orden social vigente. La filosofía es ciencia crítica y no meramente servidora de la ciencia o de la sociedad en general. Horkheimer se opone a que la actividad científica dominante, o el horizonte general de la sociedad actual, sea asunto sólo de valoración subjetiva, excluyendo que pudiera ser objeto de reflexión racional. En efecto

(28) La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptados como hábito y practicados sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición...ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos. (TC I, 1940, 276)

Cualquier concepto histórico ya sea la nación, el pueblo o la misma ciencia natural, si se desliga del pensamiento crítico, se convierte en mero ídolo. De ahí la prioridad del pensar filosófico; sólo de él reciben la forma de la universalidad. La extirpación de la idea de universalidad fuera del pensamiento conduce a la ciega conformidad con la mala realidad, lo cual ocurre con la ciencia especializada, cuando ésta, al reducirse a instrumento, no reflexiona sobre el todo social del que procede.

La filosofía, como ciencia crítica que saca de la ceguera las acciones humanas cotidianas, no se queda en la unilateralidad de los puntos de vista individuales, cada uno de los cuales preso de los presupuestos que acepta sin discusión, sino que, por su limitación, pone a cada estructura determinada en contradicción consigo misma. Cada punto de vista, por su carácter unilateral es insuficiente y, de hecho, escribe Horkheimer, “todo lo transitorio perece por su limitación, por sus contradicciones internas, superándose en un ser más diferenciado y adecuado” (TC II, 1938, 72), pero a su vez aquel posee una verdad capaz de “activar lo negativo en cada estructura determinada” (TC II, 1938, 72), a la que siguiendo a Hegel denomina Idea especulativa.

Incluso llega a decir Horkheimer que “la Teoría crítica de la sociedad es un único juicio de existencia desarrollado” (TC I, 1937, 257), dando a entender que muestra cómo se genera un objeto, a saber, el todo social racional, mediante la conexión necesaria de sus momentos. La teoría crítica es un todo unitario que refleja la imagen en desarrollo del todo social. Por eso, está en constante transformación, lo que se debe a los dos opuestos en desarrollo; la pauta de la época, es decir, la estructura económica de la sociedad y sus relaciones de clase, y el pensar crítico.

Por último, es evidente que si el punto de partida de la teoría filosófica es el todo social, dentro de él no puede haber separación entre el sujeto y el objeto. En efecto, el sujeto es producto de las relaciones sociales y está preformado históricamente, y, a su vez, el mundo no es mera suma de facticidades que preexisten en sí, sino producto de la praxis social en general. Por lo tanto, el acontecer objetivo no es un mecanismo necesario al que asiste el sujeto como espectador pasivo, sino que el ser humano, para que sus

⁴⁰ Artículo publicado por Horkheimer en 1940 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

propias acciones se conviertan en un acontecer racionalmente dominado, puede autodeterminarse. En el artículo antes citado escribe Horkheimer,

(29) La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines. (TC I, 1937, 240).

No obstante hay una cuestión en la que no sigue a Hegel. En *Montaigne y la función del escepticismo*⁴¹ escribe Horkheimer,

(30) ...no se admite -a diferencia de Hegel- la unidad de pensamiento e historia....La dialéctica no es algo concluido como proceso. Entre pensamiento y ser no reina ninguna armonía, sino que la contradicción se presenta aún hoy en día como una fuerza impulsora; y no sólo entre el hombre y la naturaleza, sino entre los hombres mismos con sus necesidades y capacidades, y la sociedad como producto de ellos. (TC II, 1938, 73)

Sujeto y objeto en la teoría crítica están separados, y su reunificación no cabe en una teoría correcta definitiva de una vez y para siempre. De la reconciliación no podemos tener seguridad teórica, ya que la teoría crítica no es un inventario de conceptos estáticos que se aplican de forma unívoca a la praxis social. La idea de un progreso acumulativo de saber acerca de una verdad independiente de los sujetos, vale sólo para la ciencia dominadora de la naturaleza. Cortina⁴², profundizando en las raíces hegelianas de la TC, expone las continuidades y las diferencias de la Escuela con Hegel. En línea con Hegel, la razón como facultad del sujeto no es ahistórica ni descontextualizada sino que está ligada a los procesos sociales, y la función de la TC es sacar a la luz los intereses de dichos procesos sociales. En segundo lugar, los hechos sociales no son exteriores al sujeto sino que han sido puestos ahí por la acción de los hombres guiada por intereses. Por lo tanto, comprender los hechos sociales implica comprender las valoraciones e intereses que los orientan; en suma, no considerarlos como meros datos objetivos sino abrirse a la comprensión de su sentido. En tercer lugar, sólo desde la comprensión del sentido, que es, a la vez, captar el sentido objetivo de la historia y producción de sentido, es posible una praxis transformadora y emancipadora. En efecto, los fundamentos normativos de una crítica transformadora de la sociedad residen en una filosofía de la historia en la que se valora, a partir de la totalidad social a la que se tiende, la sociedad capitalista.

La ruptura con el planteamiento hegeliano reside en la extrañeza del sujeto respecto al objeto como constante metafísica. En efecto, la negatividad surge de la contradicción entre las ideas y la facticidad. Por este motivo, la TC es siempre conciencia crítica porque la relación entre deber ser ideal y ser fáctico está marcada por la contradicción, sin llegar nunca a una reconciliación definitiva. Cualquier intento de captar la realidad como plenamente racional, en el fondo se pliega sin crítica a los hechos y renuncia al interés por suprimir la injusticia.

(31) el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica

⁴¹ Artículo publicado por Horkheimer en 1938 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

⁴² Cfr. Cortina A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 37-53, consultar el capítulo *La Teoría tradicional y la Teoría crítica*.

concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. (TC I, 1937, 247)

Como se colige, se produce un cambio en la relación de la teoría con la realidad. En el plano de la teoría crítica de la sociedad, el teórico toma partido en la sociedad por “la clase dominada”, lo cual hace a la misma teoría dependiente de intereses y valoraciones. La búsqueda de la verdad en filosofía es incompatible con la neutralidad valorativa, en cuanto que aquella nos exige cuestionarnos por la función, en la praxis social, de un pensamiento. Escribe Horkheimer; “El valor de un pensamiento objetivo y de la autocrítica, estos dos momentos de la teoría, depende de la relación que tenga con la praxis. Los pensamientos correctos por sí solos, incluso cuando se refieren a la sociedad, pueden ser perfectamente indiferentes” (TC I, 1935, 58), lo cual nos lleva a preferir aquellos pensamientos que toman partido por unos intereses determinados y no por otros. Estrada⁴³, acerca de cómo la razón está movilizada por el interés, afirma que la neutralidad en cuanto a los intereses de la razón científica técnica es aparente. Es cierto que los excluyen del método científico por mor de la objetividad, pero, si se excluyen, entonces no se cuestionan, y, si no se cuestionan, se someten acríticamente a los fines del todo social. La neutralidad valorativa de la ciencia no puede significar la separación entre ciencia y proyecto histórico, eso es imposible. Significa despreocuparse de los fines del contexto.

También Geyer⁴⁴ expone la unidad, en esta primera época del pensamiento de Horkheimer, entre conocimiento e interés. Sin valores o intereses que nos orienten, el conocimiento sería un juego teórico sin dirección. Es el interés, desde su finitud, por la afirmación de sí mismo del hombre lo que le impulsa a transformar de forma contingente y fragmentaria la realidad social. Es el interés por crear situaciones racionales necesariamente humanas, lo que da movimiento a la contradicción entre la voluntad del sujeto y los mecanismos sociales ciegos que obedecen a leyes no racionales.

La cuestión sería, por lo tanto, ¿Cómo determinar en el todo que un pensamiento tenga función social emancipadora, es decir, que conecte con aquellas fuerzas sociales que conduzcan a una sociedad futura como comunidad de hombres libres?

En su artículo *La Función social de la Filosofía*⁴⁵ declara que, aunque en la ciencia particular la pauta de su actividad proviene de la praxis social dominante, no ocurre lo mismo en la filosofía. La filosofía no se legitima por su éxito en la sociedad, incluso a veces está en tensa relación con el mundo en el que vive. Dado que no tiene aplicabilidad inmediata, la filosofía no vale por su función social sino por

(32) ...el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contrariedades. (TC I, 1940, 285)

Por lo tanto, la filosofía no viene legitimada por el orden social establecido, como ocurre con la ciencia particular, sino que, al contrario, su función social reside en ser esclarecimiento crítico de los presupuestos que son aceptados sin discusión, es decir, “en proyectar luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos” (TC I, 1940, 276).

⁴³ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de M. Horkheimer*, pp. 46-52, consultar el apartado 2 del capítulo II *La crítica al positivismo*.

⁴⁴ Cfr. Geyer C.F., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 31-35, consultar el apartado d) del capítulo segundo *Conocimiento e Interés*.

⁴⁵ Artículo publicado por Horkheimer en 1940 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Por lo tanto, si “la meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta” (TC I, 1940, 282), entonces cabe preguntarse por las condiciones de validez de los principios con los cuales la filosofía juzga la realidad social. Dichas condiciones no provienen de la vigencia de los principios de la filosofía en la cultura, ya que todo el entramado cultural sirve para que el individuo acate la jerarquía social y el modo de producción en el que se basa. La jerarquía en la sociedad no es reconocida como justa, sino por la necesidad que imponen los hechos fácticos. Esto, para Horkheimer, es una descarnada admiración del éxito por el éxito y una pura idolatría de los hechos, y, recordando a Nietzsche, escribe

(33) el que ha aprendido a doblar el espinazo y a agachar la cabeza ante el poder de la historia... moverá sus miembros como una marioneta dirigida por un poder cualquiera. Si cada resultado oculta en sí una necesidad racional, si todo hecho es la victoria de la lógica o de la idea, no nos resta más que arrodillarnos y acatar así todas las formas de éxito. (TC I, 1936, 120-121).

Por lo tanto, si las condiciones de validez de la crítica filosófica no provienen de los hechos, entonces ¿cuál es ese principio inmanente con el que la filosofía se cuestiona la reproducción y el mantenimiento del orden social vigente, el cual, al contrario que en la ciencia particular, no es mero instrumento al servicio de una realidad ya existente? En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Horkheimer precisa que la inmanencia de los principios de la filosofía no significa que el pensamiento extraiga de sí mismo los fines para ordenar la realidad. Es una ilusión mantener el pensar de forma separada respecto a los procesos de trabajo social; Horkheimer la denomina “fantasías utópicas” o “espejismo formalista” (TC I, 1937, pp.244). El pensamiento no extrae de sí mismo sus fines, sino del análisis histórico del todo social. En efecto, escribe Horkheimer,

(35) En la realidad social, la actividad de pensar nunca ha permanecido cabe sí misma, sino que, desde un principio, ha permanecido como momento dependiente del proceso de trabajo, que tiene una tendencia propia. (TC I, 1937, 244).

Por este motivo, Mardones⁴⁶ insiste en que el interés emancipador no es una utopía ilusoria, sino que emerge de la comprensión de los procesos históricos. Por eso, la reflexión filosófica sondea las posibilidades de superación, con todas sus contradicciones, en el proceso histórico real. Esto hace a la reflexión filosófica, por un lado, limitada, ya que la sociedad de la que formamos parte no es transparente a la razón, lo que implica, en consecuencia, que nuestras anticipaciones sobre la vida social racional serán fragmentarias. Por otro lado, la filosofía puede inyectar conciencia crítica a la realidad social, ya que muestra a ésta como algo mudable y no natural. Por ello, la TC no es externa a los hechos sociales, no es reflejo pasivo de un orden necesario, sino que introducen en ellos, como factor de cambio, una autoconciencia actuante.

Sin embargo, la filosofía sí es *totalmente inmanente* en los criterios de elección de las tendencias históricas que están al servicio de la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres. Respecto a este asunto crucial escribe Horkheimer

(36) Los puntos de vista que la teoría crítica extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, especialmente la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, son inmanentes al trabajo humano, sin que los individuos o la conciencia

⁴⁶ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 47-55, consultar el capítulo dos *Qué es la teoría crítica de la sociedad*.

pública los tengan presentes en su verdadera forma. El experimentar y percibir estas tendencias responde a un *interés especial*. (TC I, 1937, 245)

Dicho interés especial no coincide con el de ninguna clase social, ni siquiera el proletariado, debido a que, según Horkheimer, por la fragmentación de sus intereses, su punto de vista no representa al de la totalidad de la sociedad. Tampoco, sin embargo, la teoría crítica es una inteligencia suprasocial que sobrevuele por encima de las clases sociales; “la concepción extrapartidaria y por lo tanto abstracta de la intelligentsia implica una forma de abordar los problemas que, sencillamente, encubre cuestiones decisivas” (TC I, 1937, 254). ¿Qué cuestión decisiva oculta? Es evidente, que la organización racional de la sociedad como fuerza histórica actuante “el espíritu no la puede reconocer sin interés, como tampoco puede, sin una lucha real, transformarla en conciencia general” (TC I, 1937, 254). La teoría crítica, al no fundarse en una praxis ya probada y en un modo de comportamiento establecido, es decir, al no estar puesta como un ser común a muchos sujetos, no se puede verificar en los hechos, sino que se reconoce, como posibilidad real del estado actual de desarrollo de las fuerzas productivas, si en el sujeto media un interés por la transformación de la realidad. Para Horkheimer

(37) los intereses del pensar crítico son generales, pero no generalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influencia critican el presente. Las categorías marxistas...son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa...para el modo dominante de juzgar ella aparece, justamente por eso, como subjetiva y especulativa, parcial e inútil. (TC I, 1937, 249-250)

El pensar tradicional, o “el modo dominante de juzgar”, registra hechos y los enlaza con leyes necesarias. Pero para el pensar crítico, tanto la necesidad que nos impone el reino natural como la reproducción ciega de las formas de vida social, ambas cosas son signo de impotencia. De hecho, respecto de la ciencia, dice Horkheimer que contribuye a la justificación del carácter eterno de la situación presente, ya que “era propio del método orientado al ser, y no hacia el devenir, considerar la forma dada de la sociedad como un mecanismo de procesos iguales que se repiten” (TC I, 1932, 17). Al contrario, el pensar crítico, introduce en la realidad social la dinámica del acontecer, con lo que pretende, lejos de utilizar categorías estáticas, convertir la necesidad fatal en un acontecer racionalmente dominado por un sujeto, que, para poder transformar la realidad según lo establecido en una teoría, tendrá que autodeterminarse dejándose guiar por el interés de transformar la realidad. Pero, al depender de un círculo de portadores que se dejen llevar por dicho interés, a la teoría crítica siempre le faltará la confirmación de su éxito histórico, razón por la cual, al modo de pensar tradicional, siempre le parecerá parcial, especulativa e inútil.

Sin embargo, tras las reflexiones realizadas, la cuestión sigue sin resolver, ¿Qué intereses de la praxis social son emancipadores para el conjunto de la sociedad? Creemos que esta cuestión la demarca muy claramente Horkheimer en un artículo denominado *Filosofía de la concentración absoluta*⁴⁷, en el cual, refiriéndose al liberalismo como expansión ilimitada del principio económico de competencia, indica un criterio formal para distinguir los intereses sociales que conducen a una praxis emancipadora de los que no. El liberalismo, al fomentar el derecho al libre desarrollo y a la igualdad de posibilidades, implica un principio crítico contra el poder estatal, y, en cuanto que emancipó al individuo del orden feudal, supuso un progreso histórico. Pero,

⁴⁷ Artículo publicado por Horkheimer en 1938 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

al contrario, si sus categorías se usan de forma abstracta e hipostasiada, más que impugnar el orden establecido encubren relaciones de desigualdad económica entre individuos. Por lo tanto, el liberalismo como tendencia histórica tendrá función crítica, no de forma separada, como si fuera un principio crítico en sí, sino dentro de la totalidad social a la que pertenece. Y dentro de ese todo social, dice Horkheimer siguiendo a Hegel,

(38) La representación de la respectiva realidad dominante como una realidad contradictoria, inadecuada y mala, cuya primordial tarea es volver sobre sí misma, así como la praxis correspondiente, es la única manera legítima de servirse de las ideas. (TC II, 1938, 80)

De este modo, las ideas se usan legítimamente cuando representan la realidad, para que esta vuelva sobre sí misma con la praxis adecuada, de forma contradictoria. Con ello, la teoría crítica no se limita registrar hechos, sino que, en cuanto imagen verdadera, está ligada a un interés, mediante una praxis emancipatoria, por transformar la realidad. Y, al tomar la teoría partido por la clase dominada, aquella será emancipatoria porque expresa las contradicciones sociales y se convierte en factor estimulante de transformación de la realidad. W. Benjamín, según la exposición de Zima⁴⁸, en *Tesis sobre Filosofía de la Historia*⁴⁹, liga de igual modo teoría y emancipación. En este ensayo, se pone en cuestión la idea de un progreso histórico lineal y ascendente. Para Benjamín, el progreso no es un encadenamiento causal lineal hacia un futuro siempre mejor, sino todo lo contrario. Hay que romper la concatenación fatal que subordina los hechos pasados a las visiones de un futuro siempre mejor. Frente a las utopías futuristas, Benjamin hace valer siempre el extremo opuesto, que son los sacrificados de los proyectos históricos de sentido. La verdad en la historia no se mide por un progreso continuo, que siempre es fatal porque pasa por encima de las víctimas, sino por alumbrar una constelación saturada de tensiones. Benjamin señala al proletariado, por ser la clase social sacrificada del proyecto social vigente, como el sujeto de conocimiento histórico encargado de introducir tensión en el mundo.

Sin embargo, en opinión de Mardones⁵⁰, no existe en Horkheimer, a diferencia de Habermas por inspiración fichteana, demostración positiva de la coincidencia entre razón y emancipación, es decir, no podemos afirmar positivamente que una totalidad social sea plenamente racional, sino que la señal de cualquier concepción del todo social emancipadora será que desvele sus contradicciones internas.

Y en *La función social de la filosofía* refiriéndose a cómo la dinámica histórica ha puesto en el centro de la realidad social a la filosofía,

(40) Un abismo separa los principios, según los cuales ellos se juzgan a sí mismos y juzgan al mundo, de las relaciones sociales que ellos producen por medio de sus acciones... Quizá haya épocas en las que sea posible arreglárselas sin teorías: en la nuestra, esa carencia empuja al hombre y lo deja inerme frente a la violencia. (TC I, 1940, 285-286)

Es la teoría la que propicia, primero, una toma de conciencia de la contradicción entre principios para juzgar la realidad y la realidad social efectiva, y, segundo, que, armado con una teoría, el individuo no termine adaptándose al orden establecido.

⁴⁸ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 31-55, consultar el capítulo segundo *Walter Benjamin: Angelus Novus*.

⁴⁹ Benjamin W. (1944): *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, en Benjamin W. (1966): *Ángelus Novus*, Ed. Edhasa, 1971, Barcelona. (Traducido por H.A. Murena)

⁵⁰ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 47-55, consultar el epígrafe 2.B. de la Primera Parte *La teoría Crítica de la Sociedad*.

Al contrario, según escribe Horkheimer en *Observaciones sobre ciencia y crisis*⁵¹

(41) Son ideológicas todas las formas de conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos. (TC I, 1932, 19)

No se puede valorar una teoría como en sí misma ideológica, de hecho “opiniones en sí correctas...pueden tener, en determinados contextos, un efecto ideológico; por el contrario, hay muchas ilusiones que no son ideologías” (TC I, 1932, 19). Todo dependerá de si una idea profundiza en las tensiones sociales, o, más bien, por el contrario, aparenta, donde hay antagonismos, estatismos.

⁵¹ Artículo publicado por Horkheimer en 1932 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

2.- LA PRIORIDAD DE LA VOLUNTAD DE DOMINIO EN LA RAZÓN ENTRE 1942 Y 1950: LA *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*.

En la evolución posterior de la TC se rompe con la filosofía de la historia marxista, en la que el desarrollo de las fuerzas productivas, entrando en contradicción con las relaciones de producción, desencadena un cambio social revolucionario. Si Horkheimer, en la época de la redacción del artículo *Teoría tradicional y teoría crítica*⁵², estaba convencido de la posibilidad de la revolución, siendo parte integrante de ella, por influencia de Lukács, la existencia de un sujeto revolucionario con conciencia de clase, ahora, en la sociedad burguesa tardía, debido al incremento de la productividad económica y del nivel de vida, se ha consumado la integración del proletariado en el sistema establecido y la pérdida, como sujeto de la revolución, de su conciencia de clase.

Horkheimer, en obras como *Dialéctica de la Ilustración*⁵³ y *Crítica de la razón instrumental*⁵⁴, se cuestiona por qué la injusticia del capitalismo, no sólo no ha desaparecido, sino que se ha convertido en estructuras fijas y estables, que ya, perdida la dimensión revolucionaria, nadie pone en discusión. En este momento de su pensamiento, las razones de la explotación del hombre por el hombre no se encuentran en las contradicciones sufridas por el proletariado entre los ideales de la sociedad civil y cómo ésta se organiza en sus relaciones de producción, sino en el dominio, ejercido por el sujeto humano, irracional de la naturaleza. Para Zima⁵⁵, esta visión de la naturaleza, que Horkheimer reconoce como la causa de fondo de la barbarie del estado totalitario nazi, exige, como precio por el dominio ejercido, que el individuo tenga que renunciar ascéticamente a sí mismo como ser natural, lo cual, al convertir a la razón en instrumento de dominio, imposibilita tanto la libertad humana, por el sacrificio que exige, como una razón reconciliada con la naturaleza.

Desde el punto de vista de Cortina⁵⁶, ahora el motor de la historia ya no es la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino el conflicto con la naturaleza propiciado por el modelo de razón que ha triunfado en Occidente. La evolución de Occidente, según Weber, está marcada por un proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo. Por racionalizar se entiende la búsqueda de los medios más adecuados para cierto fin, y, junto a esta concepción monolítica de la razón, que imposibilita cosmovisiones comunes fundadas racionalmente, aparece un politeísmo irracional, dependientes de la opción personal de cada uno, de valores. De este modo, la razón ha perdido su función crítica y autocrítica, quedando reducida, en su forma histórica en la sociedad burguesa tardía, a un instrumento al servicio del orden existente, ya sea para organizar racionalmente la sociedad para ciertos fines o para el dominio de la naturaleza. La razón, sin la función crítica ni autocrítica respecto de sí misma, se convierte en una forma histórica rígida cuya función es legitimar el orden vigente.

⁵² Horkheimer M. (1937): *Teoría tradicional y teoría crítica*, en *Zeitschrift für Sozialforschung*. Junto con otros artículos en Horkheimer, M., *Teoría Crítica*, Ed. Amorrortu, 1998, Argentina. (Traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luís)

⁵³ Horkheimer M. (1947): *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, 1994, Madrid. (Traducido por J.J. Sánchez) Obra publicada por primera vez en EE.UU en idioma alemán en el año 44 bajo el título *Fragmentos Filosóficos*, y ya en el 47 en el mismo país como *Dialéctica de la Ilustración*. No hubo traducción inglesa hasta 1972, y la 1ª reedición en alemán fue en 1969.

⁵⁴ Horkheimer M. (1967): *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Trotta, 2002, Madrid. (Traducido por J.J. Sánchez) Apareció originalmente en el 47 en inglés bajo el título *El eclipse de la razón*. Posteriormente, ya en el 67, apareció en alemán con el título de la presente edición *Crítica de la razón instrumental*.

⁵⁵ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 97-119, consultar el capítulo *Max Horkheimer: La metamorfosis del sujeto*.

⁵⁶ Cfr. Cortina A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 71-73, consultar el epígrafe 4.1 *Max Weber: racionalización y desencantamiento* y, pp. 73-77, consultar el apartado 4.2 *¿Dos conceptos de razón enfrentados?*

En la DI se defiende la unidad sustancial y originaria de razón y dominio. Esto excluye de ella su orientación a la verdad, ya que la versión instrumental de la razón, para ejercer su dominio omnímodamente, liquida todo punto de vista crítico en sí mismo racional y vinculante. Por lo tanto, si no es posible una razón crítica que se distancie respecto de los hechos, si no hay una utopía oculta en el concepto de razón, la misma DI incurre en contradicción consigo misma. Estrada⁵⁷ insiste en este mismo aspecto; si la autodisolución del pensamiento como instrumento de dominio es a estas alturas de la historia ya un proceso imposible de detener, esto deja a la misma DI, con respecto a su misma intencionalidad, en clara contradicción. En efecto, la reducción de la razón a razón instrumental la castra para su misma pretensión de autorreflexión crítica, lo cual la cegaría para tomar conciencia de su propia lógica inconsciente de dominio. De este modo, la razón no podría dar lugar a una praxis transformadora de la realidad, y la misma TC queda sin una praxis adecuada. Con esta aporía pretende Horkheimer, la cual es interpretada por Estrada como un callejón sin salida, mostrar la situación trágica de una época histórica en la que la razón no funciona pero, dado que “no albergamos la menor duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (DI, 2009, 53), tampoco hay salidas irracionales⁵⁸.

Si la razón es esencialmente instrumento de dominio, se obtienen tres consecuencias fundamentales:

- Dado que la ciencia empírica orientada al dominio de la naturaleza constituye el círculo cerrado del verdadero conocimiento, aquella queda reducida a sustrato de dominio universal.
- El dominio universal se vuelve contra el mismo sujeto, cuando la plena disposición de la naturaleza supone que éste se posee totalmente a sí mismo, y que, además, se opone y se distancia contra el contexto natural. Al hacerlo, en cuanto que la disposición de sí y el dominio del otro marca una relación unidireccional entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de este, el pensamiento, desvinculándose de la realidad, se niega a sí mismo como viviente natural liquidando completamente los fines para el dominio exterior. Esto, nos referimos a la autoliquidación de los fines del dominio, convierte en irracional toda acción de la razón instrumental.
- En el plano social, si la ciencia da por verdadero lo que existe de hecho, ésta nos pone frente a una realidad la cual no puede ser discutida críticamente, sino sólo acatada. Por lo tanto, se deslegitima toda norma de conducta que no esté orientada a la adaptación a lo que hay.

La norma fundamental de conducta sería la autoconservación mediante la adaptación al orden social vigente, lo que convierte a la razón autónoma, y a la conciencia libre, en fuerzas disolventes del orden social. Así, las condiciones

⁵⁷ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de M. Horkheimer*, pp. 145-159, consultar el capítulo VI *Las aporías de la teoría crítica*.

⁵⁸ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, Caracas, Ed. Monte Ávila, 1976 (Traducido por Margara Russotto). Consultar, p. 85-98, el epígrafe 8 *Resonancias e Influencias*. En estas páginas, explica Perlini que la primera tarea del pensamiento crítico es evitar las falsas esperanzas, por lo que asume, sin ambigüedades, que vivimos en un todo social reificado que no deja espacio para una vida auténtica. Ante esta situación caben salidas irracionales como la de S. Kierkegaard. La escuela y el teólogo danés reconocen la historia como mundo reificado, lo que empuja a este último a desanclar al sujeto respecto de un mundo carente de sentido, y a descubrir la esperanza en la interioridad absoluta como refugio interior. Para Kierkegaard, la separación entre sujeto y realidad es metafísica e inevitable, cuya conciliación no se alcanza en el plano horizontal de la inmanencia histórica, sino en el recurso vertical a la trascendencia. Sin embargo, la escuela no acepta que el desgarramiento sea algo definitivo, sino sólo un hecho histórico. La relación entre el sujeto y la realidad es dialéctica, lo que implica que la separación entre sujeto y realidad es histórica y nunca metafísica, aunque la síntesis entre razón y realidad nunca es definitiva y siempre queda como algo proyectado y ansiado.

de trabajo en la sociedad industrial imponen un modelo de individuo genérico que resulta siempre clonado de otro. Este sí mismo modelado como mercancía es una consecuencia inevitable de la sociedad industrial, ya que la autoconservación como adaptación mimética genera un individuo conformista, el cual, frente a una igualdad represiva que anula la singularidad de cada uno, es siempre impotente. Horkheimer refiere que los verdaderos individuos nos son los inflados por la cultura de masas, sino los mártires de la tiranía, ya que dichos mártires reflejan “la profunda resistencia humana contra la irracionalidad, una resistencia que siempre ha constituido el núcleo de la verdadera individualidad” (CrI, 2002 ,168).

Por otro lado, el mantenimiento del orden social es imposible sin el autodomínio del sí mismo como viviente. En la DI, el canto de las sirenas representa la promesa de una vida feliz placentera cuyo poder sobre nosotros es irresistible, y, si cediéramos, se disolvería la identidad humana y el lazo social. Sólo podemos no escucharla, o bien, como los galeotes, encerrados en su papel social sin oír ni entender otra cosa, o bien, como Ulises, asegurado al mástil de su identidad social, y escuchando el canto de las sirenas sólo como objeto de contemplación estética pero sin consecuencias en la praxis social aceptada. Por lo tanto, el mantenimiento del lazo social exige que las formas de pensamiento y las categorías que constituyen la identidad del sujeto “no son, como enseña Durkheim, expresión de la solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio” (DI, 2009, 75.). En la actualidad, los que desde la impotencia sufren el dominio carecen de conceptos teóricos que sirvan de cauce expresivo. La ciencia y su lenguaje, revestido de neutralidad, se quedan en una descomposición parcial del mundo en hechos concretos. Es cierto que ningún concepto puede aspirar nunca a una concepción cerrada del todo social, pero si disolvemos todas las categorías de la totalidad, legitimamos el orden existente de facto. Por lo tanto, aunque no podemos tomar ningún punto de vista parcial por el todo, cuando se niegan o superan se conserva o mantiene su momento de verdad. Nos confiesa Horkheimer, no sin cierta pesadumbre, que “la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació” (DI, 2009, 77).

Es altamente llamativo cómo Horkheimer se toma muy en serio el carácter trágico de nuestra experiencia histórica actual. “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie?” (DI, 2009, 51), se cuestiona. Partiendo del dato histórico que “Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados por un proceso de deshumanización” (CrI, 2002, 43), la diagnosis de Horkheimer de las causas es clara; *la razón es esencial y originariamente instrumento de dominio*. Mansilla⁵⁹ también defiende, como tesis central de la DI, que la reducción de la razón a instrumento de dominio es una tendencia presente desde sus mismos comienzos. En efecto, por un lado, para la DI, el mito es ya ilustración, en cuanto que domestica lo natural y sobrenatural conforme a las necesidades de la conciencia subjetiva. En la narración mítica, por ejemplo, hay un ideal de creación que aporta una unidad sistemática de la que se deduce todo. Por otro lado, también la Ilustración se convierte en mito. La forma histórica de la razón en la

⁵⁹ Cfr. Mansilla H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 51-55, consultar el epígrafe 2 del capítulo segundo *Ilustración y Mitología*

sociedad burguesa se caracteriza, primero, por la fragmentación, y, segundo, por su limitación, como círculo cerrado del saber indubitable, a los hechos. Pero, precisamente, la negativa estipulada por la práctica racional dominante a apartarse de los hechos, cuando esta se convierte en miedo a la verdad, es lo que ocasionaría la recaída de la razón en la mitología. En efecto, cuando la explicación científica impone a la realidad un esquema o símbolo matemático, ésta queda asegurada como repetición o eterna reactualización de la misma ley. De este modo, el terror mítico a lo externo reaparece en la razón ilustrada, ya que la ley científica, al disponer la realidad como repetición del mismo esquema, presupone que nada puede encontrarse afuera. El eterno retorno de los ciclos míticos equivale a la inmanencia que imponen a la realidad las leyes científicas. Desde tal esencial unidad entre razón y dominio, en primer lugar, no se reconoce resistencia o alteridad en la naturaleza, sino que la esencia de la cosa queda reducida a su aspecto cuantificable. Por lo tanto, nuestro saber acerca de ella no está orientado a la verdad, sino a desarrollar operaciones más eficaces que mejoren nuestro dominio. En segundo lugar, se olvida u oculta la naturaleza en el sujeto, por lo que se bloquea una discusión racional acerca de los verdaderos fines del hombre, y la “liquidación operada por ella de todo lo que es en sí mismo vinculante permite al dominio decretar de forma soberana y manipular las obligaciones que en cada caso le convienen” (DI, 2009, 140), es decir, la razón misma quedaría como mero instrumento al servicio del modo de producción dominante. En tercer lugar, los hechos y el éxito como criterio de verdad de la razón, dan lugar a un modelo social en el que no existe una razón o distanciamiento crítico de la realidad vigente, a un modelo social en el que la unidad del colectivo no se apoya en una verdadera intersubjetividad, sino en una igualdad represiva que niega la singularidad de cada uno. La adaptación a lo que hay como norma fundamental genera atomización social y un individuo conformista e impotente. Por este motivo, la intersubjetividad como “la posibilidad de un acuerdo sin coerción y de reconocimiento sin violencia” (CI, 1982, 183) es, desde un punto de vista histórico, el tema de nuestro tiempo y no el supuesto de la reflexión filosófica.

Para Therborn⁶⁰, la crítica de Horkheimer es tan radical que éste llega a afirmar en *Los judíos y Europa*⁶¹ que dar por bueno el capitalismo significa también aceptar el fascismo, y que el fascismo es la verdad de la sociedad moderna. Las raíces del totalitarismo residen en las aspiraciones absolutas de la ciencia natural. Se propone como modelo de saber una ciencia que aprende de la naturaleza solamente la manera de utilizarla, y que es indiferente a las diferencias cualitativas entre los individuos. Este modelo de saber, orientado exclusivamente al dominio, termina imponiendo un orden

⁶⁰Cfr. Therborn G., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 43-50, consultar el apartado *La lógica de la dominación*. Therborn achaca a la Escuela de Frankfurt que reduce la acción política a la reflexión filosófica. En efecto, la TC pretende ser dirección racional de la praxis, pero, sin embargo, carece de arraigo en la praxis social dominante. En esta época, toda estrategia de lucha cae en mero instrumento que consolida el dominio social, por lo que la crítica a la sociedad capitalista es siempre desde el exterior, desde la esfera filosófica, y sin entrar en ninguna lucha política concreta.

En Mardones J.M., *Dialéctica y Sociedad Irracional*, pp. 158-168, consultar en la segunda parte el apartado 2.3 *Los límites de la razón dialéctica negativa*. Aquí Mardones se cuestiona lo mismo que Therborn, a saber, si la crítica a la sociedad capitalista de Horkheimer, en cuanto que la dialéctica negativa prohíbe representaciones absolutas de una sociedad emancipada, no termina, tanto negando el pensamiento como abdicando de la praxis transformadora de la sociedad. Respecto a lo primero, que termina negando el pensamiento, Horkheimer mantiene que más bien lo contrario, ya que, en realidad, se impulsa, revelando su origen histórico, el pensamiento constantemente hacia la crítica de toda verdad supuestamente absoluta. Además, la crítica negativa, es decir, la que se hace desde lo que no debe ser repetido, es más universal que la que ofrece proyectos de sentido concretos. Por último, el rechazo de la praxis de Horkheimer no procede de la praxis misma, sino del análisis de la sociedad actual como algo cerrado y autoclausurado. Sin embargo, es difícil pretender transformar la sociedad sin ofrecer contenidos concretos, a lo que Horkheimer respondería que no liquida la praxis, sino que sólo reconoce que teoría y praxis no están en unidad inmediata. Primero, por los análisis de la sociedad actual y, segundo, porque, aunque la crítica teórica tiene prioridad para no caer en activismo ciego, ella misma por sí sola no conduce a la superación de la realidad histórica.

⁶¹ Artículo publicado por Horkheimer en 1939 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

totalitario en el que todo queda reducido a mero instrumento. Este modelo de saber encuentra su plasmación social en el fascismo, y más recientemente, en la racionalización capitalista del trabajo y en la estructura interna de los partidos políticos. En efecto, estos promueven en la sociedad un pensamiento estereotipado que exige la negación del individuo autónomo y crítico.

Para Horkheimer, estas tres tesis están tan en conexión necesaria e inevitable, que la finalidad última de la DI no es revocar la razón como instrumento de dominio. La autodisolución del pensamiento como instrumento de dominio es, a estas alturas de la historia, ya un proceso histórico imposible de invertir, ya que “si la razón subjetiva disolvió la base filosófica de las convicciones fideístas que habían sido parte esencial de la cultura occidental, ello fue posible porque esta base se había revelado como demasiado débil....Su revitalización es, en consecuencia, de todo punto artificial: cumplen el objetivo de rellenar un vacío” (CrI, 2002, 92). También, para Mardones⁶², la finalidad última de la DI no es revocar la razón como instrumento de dominio, ya que la que la unidad entre razón y dominio es esencial y originaria. Esta reducción de la razón convierte a la Ilustración en mito, ya que por mor de ser la razón exclusivamente instrumento de dominio recae en miedo, no a lo natural, sino a la verdad. En cuanto que el principio de dominación impone el extrañamiento recíproco entre sujeto y realidad, no sólo respecto a la naturaleza externa sino también hacia la misma naturaleza humana, se elimina la pregunta racional por los fines del hombre y, en consecuencia, se recae en miedo a la verdad. El pensamiento como instrumento de dominio no se interroga por los fines del dominio, es sólo, dando por bueno el orden social vigente, cálculo de medios. Por eso dice Horkheimer que la razón instrumental es tautología de lo dado, es decir, repetición y perpetuación de la misma escala de dominio.

Mas bien, la finalidad de la DI pretende, en base al precio pagado, que tomemos conciencia de la profunda ambigüedad que acompaña al pensamiento en constante progreso. El progreso como movimiento universal del espíritu se ha producido a costa de extender las relaciones de dominio, del aislamiento y empequeñecimiento del hombre. Con gran oportunidad cita Horkheimer en este punto a Nietzsche:

(42) Llevar la Ilustración hasta el pueblo, de modo que los sacerdotes se hagan sacerdotes con mala conciencia; y lo mismo hay que hacer con el estado. Tarea de la Ilustración es mostrar la entera conducta de los príncipes y gobernantes como mentira intencionada...

El engaño al que se ve sometida la multitud en este punto, por ejemplo, en toda democracia es precioso: ¡el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como progreso! (DI, 2009, 98)

Geyer⁶³ insiste en la ambigüedad que, como un todo, acompaña al proceso social histórico, ya que si la autoafirmación humana, mediante la dominación de la naturaleza externa, es sinónimo de progreso histórico, también, por la automutilación del propio ser humano, es inseparable del regreso histórico. Si el progreso, para el mayor dominio de la naturaleza, se basa en el desarrollo de las fuerzas productivas, este aparece ahora como un movimiento superficial bajo el cual se ocultan unos mecanismos sociales que, independizados de los individuos, lo cosifican. Lo que mueve la historia es el conflicto con la naturaleza ciega bajo la promesa de que, en un futuro, la naturaleza se eleve, humanizándose, a la conciencia de sí misma. Pero si el conflicto con la naturaleza no culminará jamás en una naturaleza reconciliada, cualquier progreso es, en el fondo, una

⁶² Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 60-67, consultar en el apartado A del capítulo tercero de la Primera Parte *La Dialéctica de la Ilustración o la razón frente a sí misma*.

⁶³ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 55-69, consultar el capítulo cuarto *La Dialéctica del Iluminismo- La lógica de la decadencia*.

duplicación viciosa del mismo conflicto irresuelto, a saber, el sometimiento de la naturaleza al precio de la autodenegación del sujeto como fin en sí mismo, por lo que, al volver reiteradamente al mismo punto de partida, es regresivo. De la vuelta al origen, es decir, del eterno retorno a una relación siempre conflictiva entre hombre y naturaleza, resulta un todo social que se impone a los hombres como un destino al que no pueden sustraerse. La misma tendencia involucionista en todo progreso social histórico es reconocida por Mansilla⁶⁴. En efecto, la razón, como instrumento de dominio de la naturaleza, que al principio nos emancipaba de la necesidad natural, termina convirtiéndose en un utensilio al servicio del avance del progreso económico e industrial. Frente al avance de la sociedad industrial, el individuo es impotente para transformarla. Éste, en pos de asegurarse un espacio suficiente para salvar su individualidad, queda reducido a masa y su individualidad es sólo ficticia. El individuo en la lucha por la supervivencia, por un lado, asume sin crítica su función social, y, por otro, si su vida transcurre aislada y encerrada en sí misma y sin una auténtica solidaridad con los demás, se le escapa el sentido de la verdadera individualidad.

El mismo carácter aporético de la DI refleja la imposibilidad de la autosuperación de la razón como instrumento de dominio. Sin embargo, el terreno en el que sí se mueve legítimamente la DI, es en el de la denuncia de los falsos absolutos, a saber, el principio ciego del dominio. Para Horkheimer, un principio es un falso absoluto cuando su aplicación involucra una denegación u olvido del sufrimiento de las víctimas, y la razón instrumental, al reducir la Naturaleza a materia prima sin otro fin que el dominio mismo, oculta “una historia de sufrimiento infinito” (CrI, 2002, 141) en ella. Por este motivo, en la CrI se dice que la función de la filosofía es llevar a lenguaje los anhelos de los oprimidos y la violencia sobre la naturaleza, pero sólo con la finalidad de que el falso absoluto se reconozca a sí mismo como tal. En efecto, la naturaleza no reconciliada o sometida es la viva imagen del dominio, y sólo “en la humildad en la que el espíritu se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio” (DI, 2009, 92). El pensamiento se opone al dominio cuando se reconoce a sí mismo en la imagen de la naturaleza mutilada o sometida. La mitigación del dominio sólo es posible mediante “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal” (DI, 2009, 93). Dicho recuerdo, en cuanto rememoración de la presencia de la naturaleza esquilada como el anverso de la misma razón instrumental, se efectúa en la autorreflexión del pensamiento.

⁶⁴ Cfr. Mansilla H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 55-58, consultar el apartado tercero del capítulo II *La sociedad burguesa y la Ilustración*, y, pp. 58-61, el apartado cuarto del capítulo II *La Dialéctica de la Ilustración y el pesimismo*.

3.- LA RECONVERSIÓN FRAGMENTARIA DE LA RAZÓN EN INSTRUMENTO DE RECONCILIACIÓN EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL-1942 Y 1950-*.

Respecto de la DI, la CrI pretende ir algo más allá del momento crítico o destructivo de la razón. En esta obra, Horkheimer no acepta el escepticismo total, ya que puede ser tan conservador como la vuelta a la vieja metafísica, la cual pretende que el pensamiento, para crear una esfera especial de verdades, cese. Pero la vuelta en la actualidad a la metafísica de lo absoluto, es la prueba visible de cuán poco convincentes y dudosas son dichas supuestas verdades, cuya finalidad específica es, mucho antes que criticar la realidad, servir a los grupos de poder dominantes. En este sentido, dice Horkheimer:

(43) Hoy pervive la tendencia a establecer un principio absoluto como poder real o un poder real como principio absoluto; se diría que el valor supremo sólo puede ser visto como verdaderamente absoluto cuando es a la vez el poder supremo. (CrI, 2002, 97)

En esta obra mantiene que la razón es esencial y originariamente instrumento de dominio, y, si ésta tiene como intención propia descubrir la verdad, no es porque pueda acceder a una objetividad absoluta, ya que “los conceptos dispuestos y graduados de acuerdo con el orden de su generalidad reflejan más la represión de la naturaleza por los hombres que la estructura de la naturaleza misma” (CrI, 2002, 183) Nuestros conceptos no se corresponden con la cadena eterna del ser, puesto que en su origen histórico, lo que nos llevó a formarlos, no fue captar el orden lógico de la realidad sino el móvil del poder, en primer lugar, para mantener las relaciones de dominio en el seno de la ciudad estado, y luego, para someter a la naturaleza. Por lo tanto, la armonía entre hombre y naturaleza se reduce al falso supuesto de que el universo esté hecho a imagen y semejanza del hombre. Por este motivo

(44) La ontología filosófica es inevitablemente ideológica, porque trata de oscurecer y velar la separación entre hombre y naturaleza desmentida por doquier por los gritos de los miserables y de los desheredados. (CrI, 2002, 183)

Tal como en la DI, la intención de verdad reside en reflexionar sobre su tendencia al dominio como su condición natural. En el plano de la autorreflexión crítica de la razón sobre sí misma, ésta ya se eleva por encima de la mera tendencia al dominio. En la medida que se abre a la búsqueda de la verdad acerca de sí misma, ya no rige sólo en ella la lógica inconsciente del dominio. Al descubrir el plano de la dimensión autocrítica o autorreflexiva de la razón, ésta ya no es sólo instrumento de dominio sino que *puede* ser “un instrumento de reconciliación” (CrI, 2002, 180) con la naturaleza. Sin embargo, para Horkheimer, el conocimiento de una contradicción no necesariamente nos lleva a su superación, y, por eso, decimos que los procesos de toma de conciencia tan sólo *pueden* cambiar el rumbo de los acontecimientos.

¿Dónde encuentra la filosofía la llave de esta posibilidad?

(45) La filosofía no es una herramienta ni una receta; sólo puede bosquejar por anticipado el curso del progreso tal y como este viene determinado por necesidades lógicas y reales; al hacerlo puede *anticipar la reacción de horror y resistencia* que provocará la marcha triunfal del hombre moderno. (CrI, 2002, 171)

La diferencia, con respecto al planteamiento de la DI, reside en que el punto de referencia para que la razón se reconozca a sí misma como instrumento de dominio no es la naturaleza como “historia de sufrimiento infinito” (CrI, 2002, 141), sino el contenido de verdad de todo contenido histórico concreto. La filosofía sondea las ideas

regulativas que están en el trasfondo social de cada momento histórico, y habrá verdad en la historia en la medida en que dichos principios conceptuales sean vigentes y efectivos. Por lo tanto, el carácter positivo o superador de la razón reside en que

(46) las ideas culturales fundamentales conllevan un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlas en relación con el trasfondo social del que proceden. La filosofía combate el hiato entre ellas y la realidad. Confronta lo existente en su nexo histórico de interrelaciones con la pretensión de sus principios conceptuales con vistas a criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ellos. (CrI, 2002, 184)

Para Mardones⁶⁵, aunque el todo social empírico sea lo no verdadero y se haga depender la realidad del pensamiento, no por ello se hace desaparecer la realidad en el concepto. En efecto, el todo empírico es lo no verdadero, pero dialécticamente entendido. Esto significa que la negación no es total o escéptica sino determinada, por lo que la negación de cada verdad parcial es siempre conservativa. Por lo tanto, el camino hacia la verdad del todo social no es la negación abstracta, sino la negación determinada. Por ello, si nuestras ideas culturales tienen contenido de verdad no significa que lo hagan con pretensión absoluta. “La filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se convierten en elementos de un todo teórico que revela su relatividad” (CrI, 2002, 184). La filosofía niega tanto la pretensión de verdad absoluta de la ideología dominante así como la de la realidad fáctica, y, sobre la ruina de ambos falsos absolutos, intenta salvar las verdades relativas.

Según Zima⁶⁶, con anterioridad, Benjamín, en su obra *El origen del drama barroco alemán*⁶⁷, anticipa, para hacer posible una autorreflexión crítica de la razón como instrumento de dominio, la recuperación de la dialéctica. A la verdad no se llega desde la voluntad de dominio posesiva del intelecto mediante conceptos, sino desde una contemplación limpia de intencionalidad. Su nueva actitud epistemológica toma, como punto de partida, la total exposición del sujeto al objeto, y no la reducción de éste a las categorías de la razón conceptual y posesiva. A la verdad, opina Benjamin, no se llega mediante la construcción de conceptos orientados a la búsqueda de lo común a distintos fenómenos particulares. Ello, en realidad, deja fuera del saber los puntos de vista opuestos acerca de la cosa. En cambio, para Benjamin, el punto de partida del saber es precisamente lo que deja fuera el pensamiento conceptual, a saber, los fenómenos o puntos de vista opuestos acerca de una cosa. Por ello, la verdad no es concepto sino Idea en tanto que síntesis de fenómenos opuestos. La representación de un objeto será plena cuando capta su totalidad, es decir, cuando mantiene reunidos de manera coherente todos los puntos de vista de la cosa.

⁶⁵ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 60-67, consultar el apartado B del capítulo tercero de la Primera Parte *¿Hacia una Sociedad administrada?*, el cual está dedicado al concepto de razón instrumental en Horkheimer.

⁶⁶ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 31-55, consultar el segundo capítulo el cual está dedicado a W. Benjamin.

⁶⁷ Benjamin W. (1925): *El origen del drama barroco alemán*, Ed. Taurus, 1990, Madrid. (Traducido por José Muñoz Millanes)

A.2- LA PRAXIS COMUNICATIVA ENTRE SUJETOS COMO TEMA DE NUESTRO TIEMPO EN HORKHEIMER.

1.- LA PRAXIS COMUNICATIVA COMO ALGO DERIVADO EN HORKHEIMER DE LA TENDENCIA AL DOMINIO DE LA RAZÓN.

¿Dónde está el punto en común a partir del cual, en sus respectivos planteamientos, extraen consecuencias distintas Horkheimer y Habermas? Para ambos la razón es instrumento de dominio, pero no para los dos la razón lo es de forma *esencial y originaria*. Ya hemos expuesto como, en Horkheimer, la razón no es instrumento de dominio epocal e históricamente, sino que deviene totalitaria por su esencia y fundamento. En la CrI nos dice literalmente que “la autodisolución de la razón como sustancia espiritual obedece a una necesidad interna” (CrI, 2002, 40), y en el mismo prólogo citado de 1967, refiriéndose a Nietzsche, dice que éste denunció la creencia en la razón autónoma como un síntoma de atraso. Para Zima⁶⁸, resquebrajadas las antiguas cosmovisiones que nos presentan un mundo ordenado al que el ser humano debe acomodarse, la emancipación del individuo, a partir de la revolución burguesa, hizo patente la ecuación entre razón y dominio. Cuando Hobbes plantea que cada individuo está dotado de una razón natural encaminada a la seguridad y el provecho propio, tiene como trasfondo la libre competencia de la sociedad de mercado. Por ello, la superioridad de la razón del estado no se debe a que tenga un nivel cognoscitivo superior, sino a su mayor fuerza para imponer un orden. Por ese motivo, en ausencia de una razón del estado, la particularidad individual egoísta es la ley suprema. Hegel pretende superar el antagonismo entre razón particular y razón de estado fundando el conocimiento individual en la totalidad. Para Horkheimer, en cambio, en la totalidad hegeliana se da por universalmente válida la razón instrumental dominadora. Camufla como razón universal un modelo particular de razón, que convierte al individuo en objeto de administración del estado todopoderoso⁶⁹. Como desde la concepción instrumental y reductivista de la razón es imposible una crítica a la razón, en la última época de la teoría crítica, la coincidencia entre sujeto y realidad no es una realidad efectiva inmanente en la historia, que tuviera un sujeto histórico encargado de realizarla, sino un ideal irrealizable que da sentido a la acción moral individual. Interpretan, siguiendo a Kant, la coincidencia entre sujeto y realidad como un postulado crítico de la acción moral del individuo.

Todas las filosofías que apuntan a la intuición de esencias, ya sea en el plano lógico como Husserl o, así como en Scheler, en el plano de las estructuras morales, caen todas ellas desde sus comienzos bajo “signo de lo restaurativo” (CrI, 2002, 40). Para Horkheimer, “la teoría debe reflejar y dar curso expresivo hoy al proceso, a la tendencia socialmente condicionada, al neopositivismo, a la instrumentalización del pensamiento, así como a los vanos intentos de salvación” (CrI, 2002, 40). Con esto último, se refiere a los anteriormente citados proyectos de recuperación de la razón concebida como la capacidad para concebir ideas eternas que nos sirvan como fines. A este respecto, la función de la teoría crítica es despejar tales proyectos como intentos imposibles, tanto desde un punto de vista histórico como metafísico, de restablecer una esfera de verdades

⁶⁸ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 97-119, consultar el capítulo tercero *La metamorfosis del Sujeto*.

⁶⁹ Cfr. Mansilla H.C.F., *Introducción a la Teoría Crítica*, pp. 61-85, consultar el capítulo tercero llamado *Razón y Revolución*. Aquí, expone, en contraste con Horkheimer, la visión de Marcuse del Hegel crítico y revolucionario. Para Marcuse, Hegel apoya la existencia del estado mientras promueva el desarrollo de la libertad individual, de la razón y de la humanidad en general. Si legitima el estado autoritario fascista, toda línea de pensamiento, como el positivismo de Comte, que destruye la autonomía de la razón y naturaliza la sociedad. Si los hechos se positivizan, entonces ya no pueden ser negados ni superados por la razón trascendental, sino que sería ésta la que tiene que plegarse a lo dado. Los hechos ya no serían algo negativo, sino datos objetivos irrefutables, lo que obliga a la razón, sin un proceso crítico de negación, a aceptar lo existente. Por lo tanto, es la destrucción de la autonomía de la razón crítica y la naturalización, operada en el positivismo, de la sociedad, lo que legitima el estado autoritario fascista.

absolutas, las cuales sirven, mucho antes que como referente crítico de la realidad social, como instrumento al servicio de los poderes fácticos.

De la razón, como instrumento de dominio por su esencia y fundamento, deviene por necesidad interna un determinado modelo de praxis comunicativa entre sujetos. En Horkheimer, la comunicación entre sujetos no es cooriginaria con la tendencia al dominio de la naturaleza, sino derivada de ella. Si nos relacionamos con la naturaleza reduciéndola a materia prima, entonces se generan en la sociedad unas condiciones de trabajo orientadas hacia la mejora de la eficacia y de la productividad. El trabajo como actividad humana impregna y transforma todas las relaciones sociales, hasta el punto de que, en palabras de Horkheimer, “la autoconciencia de los hombres ha pasado a identificarse con su función en el sistema dominante” (CrI, 2002, 155). Para Estrada⁷⁰, tanto en DI como en CrI, se acomete una revisión en profundidad de los esquemas marxistas. La dominación de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica ya no nos conduce a la emancipación del individuo y a la sociedad sin clases, sino más bien, al contrario, a la deshumanización y a la sociedad tecnocrática. Así, en su valoración negativa de la ciencia/técnica y el trabajo, se distancia de Marx, aunque seguiría concordando con él en conceder prioridad, como único factor desencadenante de todo el proceso, al dominio técnico de la naturaleza. Se distancia, por lo tanto, en los fines reconocibles del progreso social; no nos conduciría a la sociedad emancipada sino a la tecnocrática. Desde la prioridad del dominio científico técnico de la naturaleza, la sociedad tecnocrática aparece como algo inevitable. La clave de la regresión a la barbarie es la reducción de la razón a razón instrumental, por lo que en ésta sólo cuenta la búsqueda de medios más eficaces para ejercer el dominio, excluyendo de sí misma la capacidad crítica y de trascendencia de la realidad dada. Dicho modelo de razón se en plasma una estructura social irracional; la sociedad tecnocrática, una sociedad racional en cuanto a los medios pero irracional en cuanto a los fines.

El individuo reprime los anhelos no adecuados al modelo existente, lo que genera tal resentimiento que si se disolviera la coacción, dicho resentimiento se volvería contra todo el orden social. Por este motivo, la autodenegación del individuo no va más allá de la sociedad industrial, éste es en el fondo un medio al servicio de la mejora de la producción ya que

(47) el yo es percibido como algo que está vinculado a funciones de dominio, mando y organización.....En ningún momento ha podido el yo borrar de sí la mácula de su origen en el sistema de dominio social (CrI, 2002, 125-126).

Para Horkheimer, la identidad del sujeto en su función dominadora y clasificadora está originada en el sistema de dominio social plasmado en las formas de división del trabajo. Por lo tanto, no existe una praxis comunicativa verdaderamente intersubjetiva entre sujetos, ya que las condiciones de trabajo en la sociedad generan un modelo de individuo en el que sus “formas de pensamiento no son, como enseña Durkheim, expresión de la solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio” (DI, 2009, 75). Dado que el sujeto replica en sí, sin otro fin que el dominio mismo, las categorías intelectuales que favorecen la reducción de la naturaleza a materia prima, dado que el ser humano, bajo este esquema, se convierte en un ser genérico duplicado de otro, entonces éste es sólo capaz de experimentar lo que previamente ha sido experimentado. Acordándose del esquematismo kantiano nos dice Horkheimer:

⁷⁰ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de M. Horkheimer*, pp. 127 -132, consultar El epígrafe 1 del capítulo V *La razón tecnocrática*.

(48) La verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde fuera lo universal con lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. (DI, 2009, 131)

El aparato conceptual de la ciencia y la misma industria cultural hace hoy las veces del esquematismo trascendental de Kant. Éste, al referir la multiplicidad sensible de los datos inmediatos a conceptos fundamentales, no permite percibir ni experimentar nada que no haya sido ya anticipado por el esquematismo de la producción, es decir, prefigurado con arreglo a los intereses de la sociedad industrial. Estrada⁷¹ valora de la misma forma la crítica de la cultura de Horkheimer. La exclusión de la pregunta sobre los fines en la sociedad tecnocrática se refleja en la esfera cultural. La cultura no fomenta el cultivo interior de la persona. En su lugar, la cultura, concebida como industria, administra las necesidades del individuo y elimina las no cubiertas por el sistema. El resultado, cuya finalidad es que éste quede perfectamente adaptado al medio, es el control absoluto del individuo y la pérdida de su autonomía y conciencia crítica. Para Perlini⁷² también el potencial de la cultura como trascendencia crítica e impugnadora se diluye en mero objeto de consumo, es decir, en necesidad constituida por el sistema. La función de la cultura es conseguir que el individuo se sustraiga a su condición degradada y enferma, que se evada de su individualidad insatisfecha. Si la cultura no domesticara esa incomodidad de fondo, quedaría amenazado el orden constituido. Para evitar esta consecuencia fatal, la cultura genera fármacos, como son la diversión y el ocio, que reaniman al individuo amortiguando el malestar de la individualidad mutilada. Cualquier otra idea, que ponga a lo real en tensión, proyectada por el sujeto, queda desvalorizada, frente al incondicionado afirmarse del poder fáctico, como extravagancia o lujo superfluo. Las ideas y la cultura no trascienden el estado de cosas presente, y se reducen a un mero instrumento al servicio del orden existente. Se liquida la subjetividad y la conciencia libre, y el individuo, reducido a su función en el sistema, y sin otras categorías intelectuales que las de la razón instrumental, sólo entiende del dominio del otro y del autodomínio de sí. Precisamente por eso

(49) la autodenegación del individuo en la sociedad industrial no tiene objetivo alguno que pudiera ir más allá de la propia sociedad industrial. Tal renuncia genera racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana. (CrI, 2002, 116).

El dominio, sin otra finalidad que el dominio mismo, implica que el sujeto vive irracionalmente en lo que toca a los fines últimos de la existencia humana. El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como una racionalidad inmanente a la realidad, y él mismo, con su actividad, contribuye a actualizarlo y mantenerlo, ya que rechaza, como si fueran fuerzas disolventes del orden social, todo aquello que no encaje en la panoplia de medios para mantener y conservar el sistema. De este modo, como expone Ureña⁷³, los análisis de la alienación en la primera generación de la Escuela de Frankfurt traspasan el terreno de la ortodoxia marxista. A través de la propaganda, la

⁷¹ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de M. Horkheimer.*, pp. 127-132, consultar el epígrafe 3 del capítulo V *La crítica cultural.*

⁷² Cfr. Perlini T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 25-31, consultar el capítulo tres *El carácter afirmativo de la cultura.*

⁷³ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 47-50, consultar la *Introducción: el nazismo y la nueva sociedad industrial y La crítica de la razón instrumental (Horkheimer)*. En el mismo capítulo, señala cómo Marcuse insiste en lo mismo; la ideología cientificista, que excluye el discurso racional sobre fines, deja en manos del aparato técnico el curso histórico. La razón técnica ha dado lugar a un proyecto histórico de sociedad en el que se absolutiza lo rentable y la productividad económica, frente a toda valoración moral. La mera necesidad racional de aumentar la productividad ya no impulsa, como Marx creía, unas nuevas relaciones de producción, sino que vienen a legitimar la organización social existente.

falsa conciencia es conciencia general, ya que el individuo ha interiorizado las necesidades que eternizan el sistema, por lo que la alienación pasa del terreno social a la propia subjetividad del individuo. Horkheimer reconoce que la razón instrumental nos dispone de las condiciones técnicas para la desaparición de la alienación. Pero esta misma razón instrumental, al no admitir un discurso racional sobre los fines de la praxis, bloquea la posibilidad de denunciar la irracionalidad de la sociedad, y la misma razón, de este modo, se convierte en instrumento ideológico que legitima el orden social nacido del desarrollo técnico. La alienación, por lo tanto, por la falta de una ciencia crítica, pasa a ser sostenida por el individuo, al interiorizar las necesidades del sistema.

Puesto que el dominio es una consecuencia lógica inevitable de la sociedad industrial, no puede existir una auténtica comunicación libre entre sujetos. Therborn⁷⁴ detecta la misma conclusión en los planteamientos de la escuela, pero la interpreta, más como una consecuencia de un error en la concepción inicial de la razón técnico instrumental, que como una situación histórica irrebasable. En efecto, si todo esfuerzo científico, todo valor cultural, todo deseo individual queda reducido a las necesidades previas del sistema, se imposibilita de raíz cualquier acción emancipadora. Con esto, la técnica y la cultura son en su conjunto instrumentos de opresión, por lo que el sujeto de la revolución ya no podría ser ninguna presencia positiva en la sociedad capitalista, sino la reflexión filosófica encerrada en sí misma.

Desde el supuesto de una concepción de la naturaleza como objeto de dominación total, la regresión de las masas acontece por necesidad lógica, y consiste en “la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado” (DI, 2009, 89). De esta manera, “los hombres son reducidos...a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida” (DI, 2009, 89). Las condiciones de trabajo han impuesto una masa social conformista e impotente frente al aparato técnico, no epocal e históricamente, sino por la necesidad interna de su desarrollo:

(50) La impotencia de los trabajadores no es sólo una artimaña de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino bajo el esfuerzo por sustraerse a él. (DI, 2009, 89)

Sobre la base de una relación con la naturaleza como objeto de dominación total, la praxis intersubjetiva es incapaz de generar fines últimos para la actividad humana. En la *Dialéctica Negativa*⁷⁵, según nos explica Zima⁷⁶, los fines últimos de la actividad humana, o lo que él llama la luz de la trascendencia sobre el sistema social, no es un más allá de la historia, sino la luz que irradia, sobre el sistema totalitario de la realidad, el individuo atrofiado en cuanto signo de lo que no debe ser. El principal foco de no ser, que como palanca negativa nos servirá para proyectar el mundo emancipado, es el individuo disminuido e impotente. La crítica no se ejerce desde la praxis social dominante, sino desde la resistencia del individuo por conservar su autonomía crítica. Sin embargo, Adorno reconoce que el individuo centrado egoístamente en su interés, por su propio aislamiento, queda vacío de todo contenido moral, y resulta fácilmente integrable en los sistemas totalitarios. Por lo tanto, la verdad del individuo es social, y la filosofía busca una verdad social aunque siempre a través de las peripecias de la vida individual, es decir, desde su resistencia y tenacidad, frente a la praxis social dominante,

⁷⁴ Cfr. Therborn G., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 50-57, consultar *El colapso político de Horkheimer*, y, pp. 57-64, *Marcuse, integridad y contradicción*.

⁷⁵ Adorno T. (1967): *Dialéctica negativa*, Ed. Taurus, 1975, Madrid. (Traducido por José María Ripalda).

⁷⁶ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 55-97, consultar el capítulo *Theodor Adorno: la dialéctica en suspenso*.

a verse reducido a la condición de objeto. Ureña⁷⁷ insiste en la misma idea; dado que la opresión ya no es ejercida por un poder material externo, sino por el sometimiento mental del sujeto, Adorno prioriza la teoría sobre la praxis, ya que sin ella, como comienzo de una auténtica praxis liberadora, toda praxis se volvería irreflexiva y terminaría confirmando la alienación. Adorno denuncia que el desarrollo técnico económico se identifique con el desarrollo humano en general, ya que, de este modo, se oprime lo contradictorio, replicándose sistemáticamente en el individuo las necesidades que encajan en el sistema y reprimiéndose las que lo contradicen.

En cambio, para Horkheimer en la DI, el referente no será el individuo disminuido sino la naturaleza. Mientras que el pensamiento caiga bajo la lógica inconsciente y ciega del dominio, la naturaleza seguirá siendo sólo materia prima. Y sólo si la naturaleza no reconciliada o sometida se contemplara como la viva imagen del dominio, entonces el pensamiento podría iniciar un nuevo camino de reflexión, en el que éste se reconozca a sí mismo como instrumento de dominio. Por eso, aunque el conjunto social haya resultado ciego y sin salida por inevitable necesidad, no por ello deja de ser un hecho problemático. La Ilustración se opone al dominio en cuanto tal “mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura” (DI, 2009, 93). Este recuerdo de la naturaleza en el sujeto como “historia de sufrimiento infinito” (CrI, 2002, 141), lleva a la razón a ser algo más que tendencia al dominio. Dicho recuerdo la abre a la dimensión autocrítica y autorreflexiva acerca de sí misma, y con ello descubre la verdad, y no el mero dominio del otro, como su intencionalidad más propia. Y, en camino hacia la verdad, la razón es más que un instrumento para dominar, es un instrumento de reconciliación:

(51) La razón sólo puede ser algo más que naturaleza en la medida en que se hace concretamente consciente de su “condición natural”-que consisten en su tendencia al dominio-, la misma tendencia que paradójicamente la enajena de la naturaleza. De este modo, en la medida en que es un instrumento de reconciliación, pasa a ser, a la vez, algo más que un instrumento. Los cambios de rumbo, los progresos y los retrocesos en este empeño reflejan la evolución de la definición de filosofía. (CrI, 2002, 180).

No hay aquí una crítica regresiva o conservadora a la Ilustración que pretenda un retorno romántico a la Naturaleza. Zima⁷⁸ argumenta que Horkheimer jamás baraja esta posibilidad. Aunque ya en la primera época de la economía de mercado, donde emergió la figura del empresario libre e independiente, la ciencia moderna tenía como fin propio el dominio de la naturaleza, posteriormente, el dominio, ejercido sin límite por la razón calculadora e instrumental, terminó convirtiéndose en una fuerza mítica. Exigía, como si fuera un ídolo, el sacrificio de la particularidad del individuo (sus necesidades emotivas e estéticas) a la totalidad social. Ya en la actualidad, donde se ha consumado la naturaleza mutilada y un individuo disminuido, ambas cosas debido a la dominación técnica y la exigencia de productividad, no podemos regresar a la sensualidad natural, ya que se perderían las grandes conquistas de la Ilustración; la individualidad y la autonomía del sujeto. Por ello, el problema a partir de ahora es cómo conciliar la dominación técnica de la naturaleza con la conservación del sujeto autónomo. Para resolver dicho problema, ni hay salidas irracionales ya que “la libertad de la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (DI, 2009, 53), ni tampoco basta con la sola razón, dada la ecuación originaria entre ésta y la tendencia al dominio. Sólo podemos, para superar el conflicto con la Naturaleza, oponernos a la tendencia al dominio de la

⁷⁷ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 50-52, consultar el apartado *La crítica de la razón identificante*.

⁷⁸ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 11-31, consultar el capítulo *Liberalismo y Teoría Crítica*.

razón mediante el recuerdo de lo olvidado, es decir, mediante el recuerdo de la sintonía con la Naturaleza, convirtiendo, de este modo, la razón en instrumento de reconciliación. Para Estrada⁷⁹, en la tercera época de la Escuela de Frankfurt, la que va desde 1950 a 1973, sólo se sacan las consecuencias de los temas planteados en la anterior época. Su pensamiento pasa a ser trágico, ya que se mueve en la contradicción de reconocer, por un lado, la validez de los valores de la sociedad emancipada, y, por otro lado, debido a que el dominio técnico de la naturaleza revierte, sin estar sometido a dirección racional, en las estructuras sociales dominantes, se certifica la imposibilidad de alcanzarlos. Mardones⁸⁰ se cuestiona si tal contradicción puede terminar rechazando la praxis transformadora de la sociedad. A juicio de Mardones, el rechazo de la praxis de Horkheimer no procede de la praxis misma, sino del análisis de la sociedad actual como algo cerrado y autoclausurado. Sin embargo, es difícil pretender transformar la sociedad sin ofrecer contenidos concretos, por lo que, si la TC deja de ser praxis orientada teóricamente, entonces se convierte a sí misma en pura ideología. A esto, Horkheimer respondería que no liquida la praxis, sino que sólo reconoce que teoría y praxis no están en unidad inmediata. Primero, por los análisis de la sociedad actual, y, segundo, porque, aunque la crítica teórica tiene prioridad para no caer en activismo ciego, ella misma por sí sola no conduce a la superación de la realidad histórica.

Cortina⁸¹, por su parte, valora como fracaso el balance de resultados de esta primera generación de la Escuela de Frankfurt. Aceptando el diagnóstico de Weber acerca del eclipse de la razón, para superar su reducción a mero instrumento, se trataría de reconocer la simultánea complementariedad e irreductibilidad de la razón técnica y moral. Los frankfurtianos de primera generación aspiraron a una razón completa, que ni declara irracional a la ciencia por no proporcionar fines, ni tampoco a la moral, por no ajustarse a los criterios de la razón científica. Sin embargo, dicha aspiración hacia una razón reconciliadora y no dominadora fue, en esta primera generación, algo buscado pero nunca encontrado. La causa de este fracaso, según Cortina, está en no haber superado el paradigma de la conciencia, el cual nos impone una relación con la realidad en términos de sujeto y objeto. Habermas, como principal representante de la segunda generación de la Escuela, nos propone el paradigma del lenguaje. Ello supone que la relación más originaria del sujeto no es con la naturaleza como objeto de explotación, sino la relación de mutuo reconocimiento entre sujetos. La acción recíproca entre sujetos es la acción comunicativa cuyo fin último es el consenso argumentativo. Dicho consenso, se alcanza, si se hace conforme a las reglas de la racionalidad discursiva, es decir, conforma a las pretensiones de validez del discurso. Desde la intersubjetividad entre sujetos capaces de lenguaje, desde el consenso argumentativo en el que se debe cumplir la situación ideal de habla, es posible recuperar el discurso racional sobre los fines, con el cual salir del vacío de sentido de la época moderna⁸².

⁷⁹ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de M. Horkheimer*, pp. 153-159, consultar el epígrafe dos del capítulo VI *La falta de mediación de la teoría crítica*, pp. 153-159, y, pp. 191-208, consultar el epígrafe 1 del capítulo octavo *La nueva teoría crítica*.

⁸⁰ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 158-168, consultar el epígrafe tres del capítulo dos de la Segunda Parte *Preguntas a Horkheimer, Los límites de la razón dialéctica*.

⁸¹ Cfr. Cortina A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 73-77, consultar el epígrafe 4.1 *Max Weber: racionalización y desencantamiento*. Según Weber, la Modernidad se caracteriza por la imposición en todas las esferas de la vida social de la racionalidad teleológica. Tal proceso es ambivalente, porque a la vez que nos emancipa de prejuicios míticos, no necesariamente siempre el progreso técnico en la sociedad conlleva un progreso moral. En efecto, una razón exclusivamente instrumental liquida el discurso racional sobre fines, de lo que surge un vacío de sentido, ya sea interpretado como politeísmo decisionista o como imposición desde el poder de una jerarquía de valores.

⁸² Cfr. Cortina A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 61-65, consultar el epígrafe 3.3 *¿Un paradigma agotado?* y, pp. 65-71, el epígrafe 3.4 *Un nuevo fundamento normativo para la teoría crítica*.

2.- ¿ES POSIBLE LA SUPERACIÓN CRÍTICA DEL ORDEN EXISTENTE?: LA AUTOCLAUSURA DEL TODO SOCIAL EN HORKHEIMER COMO CONSECUENCIA LÓGICA DEL MODELO DE RAZÓN DOMINANTE.

De la razón como instrumento de dominio esencial y originariamente, deviene por necesidad interna un determinado modelo de praxis comunicativa entre sujetos. En Horkheimer, la comunicación entre sujetos no es cooriginaria con la tendencia al dominio de la naturaleza, sino derivada de ella. Si nos relacionamos con la naturaleza reduciéndola a materia prima, entonces se generan en la sociedad unas condiciones de trabajo orientadas hacia la mejora de la eficacia y de la productividad. El trabajo, como actividad humana, impregna y transforma todas las relaciones sociales hasta el punto que, en palabras de Horkheimer, “la autoconciencia de los hombres ha pasado a identificarse con su función en el sistema dominante” (CrI, pp. 155, 2002).

Para Estrada⁸³, en la segunda época de la escuela, la que va desde 1941 a 1950, en obras claves como la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la Razón Instrumental*, la dominación de la naturaleza, mediante la ciencia y la técnica, ya no nos conduce a la emancipación del individuo y a la sociedad sin clases, sino más bien al contrario, a la deshumanización y a la sociedad tecnocrática. En efecto, la opresión de la naturaleza nos emancipa de la necesidad natural, pero conlleva una organización de la sociedad basada en el principio de obediencia y desigualdad. A su vez, el todo social oprime al individuo, ya que su integración en el sistema implica convertirse en medio o instrumento, y ello le exige el sacrificio de su propia individualidad. En la tercera época de su pensamiento, la que va desde 1950 a 1973, según Estrada⁸⁴, su pensamiento, ante el ocaso de la seguridad de la conciencia ilustrada para construir la historia a través del trabajo, la ciencia y la técnica, pasa a ser trágico. En primer lugar, ya no existen sujetos concretos de la revolución, ya que en la sociedad tecnocrática no cabe revolución. En segundo lugar, es cierto que el desarrollo del capitalismo ha creado las condiciones objetivas para una sociedad emancipada, pero en el plano de las condiciones subjetivas han surgido nuevas formas de control aún más sutiles. En tercer lugar, rompe con la importancia que le da Marx al sujeto colectivo a favor del individuo concreto. También para Zima⁸⁵, en el contexto de las dos obras de Horkheimer citadas anteriormente, la pregunta central es por qué la barbarie del estado totalitario nazi. Las razones de la explotación del hombre por el hombre no se encuentran en la alienación del proletariado en el capitalismo, sino en el dominio irracional de la naturaleza. Éste, al exigirle renunciar ascéticamente a sí mismo como ser natural, imposibilita tanto la libertad humana, por el sacrificio que exige, como una razón reconciliada con la naturaleza. Por este motivo, expone Zima en el ensayo citado, la autodenegación del individuo no va más allá de la sociedad industrial, ya que, aunque la libre competencia de la economía de mercado emancipe al individuo, ésta es inseparable, debido a la disciplina del trabajo colectivo y la competencia universal, del sacrificio de sus propios deseos y necesidades. Si el círculo vicioso de producción y consumo es un fin en sí mismo, entonces el hombre, en cuanto que niega sus necesidades como ser natural, se convierte en un

⁸³ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, pp. 109-127, consultar el capítulo IV *La Dialéctica de la Ilustración*.

Otro aspecto de distanciamiento con el marxismo es la integración del proletariado en la sociedad capitalista. No solamente éste no ha caído fruto de sus contradicciones, sino que el aumento de la productividad, y de los niveles de consumo, ha propiciado la aceptación, por parte del proletariado, de una estructura social injusta a cambio de participar en los beneficios. Horkheimer se da cuenta de que el crecimiento es el fin en sí mismo que legitima el sistema.

⁸⁴ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, pp. 178-191, consultar el epígrafe 2 del capítulo VII *La ruptura con Marx*.

⁸⁵ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 97-119, consultar el capítulo *Max Horkheimer: La metamorfosis del sujeto*.

medio que perpetúa la escala de dominio. De este modo, el individuo autónomo es reemplazado por el sujeto pasivo consumidor, cuyas necesidades son manipuladas por los poderes colectivos como son el mercado y la publicidad. La misma acción moral, que en Kant convierte al sujeto en un fin último, termina degradada en heteronomía, ya que la acción por deber está manipulada y hace el juego al sistema social de dominio. Si toda acción por deber exige renunciar al yo concreto e individual, entonces la verdadera función de la moral es servir de instrumento al orden establecido, y es, en el fondo, un medio al servicio de la mejora de la producción. A juicio de Zima, bajo la égida en la sociedad capitalista de la razón subjetiva e instrumental, no existen fines últimos justificables racionalmente, lo cual permite que el dominio se pueda ejercer omnímodamente y sin límite. El dinero, la productividad es el único fin, lo cual transforma en medios todos los terrenos de la existencia humana. La carencia de valores en sí mismos racionales, si todo es productividad y consumo, arroja al sistema social al nihilismo.

El dominio, sin otra finalidad que el dominio mismo, implica que el sujeto vive irracionalmente en lo que toca a los fines últimos de la existencia humana. Esto, es decir, que la razón instrumental dé por buenos los fines del orden social vigente, escribe Mardones⁸⁶, implica que el individuo se pliega a los fines del ente colectivo, lo que, al vaciar su vida en relaciones externas técnico profesionales, anula por completo la pregunta por el sentido de la vida. Este es el mundo administrado, un mundo en el que la pregunta por el sentido es sustituida por la adaptación al medio y el pragmatismo del éxito. La cuestión verdaderamente importante es si podemos oponernos a la lógica inmanente de la historia hacia un mundo administrado, y recuperar una verdadera intersubjetividad en la sociedad.

Puesto que el dominio es una consecuencia lógica inevitable de la sociedad industrial, no puede existir una auténtica comunicación libre entre sujetos. Esta interpretación, en Horkheimer, de la vinculación entre razón científica y modelo social también la asume Estrada⁸⁷. Desde la prioridad del dominio científico técnico de la naturaleza, la sociedad tecnocrática aparece como algo inevitable. La clave de la regresión a la barbarie es la reducción de todo conocimiento a ciencia y técnica, y la reducción de toda verdad a verdad verificable. En esta concepción, la razón queda reducida a la búsqueda de medios eficaces para el dominio, excluyendo de sí misma la capacidad crítica y de trascendencia de la realidad dada. Dicho modelo de razón se plasma una estructura social irracional: la sociedad tecnocrática, una sociedad racional en cuanto a los medios pero irracional en cuanto a los fines. En el mismo aspecto insiste Geyer⁸⁸ cuando comenta la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer. La Ilustración siempre retorna al mito, porque el todo social, que resulta de una relación conflictiva con la naturaleza, impone a los hombres un destino al que no pueden sustraerse. El crecimiento de la razón instrumental genera un todo social coactivo para el individuo, ya que, para conservarse en él, al precio de sacrificar su esperanza de realización máxima, éste tiene que aceptar ser sometido a instrumento, a función intercambiable en el todo.

Sobre la base de una relación con la naturaleza como objeto de dominación total, la praxis intersubjetiva es incapaz de generar fines últimos para la actividad humana. En

⁸⁶ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 102-113, consultar el apartado B del capítulo 4 *¿Hacia la sociedad administrada?*

⁸⁷ Cfr. Estrada J.A., *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, pp. 109-127, consultar el capítulo IV *La Dialéctica de la Ilustración*, pp. 127-132, y el epígrafe 1 del capítulo V *La razón tecnocrática*.

⁸⁸ Cfr. Geyer, C.F., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 60-62, consultar el epígrafe b) del capítulo 4 *Mito e Iluminismo*.

efecto, para Mardones⁸⁹, si el pensamiento queda reducido a instrumento de dominio, éste, al reducirse al cálculo de medios que da por bueno el orden social vigente, no puede interrogarse por los fines del dominio. Lo realmente definitorio, tal como lo plantea Mardones, es la relación con la naturaleza. Mientras que la naturaleza quede reducida a materia prima, el pensamiento quedará atrapado bajo la lógica inconsciente y ciega del dominio. Pero si la naturaleza no reconciliada o sometida se contempla como la viva imagen del dominio, entonces el pensamiento podrá iniciar un nuevo camino de reflexión, en el que éste se reconozca a sí mismo como instrumento de dominio. Por eso, aunque el conjunto social haya resultado ciego y sin salida por inevitable necesidad, no por ello deja de ser un hecho impugnable.

Sin embargo, para Estrada⁹⁰, aunque la razón queda reducida por su esencia a instrumento de dominio, el desideratum de la teoría sigue siendo el mismo, a saber, reconciliar razón y naturaleza en un intercambio perfecto, para que, de forma derivada, sea posible, en el seno de la sociedad técnica, el individuo autónomo. Sin embargo, a partir de ahora, queda como un postulado inalcanzable. La reducción de la razón a razón instrumental la castra para una autorreflexión crítica, lo cual la ciega para tomar conciencia de la lógica bajo la cual cae presa. De este modo, si se convierte en problema un punto de vista racional y crítico del todo social, la razón ya no puede generar una praxis transformadora de la realidad, y, a su vez, la misma TC, queda sin una praxis revolucionaria adecuada. Así se llega al conocido callejón sin salida de la Escuela de Frankfurt; sólo una impotente crítica ideológica pero sin un correlato en una praxis política adecuada. Mardones⁹¹ se cuestiona, si la renuncia a la praxis transformadora, en realidad no colabora con el mantenimiento del statu quo. La respuesta de Horkheimer, interpreta Mardones, es que más vale reconocer la distancia que la realidad impone entre teoría y praxis que confundir praxis transformadora con pseudo-actividad.

Horkheimer, observa Mardones⁹², se compromete con la defensa y conservación del sujeto autónomo, pero en la época actual no hay individuo que conservar. En efecto, el individuo se desarrolla autónomamente dentro de una sociedad racional y justa, pero, en el momento actual, la sociedad hace nula la participación del sujeto. El todo social reduce al individuo a masa pasiva que se adapta sin crítica. Por lo tanto, en el seno de una sociedad perversa que reduce a la nulidad impotente al individuo, no hay sujeto histórico capaz de protagonizar el cambio social. Entonces, si no es posible el sujeto autónomo, si no es posible una praxis transformadora de la sociedad ¿qué nos aporta la teoría crítica? Desde el punto de vista de Mardones, frente a la verdad pragmática, aquella que se confirma no por la racionalidad en sí de los valores sino por el éxito, la TC sigue manteniendo un criterio enfático de verdad. Sin embargo, en la última época del pensamiento de Horkheimer, dicha verdad enfática, que sirve de resistencia frente a la resignación ante lo dado, es de raíz teológica. Sólo desde esta óptica, Horkheimer está convencido de que el mundo administrado es sólo un fenómeno aparente y no la verdad absoluta y última.

Perlini⁹³, utilizando como fuente *Mínima Moralia*⁹⁴, también se hace eco de que la defensa del individuo, en el seno de una sociedad plenamente administrada, es siempre

⁸⁹ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 60-67, consultar del capítulo tercero el apartado A *La dialéctica de la ilustración o la razón frente a sí misma*, y pp. 67-73, el apartado B *El concepto de razón instrumental*.

⁹⁰ Cfr. Estrada J. A., *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, pp. 153-159, consultar el epígrafe 2 del capítulo VI *La falta de una mediación de la teoría crítica*.

⁹¹ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 168-175, consultar el epígrafe 3 del capítulo 2 de la Segunda Parte *El problema de las mediaciones de las mediaciones: o ¿algo más que sintomatología?*

⁹² Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 107-109, consultar el apartado B.3 del capítulo 4 de la Primera Parte *Teoría crítica y absoluto*.

⁹³ Cfr. T. Perlini, *La Escuela de Frankfurt.*, pp. 114-117, consultar el epígrafe 11 *Barbarie civilizada*.

⁹⁴ T. Adorno (1951): *Mínima moralía*, Ed. Taurus. Madrid, 2001. (Traducción de Joaquín Chamorro)

paradójica. En efecto, desde una relación dialéctica entre sujeto y realidad, el individuo es un nudo de relaciones más que un ente autónomo, por lo que la sociedad está en el individuo y el individuo está en la sociedad. De este modo, si el individuo es nudo de relaciones, su emancipación depende de una acción social política colectiva. Sin embargo, por otro lado, como no hay un todo social en el que se pueda desplegar el individuo emancipado, ya que aquel ha devenido un orden social en el que el individuo se identifica con el sistema represor, y descarga su malestar, no contra el mismo sistema, sino contra un objeto más débil, la emancipación del individuo es imposible y su defensa paradójica. Para Perlini, el pensamiento sólo se puede elevar a una actividad racional sustraída a la lógica del dominio, cuando niega la praxis inmediata, por lo que la defensa del individuo como entidad autónoma no implica de suyo pautas concretas de vida, sino que dicha defensa se afirma a sí misma negando la falsa totalidad; por lo tanto, como entidad negativa. El pensamiento es la parte activa de la realidad, es cierto, pero sólo afirma su telos utópico como conciencia crítica negativa de lo real. De este modo, si las anticipaciones utópicas se configuran sólo negativamente, como antítesis de la realidad alienada, entonces se excluye por principio la síntesis. Se llega a una contradictoriedad insuperable entre el objeto irrescatable por la idea, y la idea que no se reconoce nunca en la realidad.

Cortina⁹⁵ también entiende que, en Horkheimer, la razón instrumental nos conduce inexorablemente al mundo administrado, por una parte, y a la desaparición del individuo autónomo, por otra, pero valora, de otro modo, tanto la negación radical del falso todo social de Adorno como el criterio enfático de verdad de raíz teológica de Horkheimer. Sospecha que, frente a la alienación humana, quizá se hubiera agotado el paradigma filosófico de la primera generación de la Escuela, cuando, ante el temor a que la injusticia tenga la última palabra, para Horkheimer sólo cabe optar por la conciencia religiosa trágica. No quiere esto decir que Horkheimer volviera a la Sinagoga, sino que, al valorar positivamente el deseo de la trascendencia, experimentado desde la oposición irreductible entre la finitud humana y la infinitud divina, la conciencia humana inmanente parece reconocer su impotencia, si ante la injusticia del mundo sólo podemos recurrir a la trascendencia. En este aspecto, Cortina se hace eco de la esencia de las teorías marxistas. Todas ellas mantienen, tal y como explica Mansilla⁹⁶, que la sociedad industrial desarrollada contiene ya las posibilidades para un orden social libre de dominación. Por lo tanto, un orden social emancipado no puede ser impuesto desde fuera del desarrollo humano, sino que surge como potencialidad inmanente de la sociedad. Por eso, los criterios normativos para juzgar el capitalismo tardío son históricos, es decir, se trata de posibilidades inmanentes, para reducir al mínimo las necesidades vitales insatisfechas, a la sociedad actual. No es una utopía idealista, sino una posibilidad de la historia. Sin embargo, según nos explica Zima⁹⁷, frente al modelo neomarxista, nos encontramos otro modelo crítico incompatible con aquél. Mientras que el primero mantenía que la crítica se ejerce haciendo germinar, desde las contradicciones internas del todo social, un todo social racional, para el segundo, defendido por Adorno, Horkheimer y Marcuse, la crítica no se ejerce de forma inmanente, es decir, desde sus contradicciones internas, sino desde una posición crítico negativa radicalmente opuesta a las prácticas sociales establecidas.

⁹⁵ Cfr. Cortina A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 61-65, consultar el epígrafe 3.3 *¿Un paradigma agotado?*

⁹⁶ Cfr. Mansilla H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 160-167, consultar el epígrafe 5 del capítulo VII *Posibilidades de trascender lo existente*.

⁹⁷ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 119-147, consultar el capítulo *Herbert Marcuse: Prometeo fracasado*. Marcuse apuesta por una posición flexible entre ambos modelos. Quiere recoger la unidad entre teoría y praxis histórica inmanente, y, a la vez, conservar la posición crítico negativa radical.

Para Estrada⁹⁸, en la fase tardía del pensamiento de Horkheimer, cuanto más negativo es el proceso histórico, cuanto más inevitablemente se camina hacia una sociedad tecnocrática, más necesario se hace apostar, para que el mundo tenga sentido, por el postulado de la existencia de Dios. Por eso, en esta época, concede un nuevo papel a la metafísica y la religión. Dado el fracaso de la filosofía como mediación hacia la sociedad emancipada, sólo desde la apertura utópica a la trascendencia podemos reinterpretar el mundo como algo relativo. No es que a Horkheimer le interese Dios por sí mismo; de hecho, si el hombre tuviera seguridad en sí mismo para llevar a cabo el ideal de la sociedad emancipada, no sería necesario apelar a la trascendencia. Es la insuficiencia de la razón, como dadora de sentido, lo que nos hace apelar a la trascendencia.

Geyer⁹⁹ explica cómo, a diferencia de la primera época de la Escuela, ya no se cree en la posibilidad, por parte de los sujetos, del control consciente de los procesos sociales, ni que el horizonte de una vida feliz se reduzca al quehacer histórico immanente, por ejemplo, al grado de desarrollo técnico para el dominio de la naturaleza. En la última época de la Escuela, para lograr la emancipación del individuo, es necesario salir de la historia. Ésta, a partir de la DI, tiene una estructura antinómica; todo progreso, como puede ser la emancipación del hombre por el dominio de la naturaleza, va unido de forma inevitable a regresiones y renunciaciones por parte del sujeto. En línea con Horkheimer, frente al mundo administrado, la felicidad es para nosotros el anhelo de lo completamente otro. Este anhelo no supone que Horkheimer renuncie a su concepción básica materialista de la primera época de su pensamiento; la historia para el ser humano es irreductible, y el sujeto está abandonado en ella, sin que haya una instancia que la trascienda. Esto convierte al anhelo de lo completamente otro, más que en un fundamento, en una opción personal. En otros artículos de su última época¹⁰⁰, como *Recuerdos sobre P. Tillich, La función de la teología en la sociedad, Las huellas de la última teología. Legado de P. Tillich o Religión y filosofía*, ante el dato irrefutable de Auschwitz como confirmación definitiva de la finitud y el desamparo del hombre, aparece cierto interés por las religiones tradicionales, aunque no como principios afirmativos que garantizaran el triunfo final sobre el sufrimiento. No sería más que la mala infinitud, fiel reflejo de una humanidad rota, impotente y escindida. Por lo tanto, el anhelo de justicia perfecta no apunta a ninguna trascendencia, sino que su función consiste sólo en despertar la solidaridad entre los seres finitos, aunque no tengamos ninguna certeza del cumplimiento, en la inmanencia histórica, de las pretensiones de felicidad de los individuos.

Therborn¹⁰¹, por su parte, tiene otra visión completamente distinta para explicar el colapso político de Horkheimer. A su juicio, por desarrollar una crítica tan radical a la sociedad capitalista, llegó a considerar el fascismo como la raíz última y la fase culminante e inevitable del capitalismo. En lugar de continuar por la vía marxista, es decir, construir análisis científicos de las formas de producción capitalista que explicaran el fascismo como un tipo especial de capitalismo monopolista, optaron por

⁹⁸ Cfr. Estrada J. A., *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, pp. 208-217, consultar el epígrafe 2 del capítulo VIII *El papel de la religión en la sociedad postindustrial*.

⁹⁹ Cfr. Geyer C. F., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp.121-132, consultar los epígrafes c) *Déficit con respecto a la teoría de la acción en la filosofía negativa de la historia*, pp. 132-137, d) *Teoría crítica y teodicea*, pp.137- 149, el capítulo 8 “*Teoría y praxis*” en la *teoría crítica* y el capítulo 9 *Auschwitz como experiencia clave*.

¹⁰⁰ Horkheimer, M.: *Anhelo de justicia*, Ed. Trotta, 2000, Madrid. Dichos artículos, aparte de otros, aparecen en este volumen. (Traducido por Juan José Sánchez)

¹⁰¹ Therborn G., *La Escuela de Frankfurt.*, pp. 19-22, consultar los epígrafes *La reducción a la filosofía*, pp. 37-42, *El fascismo como verdad del liberalismo*, pp. 43-50, *La lógica como dominación*, pp. 50-57, *El colapso político de Horkheimer*, y en pp. 64-72 *La negación de la negación*.

una crítica radical a la ciencia natural y a la sociedad capitalista. Y la falta de una comprensión científica de la sociedad capitalista, que sirva de base para la acción política concreta, es lo que hace a la teoría impotente, para combatir el fascismo, en el plano práctico. Paradójicamente, el resultado del radicalismo crítico fue que sólo desde la toma de conciencia individual se puede resistir al mundo administrado, por lo cual, en consecuencia, la TC acabó refugiándose en la institución universitaria pero sin que sus reflexiones críticas se plasmaran en acciones políticas concretas.

Según Therborn, el planteamiento de Marcuse en *El hombre unidimensional* es regresivo respecto al expuesto en *Razón y Revolución*¹⁰². En esta última obra, el objetivo de la TC no es una crítica global al todo social, sino un análisis de situaciones concretas de la estructura económica. Sin embargo, en *El hombre unidimensional*, entiende, influenciado por el hiperradicalismo crítico de la EF, que sólo mediante una crítica filosófica global es posible una comprensión no mutilada de la técnica. Lo mismo ocurre con la cultura, si todo esfuerzo científico, todo valor cultural, todo deseo individual queda reducido a necesidades previas del sistema, entonces se imposibilita de raíz cualquier acción emancipadora. Con esto, la técnica y la cultura son en su conjunto instrumentos de opresión, por lo que el sujeto de la revolución ya no es alguna presencia positiva de la sociedad capitalista, sino la reflexión filosófica encerrada en sí misma. Posteriormente, en la época de la redacción de la *Dialéctica de la Ilustración*, la Escuela de Frankfurt reduce la acción política a la reflexión filosófica, ya que, por mucho que la TC pretenda ser dirección racional de la praxis, carece de arraigo en la praxis social dominante. Toda estrategia de lucha cae en mero instrumento que consolida el dominio social, por lo que la crítica a la sociedad capitalista es siempre desde el exterior, desde la esfera filosófica, y sin entrar en ninguna lucha política concreta.

¿Por qué tal hiperradicalismo crítico en esta época de la EF? ¿Por qué rechazar toda presencia positiva en la sociedad capitalista? Para ellos, la esencia de la revolución reside, no en un análisis social concreto de situaciones económicas concretas, sino en la negación total y radical de la razón teórica dominante. Sólo de este modo, se puede encontrar una posición crítica exterior a las tendencias hegemónicas de la sociedad. La EF, imbuida por las teorías historicistas de la sociedad, busca la esencia del todo social que se manifiesta en todas sus facetas. Como la esencia es opresiva, entonces el agente de transformación de la sociedad sólo puede ser un sujeto negador externo. Pero en realidad, según la perspectiva de Therborn, la negación absoluta y radical no hace a la crítica más revolucionaria, sino sólo más filosófica. Lo que empuja la revolución no es la negación absoluta del todo social, sino una comprensión científica de situaciones reales que despeje la lucha política por metas concretas. Una situación revolucionaria, o *unidad de ruptura* como la llama Therborn, procede de las contradicciones internas del sistema capitalista. Estas se dan entre las condiciones técnicas y organizativas para que avance la producción, y el modo de apropiación de tales fuerzas productivas. Por lo tanto, la contradicción se da dentro del sistema, es decir, entre las fuerzas productivas y el modo de apropiación que el mismo desarrollo de dichas fuerzas productivas ya permite.

En conclusión, para Therborn, el trauma nazi hizo a la escuela tomar el fascismo como la esencia última del capitalismo, lo cual destruyó toda confianza en la capacidad de transformación del sistema capitalista. Esto provocó que la crítica se desarrollara como negación radical de la razón teórica dominante, y que tanto la acción política, como la comprensión científica de la realidad social, se redujeran a la filosofía. En efecto, no puede haber acción política, desde la óptica de Horkheimer, porque el agente

¹⁰² Marcuse H. (1941): *Razón y Revolución*, Ed. Alianza, 1972, Madrid. (obra publicada originalmente en inglés en Nueva York. Traducido por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente).

¿Es posible la superación crítica del orden existente? La autoclausura del todo social en Horkheimer como consecuencia lógica del modelo de razón dominante

revolucionario es un sujeto negador que no tiene un lugar real en la sociedad, sino que es sólo el opuesto lógico al todo social. El camino para Therborn es otro; recuperar la teoría social marxista. Esta nos aporta una comprensión científica de realidades concretas en la sociedad capitalista, que nos sirven de guía para la acción política. La negación teórica radical, a juicio de Therborn, sólo nos conduce a renunciar a la praxis y caer en un virtuosismo crítico paralizante.

¿Es posible la superación crítica del orden existente? La autoclausura del todo social en Horkheimer como consecuencia lógica del modelo de razón dominante

B.- LA UNIDAD EPOCAL E HISTÓRICA ENTRE RAZÓN Y DOMINIO EN HABERMAS.

B.1.- LOS DISTINTOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO COMO TESIS GLOBAL DE LA CI. MÉTODO DE PRUEBA.

Ureña¹⁰³, frente al positivismo, donde por mor de la objetividad, el contexto vital del sujeto no tiene ningún papel en la constitución del conocimiento, reconstruye el problema del sentido del conocimiento remontándose a la obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*¹⁰⁴. El tipo de hombre europeo es producto de la ciencia griega, la cual marcó el camino a seguir a toda la humanidad que quiera salir de la barbarie. En la ciencia griega, comienza una nueva humanidad; aquella dispuesta a orientar su vida por la pura razón y por una verdad universal, la cual nos serviría de criterio para emanciparnos de toda imagen del hombre hecha por la tradición. Aun comprendiendo el mundo en su totalidad, la actitud del hombre primitivo siempre está guiada por el interés práctico de servirse de dichos conocimientos para resolver problemas propios de la vida natural. La ciencia griega, por el contrario, es completamente desinteresada; se interesa por el mundo en su totalidad por el simple deseo de llegar a una verdad en sí valedera incondicional y universalmente. La filosofía pone a funcionar una nueva forma de vida y de socialización, la de aquel que no quiere guiarse por tradiciones irracionales sino por la búsqueda de una verdad universal y objetiva. Así nació la filosofía como ciencia universal, como aproximación en un horizonte infinitamente lejano a una verdad incondicionada.

En la Modernidad entra en crisis la filosofía como ciencia universal, cuya verdad, objetiva e incondicionada, fuese capaz de guiar a la humanidad hacia una nueva forma de vida. Aparecen las ciencias naturales, y son ellas la que, con su método exacto, comprenden el verdadero ser frente a la reflexión metafísica, la cual se ocupa, sin la guía segura de un método, del sentido de la vida. Con Galileo, la nueva ciencia universal eran las matemáticas, por lo que, al olvidar la praxis humana y el mundo sensible como la base de tal idealización, se toma erradamente como verdadero ser lo que sólo es un método. Por ello, por muchos que sean los éxitos y los progresos de la ciencia, ésta entra en crisis, cuya causa es su desconexión con la vida, y, en consecuencia, con la pérdida del sentido del conocimiento en la actualidad. El sentido del conocimiento no lo aporta el método de la ciencia natural, sino que, por referirse a la intención originaria del conocer, sólo puede provenir de una reflexión del sujeto cognoscente. Por lo tanto, para Husserl, si la ciencia ha hecho crisis, ello se debe al desvío de su intención originaria, que era encontrar, por encima de las representaciones subjetivas particulares, una verdad incondicionada cuya búsqueda sirviera de guía a la humanidad. Tras denunciar, en la ciencia, el olvido del sujeto cognoscente por el método, el proyecto de Husserl era recuperar la actitud teórica de los griegos, bajo la forma de una fenomenología como reflexión contemplativa y desinteresada de la subjetividad humana.

Habermas, según la exposición de Ureña, en *Ciencia y técnica como Ideología y La reconstrucción del materialismo histórico*, desmonta el proyecto husserliano. La mera reflexión teórica desinteresada no puede transformar por sí misma la sociedad, si no va unida a una determinada visión del cosmos. Por ello, lo que emancipaba al hombre de los poderes míticos en la antigüedad era el orden racional, eterno, ideal e inmutable del

¹⁰³Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 75-92, consultar el capítulo V *La relación perdida entre filosofía y ciencia*.

La misma cuestión está también expuesta en, Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 186-190, consultar la parte segunda, *Conocimiento e Interés*, del capítulo cuarto *Crítica de la ciencia*.

¹⁰⁴Husserl, E. (1954): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, 1991, Barcelona. (Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas)

cosmos. La actitud teórica desinteresada de los griegos supone una concepción arquetípica del ser que sirve, para el orden humano, de modelo. No se percata Husserl, según Habermas, tanto del objetivismo larvado en la concepción griega del ser, que sería un positivismo metafísico, como del interés por la emancipación que se esconde, precisamente, detrás de la actitud griega teórica desinteresada. Por inspiración de Husserl, argumenta Ureña, Habermas, en *Conocimiento e Interés*, continúa con el proyecto de la filosofía como ciencia universal, es decir, como fundamento de los demás saberes, pero, así mismo, sin apoyarse en una cosmología, sino en una reflexión sobre la estructura del conocimiento humano.

Geyer¹⁰⁵, refiriéndose a los artículos *Teoría tradicional y Teoría crítica* y *La función social de la filosofía*, reproduce la polémica de Horkheimer con el positivismo. Horkheimer, y del mismo modo Habermas con posterioridad, descubre cierta familiaridad entre metafísica tradicional y positivismo. Positivismo y metafísica conciben sus teorías como reflejo de un ordenamiento eterno. El positivismo constata los hechos como si constituyeran un orden inmutable, por lo que deja fuera del conocimiento a quien constituye los hechos como tales, a saber, el sujeto histórico social. No se pueden tratar los hechos como si fueran ladrillos firmes del conocimiento, ya que los hechos no se pueden separar de las condiciones subjetivas bajo las cuales son posibles dichos hechos. Por condiciones subjetivas entiende Horkheimer los intereses del sujeto, son ellos los que abren preguntas y las condiciones de verdad de sus respuestas. Lo que sea un hecho depende del hombre y de su ciencia, y la descomposición del mundo en hechos, independientes y aislados del sujeto, lo exime del esfuerzo por transformar las situaciones dominantes de injusticia. La aceptación positivista de los hechos es reflejo de la impotencia y aislamiento del individuo en la sociedad actual, en la que lo real no es resultado de un proceso en el que participan los individuos.

En cambio, mientras que para Horkheimer el concepto de interés está relacionado con la ubicación de un individuo o grupo en el todo social, Habermas, tal y como expone Gabás¹⁰⁶, vincula la noción de interés con necesidades vitales sistémicas o colectivas. Son orientaciones fundamentales inherentes a determinadas condiciones básicas para reproducción y autoconstitución de la especie humana, como por ejemplo, en concreto, trabajo e interacción. El interés en Habermas no es ni sólo biológico, reduciéndose a la acomodación de un organismo al entorno, ni estrictamente cultural o racional, como si se tratara, por lo tanto, de una contemplación teórica elevada sobre los intereses vitales. Podemos decir que los intereses brotan de la naturaleza, porque nacen de la propia necesidad de conservación de la especie, pero a su vez implican una ruptura cultural con la naturaleza, ya que pretende liberarnos de la necesidad que nos impone el contexto natural, así como trascender, en un ideal utópico e histórico de vida buena, la mera conservación.

En consecuencia, Horkheimer y el planteamiento habermasiano de *Conocimiento e Interés* convergen en que en que para ambos la razón está transida por intereses, y por tanto es instrumento de dominio, pero divergen en que, si bien, desde el punto de vista de Horkheimer, la razón ha devenido históricamente instrumento de dominio sin contrapeso por ningún otro interés, y por ello, para él, la razón se convierte en dominio de forma *esencial y originaria*, para Habermas, puesto que existen otras orientaciones básicas inherentes a la reproducción y constitución de la especie, además del interés

¹⁰⁵ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 35-47, consultar los epígrafes a) *Teoría crítica y positivismo* y b) *Teoría crítica y nueva metafísica* del capítulo tercero.

¹⁰⁶ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 190-196, consultar el epígrafe II del capítulo cuarto *Crítica de la ciencia*.

técnico, la razón no es de forma esencial y originaria instrumento de dominio. Desde la óptica de Estrada¹⁰⁷, el contexto social de Habermas pasó de la mera supervivencia de la posguerra al desarrollismo consumista y competitivo, el cual, al erosionar la tradicional jerarquía social, dio lugar a nuevas generaciones de jóvenes que, frente al encasillamiento en los parámetros tradicionales, optaron por dar cauce, para salir del callejón sin salida de la *Dialéctica de la Ilustración*, a un proyecto emancipador. Por ello, para superar la aporía final de la última Escuela de Frankfurt, en la que bajo el predominio absoluto de la razón instrumental, ni hay razón ética, ni proyecto emancipador y ni posible sujeto social del mismo, acometió, para replantear el proyecto de una sociedad emancipada, una nueva comprensión de la conexión entre racionalidad e interés. En línea con los frankfurtianos de primera generación, y anteriormente con Hegel, asume la recíproca vinculación entre teoría del conocimiento y teoría de la sociedad. Por eso, frente a la separación de sujeto y objeto y a la pretensión de neutralidad desinteresada del conocimiento, Habermas lo enraíza en la sociedad y lo vincula a intereses. Dichos intereses no son innatos, sino estructuras intencionales, desde las que constituimos la realidad, mediadas con formas sociales de vida.

De este modo, todo el planteamiento de Habermas de *Conocimiento e Interés* comienza en la exposición como principio de la conexión entre conocimiento e interés. La vinculación entre conocimiento e interés, desde la perspectiva de McCarthy¹⁰⁸, se prueba en Habermas mediante una crítica a la concepción positivista de la ciencia. Dicha concepción consiste en una autocomprensión de la ciencia que pone como modelo de saber el método científico, prohibiendo, de este modo, la investigación dirigida hacia un autorreflexión general del conocimiento. Dicha investigación es propia de la filosofía, y pretende poner a la ciencia como una categoría dentro del conocimiento humano en general. Según el positivismo, el conocimiento válido es lo que las ciencias hacen según las reglas de investigación específicas de su método, la cuales, por sí mismas, son capaces de garantizar la objetividad del conocimiento. Su estricta aplicación nos permite aproximarnos, independiente del sujeto cognoscente, gradualmente a una verdad objetiva. En consecuencia, el enfoque positivista deja sin relevancia epistemológica al sujeto, lo que hace, según Habermas, que perdamos de vista las operaciones sintéticas por las que se constituyen los objetos de la experiencia. Para Habermas, el positivismo cae en la ilusión objetivista, como si el mundo estuviera constituido por unas conexiones legaliformes que se pudieran contemplar de una forma objetiva y desinteresada. No hay un universo de hechos independientes del sujeto, sino que todo enunciado teórico cae dentro de unos marcos de referencia, que Habermas denomina los intereses del conocimiento. Mansilla¹⁰⁹, tomando como fuentes *Conocimiento e Interés* y *Ciencia y Técnica como Ideología*, incide en que la ciencia no constituye una esfera aislada ajena a cualquier interés, sino que ésta tiene una función que germina en las relaciones de la praxis social, y sería, precisamente el no reconocerla, lo que la pone al servicio de la perpetuación del dominio social. La ciencia, según Gabás¹¹⁰, no puede prescindir de todo juicio de valor y limitarse a la descripción de los hechos, ya que el mismo investigador, al estar él mismo y su propio quehacer inmerso en la sociedad, no puede acercarse al objeto desinteresadamente. La neutralidad valorativa en realidad deja fuera del discurso científico la cuestión de los fines, para que

¹⁰⁷Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 33-44, consultar epígrafe 1.1 *Teoría tradicional y teoría crítica: El puesto de Habermas*.

¹⁰⁸ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 75-82, consultar el apartado 2.1 *Un bosquejo preliminar*.

¹⁰⁹Cfr. Mansilla, H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 91-98, consultar el apartado 2 *Cognición e Interés y el 3 Crítica del positivismo* del capítulo IV.

¹¹⁰ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 170-176, consultar el epígrafe 1.2.a del capítulo IV *Libertad valorativa*,

estos sean impuestos, de forma transitoria y arbitraria, por los centros administrativos de poder. Por ello, una ciencia axiológicamente neutra no equivale a una actitud desinteresada frente a la sociedad, sino que constituye una confirmación del interés social dominante.

Habermas, en *Conocimiento e Interés*, con el trasfondo de la crítica al positivismo, en el que se prueba que el conocimiento está transido de intereses, mantiene que intereses cognoscitivos diferentes implican distintos modos de conocer la realidad y, a la inversa, diferentes modos de conocer la realidad suponen intereses cognoscitivos diferenciados. Dicha tesis, en la que se vinculan las ciencias empíricas, hermenéuticas y reflexivas a sus respectivos intereses del conocimiento, queda probada en la obra antes citada de Habermas¹¹¹. También Ureña¹¹², en la misma dirección, sostiene que la teoría de la sociedad funda la teoría de los intereses del conocimiento, ya que de los contextos históricos, vitales y fácticos surge lo que es determinante tanto en su relación con la naturaleza como en la relación de los individuos entre sí. En primer lugar, las ciencias empíricas, mediante un lenguaje puro, en el que se registran medidas y cantidades según reglas, objetivan la realidad desde el punto de vista de su manipulación técnica. El interés técnico, en las ciencias naturales, se hace visible cuando

(55) En la esfera funcional de la actividad instrumental, la realidad se constituye como la suma de lo que puede ser experimentado bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible: a la realidad objetivada en condiciones trascendentales corresponde una experiencia restringida. (CI, 1982, 194-195)

Y un poco más adelante, refiriéndose a las ciencias empírico analíticas dice que

(56) aprehenden la realidad con vistas a la manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas. (CI, 1982, 198)

En segundo lugar, en las ciencias hermenéuticas, se intentan esclarecer aquellas formas de vida específicas de los sujetos que interactúan comunicativamente entre sí, las cuales, en el contexto de la praxis comunicativa vital habitual según reglas del lenguaje cotidiano, constituyen la realidad. Real, por lo tanto, sería lo interpretable dentro del marco del lenguaje cotidiano, por lo que “el ámbito objetual de las ciencias del espíritu no se constituye bajo las condiciones trascendentales de la metodología de la investigación: se encuentra ya constituido” (CI, 1982, 196). El interés comunicativo, en las ciencias hermenéuticas, se hace palpable cuando

(57) Las ciencias hermenéuticas... se dirigen más bien a la estructura trascendental de las diversas formas fácticas de vida, en cuyo interior la realidad viene interpretada de forma diversa...de ahí que los enunciados hermenéuticos...aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción. (CI, 1982, 198-199)

En tercer lugar, en las ciencias autorreflexivas, en la situación clínica de diálogo psicoanalítico entre el médico y el paciente, cuando éste se observa a sí mismo desde el punto de vista del psicoterapeuta, entonces es capaz de recordar los fragmentos perdidos de su propia identidad. En efecto, si el paciente no se ve con los ojos de otro, no puede apropiarse de lo inconsciente reprimido y superar la fragmentación de su propia identidad, ya que el sujeto, en cuanto que hay trozos de nuestra identidad que

¹¹¹ Cfr. Habermas J., *Conocimiento e Interés*, pp. 194-215, consultar el epígrafe 9 del capítulo tercero *Razón e Interés, retrospectiva sobre Kant y Fichte*.

¹¹² Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 95-99, consultar del capítulo VI el subapartado *El interés técnico y el interés práctico*.

quedan fuera de la comunicación consigo mismo, se engaña siempre respecto a sus necesidades reprimidas. El interés emancipatorio se hace presente, en las ciencias reflexivas, cuando en el sujeto, en la medida que se hace transparente a sí mismo mediante la reflexión,

(58) se da espontáneamente la identidad entre la razón y la voluntad de razón. En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la reflexión como tal. (CI, 1982, 201)

También prueba Habermas la tesis inversa, que intereses cognoscitivos diversos implican diferentes modos de conocer la realidad. En efecto, las condiciones de posibilidad del conocimiento no proceden de reglas a priori y puras de una conciencia trascendental, sino de contextos vitales fácticos en los que la especie humana reproduce su vida. Si los enunciados de ambas ciencias tienen sentido para nosotros es porque están en relación, no ya con la conciencia trascendental, sino con intereses rectores del conocimiento. Por ello, dice Habermas, “se sitúa en el lugar del sujeto trascendental a una especie que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso de formación” (CI, 1982, 198). Dichos intereses no son ni naturales, ya que la reproducción de la especie humana se da siempre bajo condiciones culturales, ni trascendentales, por germinar en contextos vitales fácticos, sino “orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y la interacción” (CI, 1982, 199). McCarthy¹¹³ hace notar como Habermas, al dotar de base natural a los intereses del conocimiento, se encuentra con dificultades con las que Horkheimer, al concebirlos siempre dentro del plexo del todo social histórica y culturalmente constituido, no tropieza. Existe una incompatibilidad que Habermas no acaba de resolver del todo, entre que los intereses del conocimiento tengan su base en las condiciones naturales para la reproducción y supervivencia de la especie, los cuales constituyen las condiciones de toda objetividad posible, y que esos mismos intereses estén sometidos a condiciones históricas y culturales. Según la misma objeción también planteada por M. Theunissen¹¹⁴, si nuestra base natural como especie constituye el fundamento de la subjetividad, entonces aquella no puede ser objetividad constituida, pero si, al contrario, es objetividad constituida, entonces no puede ser la base natural de la subjetividad. Habermas, al dotar de rango constituyente a las condiciones antropológicas originarias de la especie humana, es inconsistente con su rechazo a que estas sean el origen absoluto de los procesos sociales. En Habermas, según Ureña¹¹⁵, tal ambigüedad será precisamente afirmada porque la teoría de los intereses del conocimiento debe servirnos de pauta crítica respecto a la evolución de la sociedad. En efecto, una verdadera pauta crítica no puede provenir de la mera autoconstitución histórica del hombre, sino del sentido del conocimiento que marcan los intereses del sujeto cognoscente en cuanto condiciones fundamentales de la posible autoconstitución del género humano.

¹¹³Cfr. McCarthy T., *Teoría crítica de J. Habermas*, pp. 136-153, consultar el epígrafe 2.5 *La idea de la filosofía y su relación con la teoría social*.

¹¹⁴Theunissen, M.: *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*, Ed. Walter de Gruyter, 1969, Berlín.

¹¹⁵Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 95-99, consultar del capítulo VI el subapartado *El interés técnico y el interés práctico*.

La anterior vinculación entre distintos intereses cognoscitivos y diferentes modos de conocer la realidad viene avalada por McCarthy¹¹⁶, el cual, interpretando a Habermas, expone que captamos la realidad, en relación a la supervivencia, según la estructura de intereses previos de nuestra especie. El *interés práctico* supone, con respecto al interés técnico, una diferencia lógico trascendental en cuanto a la constitución de los objetos de la experiencia posible. Si en el técnico se constituye la experiencia cara a su manipulación y dominio, ahora, en el práctico, se relaciona la supervivencia de la especie con hacer posible un entendimiento lingüístico flexible y sin violencia entre sujetos. De este modo, desde el principio de la conexión entre conocimiento e interés, dado que de facto existen modos de conocer la realidad distintos, se puede demostrar la existencia de intereses del conocimiento independientes entre sí. Y si existen intereses cognitivos distintos, entonces no se puede reducir la razón de forma exclusiva y excluyente a uno de los intereses de la razón, es decir, a instrumento de dominio, sino que, parejamente con dicha tendencia, la razón también puede ser comunicativa o práctica. Por lo tanto, y este es el término de llegada del planteamiento habermasiano, la existencia de intereses de conocimiento diversificados desactiva de raíz la crítica total a la razón como instrumento de dominio.

¹¹⁶Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp.75-154, consultar el capítulo 2 *Conocimiento e Interés*.

B.2.- DE HEGEL A MARX: EL CAMINO HACIA EL DESCUBRIMIENTO DE LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO.

1.- LA AMBIGÜEDAD DE LOS PRINCIPIOS RECTORES DEL CONOCIMIENTO EN HEGEL.

Habermas, en *Trabajo e Interacción*¹¹⁷, un artículo publicado en 1967, comienza sus desarrollos desbrozando la concepción del sujeto en la tradición filosófica alemana. En el ensayo de Hegel¹¹⁸ comentado por Habermas, remontándose a Kant, se explica que el yo, para que pueda ejercer su función unificadora de las representaciones, debe ser concebido como la unidad sintética originaria de la apercepción, que, en tanto que unidad pura referida a sí misma, tiene que acompañar a todas mis representaciones. Esta unidad, que es el concepto que ganamos del yo mediante la reflexión, es, por un lado, negativa, porque se refiere a sí misma excluyendo todo ser otro determinado.

(59) Este concepto articula la experiencia fundamental de la filosofía de la reflexión, a saber, la experiencia de la identidad del yo en la autorreflexión, es decir, la autoexperiencia del sujeto cognoscente, que se abstrae de todos los posibles objetos del mundo, y que se vuelve sobre sí mismo como objeto único. (CTI, 2007, 14)

En efecto, el modo como el sujeto entabla relación consigo mismo y se sabe a sí mismo mediante la reflexión, se produce, de modo negativo, abstrayendo todos los posibles objetos del mundo. Por otro lado, el yo en sentido positivo, es ser puesto en unidad absoluta con la acción de poner, constituyendo la autoafirmación libre del sujeto.

(60) El yo es esta unidad inmediatamente pura que se refiere a sí misma...y que se recoge en la libertad que representa la igualdad sin límites consigo mismo. (CTI, 2007, 13)

No es suficiente con la determinación negativa, que siempre es resultado de un proceso empírico inacabado, para asegurar la función del sujeto unificadora de las representaciones. Es necesaria, además, una determinación positiva del yo, en tanto que unidad abstracta de la conciencia referida a sí misma, bajo el título de

(61) unidad sintético-originaria de la apercepción. Aquí el yo está representado como la unidad pura que se refiere a sí misma, como el yo pienso que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. (CTI, 2007, 14)

En definitiva, Kant afirma el sujeto como condición lógica trascendental del conocimiento, pero sin exponerlo mediante un proceso lógico demostrativo. Fichte¹¹⁹, por su parte, desarrolla el proceso reflexivo de la autoconstitución del yo, aunque dentro del marco de una subjetividad solitaria. Este se mueve siempre en la aporía entre, por una parte, la naturaleza del yo en la que ésta es lo mismo que la acción originaria de ponerse absolutamente a sí mismo y, por otra parte, el yo que se constituye a sí mismo diluyendo o negando todo otro como ser otro.

En Hegel, en el marco de la filosofía del espíritu del periodo de Jena (1804-1806), la experiencia del yo ya no es considerada como originaria, sino que depende de la relación complementaria de individuos que se conocen. El yo se constituye en la interacción con otras perspectivas en las que aprendo a verme desde el otro sujeto. La identidad del yo no se resuelve en un proceso reflexivo infinito, en el que nos elevamos al nivel autoponente del yo, tal y como Fichte plantea, sino desde la base del reconocimiento recíproco entre sujetos. El espíritu no es el nivel más profundo y último

¹¹⁷ Aparece recogido en Habermas, J. (1968): *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, 2007, Madrid.

¹¹⁸ Cfr. Hegel, G.W.F.: (1804-1806) *Filosofía Real* (Jena), Ed. FCE, 1984, México. (Traducido por J. M. Ripalda).

¹¹⁹ Cfr. Fichte, J.G. (1794): *Doctrina de la Ciencia*, Ed. Aguilar, 1975, Buenos Aires. (Traducido por Juan Cruz Cruz).

de la autoconciencia, sino el medio a partir del cual un yo se comunica con otro yo y ambos recíprocamente se forman. El espíritu existe como el medio en el que los sujetos se encuentran, y sin encontrarse esos sujetos no podrían existir como sujetos. Si Fichte concibe el yo al nivel de su fundamentación última como unidad del yo y del no yo, tal nivel, en Hegel, se afirma como resultado de un proceso de constitución de una totalidad ética o espíritu. Sólo dentro de esta es posible puede existir la identidad de cada sujeto particular. Para Hegel, el yo individual sólo se puede saberse a sí mismo como autoconciencia si integra dentro de sí el espíritu que, como totalidad ética, permite, en el marco de unas categorías comunes generales, que diversos individuos se reconozcan recíprocamente entre sí como idénticos. La peculiaridad de cada uno en tanto que resultado de un proceso de individuación

(62) sólo puede ser entendida como un proceso de socialización; no debiendo ser entendida aquí la socialización a su vez como la inserción en la sociedad de un individuo ya dado, sino que es más bien esa socialización la que da como resultado el ser individuado. (CTI, 2007, 18)

En Hegel, en cuanto a las cualidades del yo, se da una identidad entre las más particulares de cada uno, y la totalidad ética dentro de la cual se reconocen mutuamente. La identidad del sujeto se mantiene sólo a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, y a su vez, la identidad de este otro, depende de mi reconocimiento, por lo que en cada sujeto no hay otras cualidades que las que puedan ser reconocidas bajo categorías comunes y generales.

(63) La idea original de Hegel consiste en que al yo sólo se le puede concebir como autoconciencia si es espíritu, si pasa de la subjetividad a la objetividad de un universal, en la que sobre la base de la reciprocidad, los individuos que se saben a sí mismos quedan asociados como no idénticos. (CTI, 2007, 18)

A diferencia de Kant, que funda la identidad del yo sólo como función lógica del conocer, es decir, como unidad abstracta de la conciencia pura referida a sí misma, y nunca mediada por el reconocimiento del otro sujeto, Hegel desarrolla el yo en el ámbito de la acción ética concreta, en la que un conjunto de individuos constituyen una intersubjetividad que, a su vez, es la subjetividad de cada uno.

En la primera parte de *Conocimiento e Interés*, retoma Habermas¹²⁰ esta misma crítica de Hegel a Kant. Con Hegel, el sujeto no es autoposición inmediata de sí, sino que lo primero para la conciencia es el mundo cotidiano al que pertenecemos y en el que ya nos encontramos, es decir, el medio del espíritu que nos constituye a cada uno y en el que ya previamente nos encontramos. Por lo tanto, si la conciencia quiere saberse a sí misma, ha de recorrer, en lo que para ella sería un proceso de descubrimiento, los mismos momentos necesarios de autoformación del espíritu. De este modo, Hegel pone sobre la mesa que las categorías del sujeto y la constitución objetiva del mundo no son realidades independientes, sino en mutua interrelación, y que interactuando entre sí recíprocamente se constituyen. Ureña¹²¹, haciéndose eco de la crítica de Hegel a Kant, insiste en que no hay un saber preestablecido como criterio único de cientificidad, por lo que la conciencia trascendental y crítica no es algo preconstituido, sino que se hace, en su desarrollo, a través de la mutua reciprocidad entre las condiciones trascendentales de

¹²⁰ Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, pp. 11-75, consultar el capítulo I *La crisis de la crítica del conocimiento*.

¹²¹ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 84-89, consultar el capítulo V el subapartado *La relación perdida entre ciencia y filosofía: la liquidación de la teoría del conocimiento por Hegel y Marx*.

la concepción del mundo y las formas de vida. En el mismo sentido, para Gabás¹²², el sujeto cognoscente en Hegel se constituye en un proceso histórico, por lo tanto, es siempre resultado de algo anterior. En efecto, si el sujeto deviene y es resultado, entonces, antes de la confrontación con el objeto en el proceso de conocer, no cabe preguntarse por los esquemas cognitivos universales del conocimiento humano. El conocimiento no es teoría, sino proceso, y siempre resultado de la confrontación con el objeto. No hay unidad trascendental de la conciencia, como nivel último ya constituido, anterior a la experiencia fáctica. Así, el sujeto y el mundo, en su recíproca interrelación, están sometidos a un proceso de formación en el que ambos resultan constituyentes y constituidos:

(64) La experiencia fenomenológica, contrariamente a lo que sucede con la empírica, no transcurre dentro de los límites de esquemas establecidos mediante una fundamentación trascendental; en la construcción de la conciencia que se nos aparece intervienen más bien, por el contrario, las experiencias fundamentales en las que las transformaciones de tales esquemas de la comprensión del mundo y del hacer se han decantado. (CI, 1982, 28)

La cuestión de la interrelación entre categorías teóricas del sujeto y la formación objetiva del mundo, la trata Habermas en *Teoría y Praxis*¹²³. En la teoría política moderna late la dificultad del tránsito de la teoría a la praxis. Cuando Hobbes diseña las condiciones del un orden estatal, desplaza, para su correcto funcionamiento, la prudencia como cualidad de los ciudadanos, sino que basta la construcción de unas circunstancias en cuanto a reglas, relaciones y actitudes que fuercen a los hombres a un determinado comportamiento. La cuestión es cómo poner en juego dichas circunstancias, si los sujetos que las proyectan son los mismos que viven bajo las circunstancias caducas. Por ello, la transformación de la teoría en praxis requiere transformar las circunstancias, para que, de forma derivada, se modifiquen las formas de conciencia de los ciudadanos, y aquella entre a formar parte de la conciencia del individuo. Sólo de este modo, la teoría se muestra como una solución prácticamente necesaria para la satisfacción de necesidades objetivas. Sin embargo, si dichas necesidades son interpretadas desde el viejo horizonte histórico, la revolución teórica de la realidad fracasaría.

Hegel¹²⁴, en su artículo sobre las Reformas Constitucionales de los Estados de Alemania, concibe la Revolución Francesa, en tanto que realización vigente y efectiva del derecho abstracto, como salida efectiva e histórica sobre cómo, guiándonos por ideas teóricas, bajo circunstancias caducas, podemos transformar la realidad. En efecto, admite Hegel, con la Revolución, se le da existencia externa de forma definitiva a lo conceptualizado en el plano teórico. Sin embargo, la Revolución, en Hegel, no encuentra su origen en la conciencia subjetiva de sus partidarios, ya que estos, de nuevo, son los mismos que, encontrándose bajo el viejo horizonte histórico, quieren transformar la realidad según las nuevas normas generales. La realización directa del derecho abstracto, que es proyectada en la teoría, no puede transformar la autoconciencia real de los individuos históricos, ya que éstos están presos del viejo horizonte histórico con el que realmente interpretan sus necesidades. Como mucho, la conciencia subjetiva revolucionaria llega a la negación total y absoluta de lo particular por las normas generales, pero sin la admisión de ninguna concreción histórica, ya que contaminaría el comienzo absoluto

¹²² Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 131-144, consultar el subapartado *Antropogénesis* del capítulo tercero.

¹²³ Cfr. Habermas, J., *Teoría y praxis*, consultar el capítulo 3, pp. 123-141, *La crítica de Hegel a la Revolución francesa*.

¹²⁴ Hegel, G.W.F. (1817): *La Constitución de Alemania*, Ed. Tecnos, 2010, Madrid. (traducido por Dalmacio Negro)

del nuevo orden político. En efecto, insiste Habermas citando a Hegel, la Revolución destruye la realidad sin que en ella quede sembrada la semilla del nuevo orden:

(65) La actividad revolucionaria autorizada por la conciencia subjetiva es, por ello, la negación de lo particular por lo general. Su única obra es la muerte, y ciertamente la “muerte más fría y superficial, sin más significación que partir por medio una col o que un trago de agua”. (TP, 2002, 127)

Y un poco más abajo, refiriéndose a Hegel

(66) Él critica, en efecto, tan sólo la ambiciosa autocomprensión de la revolución: realizar la razón por medio de la conciencia subjetiva, la cual, por encima de las abstracciones del entendimiento, a nada puede llegar. (TP, 2002, 127)

Sin embargo, “la pretensión de la revolución como tal, que el hombre se ponga sobre la cabeza, esto es, y a partir de ella construya la realidad, esta pretensión la toma Hegel en serio” (TP, 2002, 127). Por ello, Hegel, aunque no admite que la razón, por medio de la fuerza de la conciencia subjetiva, pueda construir la realidad, opta por legitimar el revolucionamiento de la realidad sin los mismos sujetos revolucionarios, fundando el derecho abstracto, no en la pura teoría, sino en su génesis en procesos reales. Hegel, por un lado, mantiene que la verdad del derecho abstracto reside en su universalidad, y también admite, por otro lado, que dicha verdad, para no ser puramente abstracta, se construye como resultado de la síntesis de los momentos de una totalidad histórica concreta. Así, convierte el derecho abstracto en la *Filosofía del Derecho*¹²⁵ en un concepto histórico, dando a entender que sus conceptos fundamentales requieren un proceso previo de socialización de la conciencia. El derecho abstracto y el Estado no se constituyen por vez primera a partir de la nada, sino que se requiere la maduración de la conciencia en las categorías de la sociedad burguesa. De este modo, legitima Hegel “el revolucionamiento de la realidad sin los mismos revolucionarios” (TP, 2002, 127)

Sin este proceso previo de maduración del individuo, la conciencia revolucionaria

(67) permanece o bien impotente en contradicción entre aquello que exige razonablemente y que aquello que se rehúsa de la exigencia, o bien desarrolla su poder ilimitado en la negación de la realidad y, sobre todo, de sus esperanzas. (TP, 2002, 130)

Por ello, dado que la conciencia revolucionaria es impotente o arrasadora, la única salida es probar lo exigido teóricamente como necesario históricamente. Ni cabe dotar a la idea de poder práctico reduciendo el mundo a una pura negatividad, ya que le arrebataría a las formas de vida fácticas el derecho a su dignidad, ni tampoco tomar a la teoría como refugio interior e impotente de la conciencia. Recordando a Hegel, escribe Habermas

(68) ¿Se convertirán inmediatamente las necesidades teóricas en necesidades prácticas? No basta con que el pensamiento inste hacia la realización, la realidad debe instar ella misma hacia el pensamiento. (TP, 2002, 130)

En efecto, no basta con que el pensamiento se esfuerce en plasmarse en la historia, sino que la realidad debe ella misma tender hacia el pensamiento. La teoría filosófica crítica

(69) como insostenible lo existente en la pretendida generalidad de su propio concepto.... La filosofía no puede constreñir con poder externo, pero puede atacar a lo limitado por

¹²⁵ Hegel, G.W.F. (1821): *Filosofía del Derecho*, Ed. Biblioteca nueva, 2000, Madrid. (traducido por Eduardo Vázquez)

medio de su propia verdad, obligar a la autotarea por medio de la reflexión sobre la contradicción de lo existente con su propio concepto. (TP, 2002, 131)

La teoría demuestra constantemente al mundo existente su caducidad, por medio de la confrontación con su propio concepto. Con esto, se percibe en la teoría filosófica la revolución, no como conciencia revolucionaria subjetiva sino, mediante la exposición de sus contradicciones, revolucionando la realidad. Ureña¹²⁶, utilizando como fuentes los artículos *La crítica de Hegel a la Revolución Francesa* y *Epílogo a los Escritos Políticos de Hegel*, ambos aparecidos en su obra *Teoría y Praxis* de Habermas, y *Trabajo e Interacción* publicado en *Ciencia y Técnica como Ideología*, nos plantea en los mismos términos la recepción de Hegel del pensamiento revolucionario. Toda la dialéctica hegeliana se basa en un conflicto entre idea y realidad. Por idea no hay que entender un enfrentamiento externo con la cosa, sino el conflicto o contradicción que se da entre lo que la cosa podría llegar a ser según sus posibilidades internas y la realidad actual de la cosa. El pensamiento sólo le ayuda a la cosa a llegar a ser ella misma, quitándole la costra ideológica que bloquea la fuerza transformadora que en ella está en potencia. Aunque la dialéctica pone en contradicción las formas de vida permitidas y los ideales no realizados, Hegel mismo se encargó de retirar la fuerza revolucionaria de su pensamiento. Para Hegel, la revolución no es producto sólo de ideas, como si los cambios sociales fueran producto de unos fines previamente planeados que después se llevan a la práctica. Los cambios sociales no son consecuencia de la conciencia revolucionaria subjetiva, sino que se gestan en procesos objetivos históricos. La teoría sólo agudiza la contradicción entre el nuevo mundo que se gesta, y el mundo que todavía existe pero que resulta ya obsoleto.

Pero, ¿no es rechazado, a favor de la eticidad colectiva de un pueblo concreto, el derecho abstracto de la revolución como principio rector del conocimiento? Si no es la conciencia revolucionaria quien orienta la eticidad de un pueblo, cuyo resultado último sería producir en el derecho concreto la realización del derecho abstracto, no tiene más remedio Hegel, como así hace en su *Filosofía del derecho*, que introducir a nivel del espíritu objetivo del mundo lo que antes era rechazado en el espíritu subjetivo. De este modo, se extrapolan las categorías de la conciencia revolucionaria subjetiva, como auténtico sujeto de la historia en su totalidad, al espíritu del mundo. Es cierto que, para garantizar la pretensión revolucionaria en la historia, tras ella, tiene que haber un sujeto que proyecte un fin último para después realizarlo. Ureña¹²⁷, interpretando a Habermas, igualmente sostiene que si no hay conciencia revolucionaria, entonces no hay garantía de que el proceso objetivo esté guiado por un sujeto intencional y activo. En este punto, Hegel recurre al espíritu universal como verdadero sujeto de la historia, pero, en realidad, al tratarse de un sujeto que primero planea y después pone en práctica, sólo sustituye, como agente revolucionario, al individuo concreto por el espíritu universal. Sin embargo, por otra parte, so pena de caer en la conciencia revolucionaria subjetiva, el espíritu del mundo no puede saber de antemano la meta de la historia. Por eso, si el espíritu del mundo no debe ser concebido como conciencia revolucionaria, es degradado a un en sí del que sólo podemos llegar a tener conciencia después de haberse objetivado en la historia. Así, como aparece el mismo problema encontrado en la conciencia subjetiva revolucionaria, Hegel, para neutralizar el potencial crítico revolucionario del espíritu universal, opta por la base histórica y materialista, en detrimento del espíritu como concepto que desenmascara la falsa objetividad. Ve la

¹²⁶Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 29-36, consultar primer subapartado del capítulo II *La Fenomenología de Hegel: una autorreflexión fracasada*.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 29-36.

historia como una lucha de unos poderes concretos contra otros, que solamente toma conciencia de su sentido cuando ya se ha objetivado en el resultado. El macrosujeto de la historia se comprende sólo al final del proceso, en su resultado y no como orientación previa del mismo proceso.

Escribe Habermas sobre Hegel, refiriéndose al sujeto que proyecta el fin último de la historia para después realizarlo

(70) Esto generalmente no puede tener el carácter de un plan teóricamente de antemano proyectado; por ello es degradado a un en sí crecido naturalmente que llega por primera vez a sí después de que se ha objetivado en el curso de la historia. El espíritu del mundo no puede ser cognoscible como conciencia revolucionaria. (TP, 2002, 138)

Y un poco más abajo

(71) Hegel desea el revolucionamiento de la realidad sin revolucionarios. El espíritu del mundo ha llevado a cabo la revolución, la razón ya se ha tornado práctica antes de que el espíritu absoluto, la filosofía sobre todo, conozca la realidad en su racionalidad....Sólo después de que el espíritu ha revolucionado prácticamente la realidad y ha realizado prácticamente la razón, puede llegar la filosofía a la conciencia del mundo revolucionario, que se ha tornado racional. (TP, 2002, 138-139)

Por lo tanto, la filosofía toma conciencia de la racionalidad de la realidad después de que el espíritu del mundo haya tornado práctica a la razón, es decir, cuando haya revolucionado la realidad realizando la razón en ella.

¿Qué queda entonces del movimiento genético constructivo del sujeto que supera la falsa conciencia de sí y del mundo? En *Conocimiento e Interés*, sostiene Habermas que ya no hay involucrado ningún interés del sujeto por saberse a sí mismo, sino que cada figura de la conciencia surge como consecuencia lógica de la anterior. Si todo el camino fenomenológico acontece por necesidad interna, esto introduce en todo el proceso una profunda ambigüedad ya que, como también interpreta Ureña¹²⁸, al coincidir comienzo y resultado, el despliegue de la conciencia sigue el camino necesario del espíritu, lo cual hace superflua la crítica al conocimiento.

(72) La perspectiva propia del conocimiento absoluto es la de avanzar mediante una necesidad inmanente desde la experiencia fenomenológica, pero precisamente en cuanto que este saber es absoluto no necesita propiamente de la justificación que podría proporcionarle la autorreflexión fenomenológica. (CI, 1982, 17)

Por un lado, Hegel radicaliza la crítica del conocimiento, y por ello no parte de supuestos previos, sino sólo de la duda radical o conciencia crítica que se legitima a sí misma. De este modo, el punto de vista del saber puro o ciencia estricta, como final del camino fenomenológico, es un saber siempre problemático que se produce como consecuencia de la crítica del conocimiento, es decir, tiene como condición previa el interés del sujeto por liberarse de la falsa conciencia. Pero, por otro lado, “la experiencia fenomenológica se mantiene y se ha mantenido siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu, y por ello debe desembocar necesariamente en el saber absoluto” (CI, 1982, 28). En efecto, si el proceso acontece por necesidad inmanente, entonces el punto de vista del saber puro no es resultado problemático, sino el presupuesto previo no sometido a crítica de todo el proceso. Por ello, la crítica del conocimiento no es total, sino que “asume como dado un conocimiento de lo absoluto” (CI, 1982, 17) el cual guía, hasta terminar por automanifestarse, las modificaciones de la relación trascendental

¹²⁸ Ibid., pp. 29-36,

entre el sujeto y el objeto. En *Teoría y Praxis*¹²⁹, explica Habermas que, en el prólogo a la *Filosofía del Derecho*, rebaja Hegel la pretensión de la crítica filosófica; la crítica filosófica no tiene poder para interponerse en el proceso histórico, ni la teoría tiene efecto alguno sobre la praxis. Sólo sirve para eliminar, de nuestra comprensión, conceptos y fines subjetivos sobre la necesidad inmanente de los acontecimientos. Reconoce, que la filosofía no se enfrenta con la realidad de una manera crítica dictando lo que debe ser, sino sólo contra la razón que o bien se identifica sin más con la realidad objetiva, o se abstrae como pura conciencia subjetiva revolucionaria. La tarea de la filosofía es instruir acerca de las categorías con las que debemos comprender nuestro universo ético, las cuales, según mantiene en la *Lógica*, no son proyectadas por la conciencia subjetiva revolucionaria, ya que presupone falazmente que éstas no son ya actuantes en la eticidad. No tiene en cuenta que el saber nos liga, ya siempre de antemano, con la realidad.

(73) Entonces, la teoría como un reino del pensamiento transparente se contraponen de manera abstracta a la realidad como un insoluble reino de tinieblas. Este punto de vista de la conciencia subjetiva es abstracto, porque prescinde del saber que, en el estadio de la acción, ya nos liga siempre con la realidad....esta praxis ya se mueve en el interior de una realidad en la que se ha metido la razón. (TP, 2002, 148)

Y un poco más abajo, acordándose de la *Filosofía del derecho* de Hegel, dice Habermas

(74) La filosofía no puede instruir al mundo sobre aquello que debe ser, en su concepto sólo refleja la realidad tal y como esta es. No puede orientarse de una manera crítica contra ésta, sino sólo contra las abstracciones que se mueven entre la razón que se ha vuelto objetiva y nuestra conciencia subjetiva. (TP, 2002, 148-149)

¹²⁹Cfr. Habermas, J., *Teoría y praxis*, pp. 141-163, consultar el capítulo 3 *A propósito de los escritos políticos de Hegel*.

2.- LA APROPIACIÓN TÉCNICA DE LA NATURALEZA COMO ÚNICO INTERÉS EN MARX. EL CARÁCTER DERIVADO DE LA INTERACCIÓN COMUNICATIVA.

La crítica del conocimiento en Hegel queda ambigua, ya que los principios rectores del conocimiento son, por un lado, el interés del sujeto por liberarse de la falsa conciencia, y por otro lado, el Absoluto que se da y se muestra en la conciencia como motor de la experiencia fenomenológica. Así, Habermas¹³⁰ descubre, en el devenir mismo de lo absoluto, una crisis fingida, ya que deja inconclusa la cuestión de si está constituido a priori o encuentra su auténtica génesis en la búsqueda, que del saber absoluto, hace el ser humano. En efecto, hay crisis si entran en colisión fuerzas del mismo rango, lo cual, en el caso de Hegel, se produce en la disolución de la identidad de lo Absoluto y su constitución a través de su paso por la historia, ya que se tiene que reconocer, y regresar a sí mismo, en un principio extraño. Sin embargo, en la concepción hegeliana, la ambigüedad en la concepción de lo Absoluto reside en que, por un lado, cuando se libera de su propia escisión en la historia de los hombres, sabe de antemano todo en la historia y que es señor de ella, y, por otro lado, si realmente arriesga su ser en la historia, no es un mero renacer de algo ya dado sino una auténtica génesis. De esta ambigüedad se da cuenta Marx, objetándole, a la filosofía del espíritu absoluto de Hegel, que el absoluto se configura como totalidad, que ya no es pugna de principios opuestos, sino síntesis última y acabada. Escribe Habermas

(75) Dios se ha entregado por completo a riesgo de una catástrofe irreparable; sólo a este precio ha abierto el proceso del mundo como historia. (TP, 2002, 234)

Y en cuanto a la ambigüedad del devenir de lo Absoluto

(76) El Dios liberado a sí mismo en el espíritu absoluto por medio de los hombres sabe, empero, que él ya sabía de antemano todo y que en la historia había sido señor sobre ella...el dios ateo, el cual fenecer en la historia y en verdad arriesga históricamente un nacimiento por medio de la mano del hombre, nacimiento que por ello no puede ser tampoco un mero re-nacimiento. (TP, 2002, 235)

Marx, al considerar al hombre como un “ente objetivo” (CI, 1982, 34), decanta la ambigüedad en Hegel hacia el lado de los intereses del sujeto, es decir, hacia el lado de los principios rectores que guían la crítica del conocimiento. Según dicha consideración, la “parte activa” (CI, 1982, pp. 34) del hombre es su condición material o sensible, lo que implica que el sujeto de dicha actividad no es el espíritu, sino la especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales. La actividad por la cual el sujeto pone las condiciones para la reproducción de la vida es el trabajo. Por eso, el trabajo es, tanto un proceso o poder natural de la especie humana para su propia reproducción, como también una actividad trascendental, ya que él mismo, y la naturaleza circundante, son resultado de dicha actividad como praxis transformativa.

Sin embargo, Marx reduce los intereses que guían la autoconstitución de la especie humana a la acción técnico instrumental sobre la naturaleza, es decir, al desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo valor límite sería la emancipación de la naturaleza externa y una organización social totalmente automatizada. Pero, a este último valor límite, no se llega sólo con el desarrollo de la producción, sino que hay que apropiarse de las fuerzas esenciales de trabajo exteriorizadas. De este modo, el proceso de autoconstitución de la especie humana consiste en “producción y apropiación, exteriorización y apropiación de la fuerza esencial exteriorizada” (CI, 1982, 34), y Marx mismo

¹³⁰ Cfr. Habermas, J.: *Teoría y Praxis*, pp. 216- 273, consultar el capítulo 6 *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*.

(77) concibe la reflexión según el modelo de la producción...y al partir tácitamente de esta premisa es consecuente que no distinga entre el status lógico de las ciencias de la naturaleza y las de la crítica. (CI, 1982, 53)

Al dar prioridad a la producción y al trabajo para la constitución de la especie humana, entonces el sujeto social se constituye como resultado de la acción técnico instrumental sobre la naturaleza. Si la acción técnico instrumental orientada, tanto al dominio de la naturaleza como al desarrollo de las fuerzas productivas, se basa en el conocimiento de las leyes de la naturaleza, así mismo, del mismo modo, el control de los procesos sociales dependerá del conocimiento de las leyes de la sociedad, las cuales no sólo son independientes de la conciencia libre sino que además la determinan. Por lo tanto, la finalidad de las ciencias naturales y de las ciencias sociales es la misma; el control de los procesos ya sean naturales o sociales.

Marx termina suprimiendo una teoría del conocimiento como crítica a favor de una ciencia universal de las leyes de la sociedad, de cuyo conocimiento depende el control de los procesos sociales. Es imposible una autorreflexión crítica del sujeto que no sea una mera reconstrucción de la historia de la especie, ya que la interacción comunicativa entre sujetos, y la misma conciencia subjetiva, es resultado del desarrollo de la producción y del trabajo. En este aspecto, según Habermas¹³¹, puesto que no está claro si son los intereses del sujeto o las leyes de la historia lo que guía el proceso de autoconstitución del hombre, hay un cambio de criterio en el mismo Marx. En obras clave como *El Capital*¹³², cae en presuposiciones idealistas, cuando acepta de Hegel la eticidad como concepto frente al cual se debe medir la realidad fáctica escindida de la sociedad. En cambio, en los *Manuscritos de París*¹³³, no puede llegar a la representación de una totalidad ética como sociedad emancipada más que por el camino de la negación determinada. Pero, a la vez, como el conocimiento crítico, para justificarse como tal, no puede quedarse en el mero sentimiento práctico subjetivo de inadecuación del ser respecto del deber ser, tiene que conectar con un interés objetivo, es decir, se debe enraizar el impulso crítico en las tendencias objetivas de la crisis.

(78) Marx tiene que acreditar su interés práctico como un interés objetivo: el enraizamiento de su impulso crítico en las tendencias objetivas de la misma crisis...e intenta la acreditación por el camino de un análisis del trabajo social, precisamente aquel trabajo enajenado bajo las condiciones de la propiedad privada de los medios de producción. (TP, 2002, 236)

Sin embargo, Marx no anticipa, en la última obra citada, una totalidad ética reconciliada como canon crítico, sino que se limita a analizar las condiciones del trabajo alienado. En éste encuentra, por inspiración del Hegel de la *Fenomenología*, que el hombre está siempre en proceso y es el resultado de su propio trabajo, en el que se enajena en los objetos producidos y la vez supera dicha enajenación. La huella del porvenir está en el trabajo alienado que, cuando pone sus productos y acto seguido se enajena de ellos, no los considera fruto de sus fuerzas esenciales, y, de este modo, queda puesto en marcha el movimiento de reapropiación de sí mismo. Pero, sin el presupuesto idealista de la totalidad ética, observa Habermas, no hay garantía de que la humanidad se experimente al final racionalmente a sí misma. Quizá, la historia sea un proceso en el que a la humanidad se le sustrae su propio poder sobre la historia siempre y perpetuamente de

¹³¹ Ibid., pp. 235-237.

¹³² Marx, K. (1867): *El Capital*, Ed. Akal, 2007, Madrid. (Traducido por Vicente Romano García. Marx publicó en vida el primer volumen en 1867, el resto fue editado por Engels en 1885 y 1894 a partir de sus manuscritos inéditos).

¹³³ Marx, Karl. (1932): *Manuscritos de París*, Ed. Gredos, 2011, Madrid. (Traducido por Jacobo Muñoz. Fueron redactados en 1844)

nuevo. La humanidad está abandonada, sin ninguna garantía previa de éxito final, a la tarea de la producción de forma racional de su propio ser.

(79) Pero si cabe registrar de este modo en campo de trabajo social como la base experimental de la dialéctica de la historia, entonces no tiene lugar la garantía, aún conservada en la visión idealista, de que la humanidad, en cualquier estadio de aquello que le cae en suerte, se experimente al final racionalmente también a sí misma, y supere de hecho la alienación. (TP, 2002, 237).

En conclusión, Marx acierta en que la autoconstitución de la especie humana está guiada por intereses o principios rectores del conocimiento, pero yerra en que reduce éstos, de forma exclusiva y excluyente, a la apropiación de la naturaleza por el trabajo social. De este modo, la interacción comunicativa entre sujetos no genera los fines del dominio de la naturaleza, sino que ocurre más bien al contrario; es el potencial creciente de disposición técnica sobre la naturaleza el que genera la posibilidad material para nuevas formas de organización política e institucional. Estas, a juicio de Marx, según explica Habermas en *Teoría y Praxis*¹³⁴, tendrían lugar según las mismas reglas económicas que harán necesariamente entrar en crisis¹³⁵ al capitalismo. Debido a la guerra competitiva general para mejorar la producción, los beneficios de las plusvalías decrecerían tendencialmente, incluso por debajo de los costes de producción, lo cual repercutiría en una desvalorización del capital existente, por ejemplo, la fuerza de trabajo. La necesaria explotación del trabajador para disminuir costes, junto con la tendencia a maximizar el beneficio empresarial, reduce el consumo de la gran masa de la población a un mínimo, y con ello, el sistema entraría en crisis. Sin embargo, objeto Habermas, en el capitalismo tardío, el incremento de la productividad, tanto en el trabajo como en las fuerzas productivas, puede asegurar simultáneamente una cuota de beneficios adecuada y un nivel creciente de los salarios. Aunque el capitalismo per se, como Marx pronosticó, tiende a limitar la fuerza de consumo de la gran masa de la población, una regulación política de las relaciones de distribución no es incompatible con las condiciones de una producción orientada a la maximización del beneficio. Se refiere aquí Habermas a la constitución de una voluntad pública y democrática capaz de configurar racionalmente la sociedad, y que, frente al determinismo histórico marxista, puede equilibrar el antagonismo del sistema entre revalorización del capital y el mantenimiento de una fuerza de consumo, el cual lo conducirían inevitablemente a la crisis.

¹³⁴ Ibid., pp. 240-251.

¹³⁵ En las páginas anteriores explica Habermas, desde el punto de vista marxista, la crisis del capitalismo. La crisis del sistema capitalista tiene su origen en que el capitalista se apropia las plusvalías, por lo que el contexto de crisis permanente procede de las mismas reglas del funcionamiento de la economía. Por crisis cabe entender desvalorización del capital, ya sea por la caída de beneficios o por la acumulación de stocks. Estos procesos se dan de forma cíclica en el capitalismo, porque la autovalorización del capital es el único fin de la producción. Pero si el único fin es la acumulación de capital, exige, como medio, el acrecentamiento ilimitado de las fuerzas productivas. Y este desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas entra en conflicto con su fin, a saber, la revalorización del capital existente, ya que, al subir el nivel de ocupación, y, en consecuencia, los salarios, cae la cuota de beneficios. Para mantener bajo el nivel de los salarios, el proceso de acumulación de capital va acompañado por una progresiva mecanización del proceso de producción. Sin embargo, aunque la mecanización ahorre en fuerza de trabajo, es decir, en capital variable, no consigue contrarrestar suficientemente la caída tendencial de las plusvalías. Primero, como requiere inversiones, subiría la tasa de inversiones en capital constante, y segundo, si la plusvalía nace de la diferencia entre el valor del trabajo para la propia subsistencia y el trabajo objetualizado de los trabajadores, entonces, tras la mecanización, cuanto más pequeña sea la jornada laboral de los trabajadores, tanto más reducido será, con el incremento de la fuerza productiva, el crecimiento del valor de la plusvalía. La objeción habermasiana se centra en que la introducción de máquinas aumenta la productividad, y, por ello, la cuota de plusvalías, ya que en los mismos tiempos de trabajo, en comparación con la fuerza de trabajo manual, se obtienen más productos.

(80) Una democratización de la sociedad que deseara competir con esta contradicción, en lugar de dejarse envolver en la falsa conciencia de una mala infinitud del progreso material, no evitaría al final establecer relaciones bajo las cuales las decisiones de inversión y las decisiones de abandonar inversiones podrían desligarse del motivo de la maximización del beneficio. (TP, 2002, 250-251).

Para Habermas¹³⁶, en *Ciencia y Técnica como Ideología*, la interacción entre progreso técnico, o capacidad de disposición científica sobre procesos objetivados, y democracia, o forma de comunicación pública que se ocupa de cuestiones prácticas, se resuelve en el plano del consenso entre ciudadanos que interactúan entre sí, por lo tanto, en el plano de una formación de la voluntad política. Según el punto de vista marxista, la miseria económica procede de que los bienes producidos socialmente son de apropiación privada, cuyo valor es prioritariamente de cambio, en vistas a la acumulación de capital. Entonces, si se cambia el régimen de propiedad de los medios de producción, por otro, en el que, planificados los procesos de producción, el valor de los productos sea de uso, las crisis cíclicas y las disparidades sociales desaparecerían. Pero Marx, a juicio de Habermas, no cayó en la cuenta de que el desarrollo de las fuerzas productivas no es condición suficiente para una sociedad emancipada, y de que pueden surgir desproporciones entre desarrollo técnico científico y la formación de una voluntad colectiva democrática.

(81) Mientras tanto, nosotros sabemos que una burocracia planificadora que funcione bien no es todavía condición suficiente para la realización, en el goce y en la libertad de una sociedad emancipada, de las fuerzas productivas materiales e ideales puestas en común. Pues Marx no contó con que entre el control científico sobre las condiciones materiales de vida y una formación democrática a todos los niveles, de la voluntad colectiva, pudieran surgir desproporciones y discrepancias. (CTI, 2007, 124)

En *Teoría y Praxis*¹³⁷, cuando desarrolla el cuarto y último grado de racionalización¹³⁸, si se reconoce como único valor la propia supervivencia, como autoestabilización del sistema, entonces todas las decisiones podrían ser asumidas por una máquina. De este modo, cualquier valor podría ser evaluado por la máquina en función de su contribución al mantenimiento del sistema. En la culminación, aplicada a todos los ámbitos de la praxis, de la racionalidad tecnológica, las decisiones quedarían automatizadas. Sin embargo, para Habermas, no hay nada en la razón científica parecido a la neutralidad o indiferencia respecto a los valores, sino una toma de partido completa por un concepto anticipado, mediante técnicas sociales, de autoorganización de la sociedad. El presupuesto de la racionalidad científico técnica es que a mayor grado de control

¹³⁶ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 113-223, consultar *Progreso técnico y mundo social de la vida*.

¹³⁷ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 301-308, consultar en el capítulo 8 el epígrafe *La crítica de la ideología toma partido a favor de la racionalidad tecnológica*.

¹³⁸ En las páginas antes citadas, desarrolla Habermas los tres grados anteriores de racionalización con los que vamos aumentando nuestro poder de disposición técnica. El primer grado lo pone la masa de leyes científicas, que abren lo que, en un contexto, es técnicamente posible. En un segundo grado, cuando se trata de elegir entre medios funcionalmente equivalentes desde un punto de vista técnico para fines concretos, no bastan las técnicas disponibles. Se requiere, para tomar la decisión, relacionar las técnicas alternativas y un sistema axiológico, por lo que se valora una técnica posible, a tenor de los sentimientos axiológicos del agente, por sus consecuencias. Los valores serían puramente subjetivos, y su aceptación una decisión condicional. Lo único vinculante es el sistema de trabajo social; efectividad y economía. Los valores son, en principio, discutibles y el acuerdo en torno a un sistema de valores se alcanza por la vía de la suma, o del compromiso personal, no por consenso racional. En el tercer grado de racionalización, cuando entran en pugna distintos intereses, se evalúan, en función del aseguramiento de la propia supervivencia y la evitación de riesgos como único valor prioritario y básico, las consecuencias de sistemas preferenciales contrapuestos. Lo único que se reconoce es la estabilidad del sistema y su capacidad de adaptación para reproducir la vida.

técnico, más racional es la dirección de una sociedad. A juicio de Habermas, esto último es rigurosamente falso, “no hay ninguna razón para suponer un continuum de racionalidad entre la capacidad racional de disposición técnica sobre los procesos objetivados y la del dominio práctico de los procesos históricos” (TP 2002, 308). Por ello, como él mismo escribe en la misma página

(82) Por ello la racionalización de la historia no puede ser promovida mediante la ampliación del poder de control detentado por hombres abocados a la manipulación, sino sólo mediante un estadio superior de la reflexión, mediante una conciencia progresivamente emancipada de hombres destinados a la acción. (TP 2002, 308)

Para Ureña¹³⁹ “la crítica a Marx constituye el tema central de toda la obra de Habermas”¹⁴⁰. En efecto, según Habermas, la revolución sólo sería posible con un desarrollo suficiente de las fuerzas productivas. Sin embargo, en Marx, hay una ambigüedad en cuanto a la interrelación entre trabajo productivo e interacción social. Por un lado, en el plano de la investigación empírica, son dos dimensiones relacionadas pero irreductibles entre sí. Pero, en el plano categorial, no aportó un modelo teórico que, manteniendo la independencia entre ellas, relacionara ambas dimensiones. Al contrario, redujo la autoconstitución del género humano al desarrollo de las fuerzas productivas, con lo que, en el plano categorial, trabajo e interacción, lejos de ser dimensiones independientes, dependen mecánicamente una de otra. En efecto, del mismo modo que se puede controlar técnicamente la naturaleza porque conocemos sus leyes, también se puede dominar la evolución de la sociedad, si contáramos con una ciencia de las leyes de la sociedad. Cae, de este modo Marx, en una concepción positivista de las leyes de la sociedad, ya que se absolutiza las reglas de investigación de la ciencia natural como el único modo capaz de captar la verdadera realidad. Lo mismo sostiene McCarthy¹⁴¹ en cuanto a la teoría crítica marxista. Esta es una ciencia para el control técnico del desarrollo de la sociedad y de sus formas de conciencia. Estas son siempre algo consecuencialmente derivado de las fuerzas productivas. Esto convierte al marxismo y a sus leyes de la historia en una ciencia natural más, sin un sujeto epistemológicamente relevante, con lo que cae en una nueva forma de positivismo.

McCarthy¹⁴² refiere que Marx fue el primero en plantear que la realidad no puede ser objeto de mera contemplación, sino de acción y transformación mediante el trabajo. En este sentido, según McCarthy¹⁴³, Habermas concuerda con Marx en que la filosofía se realiza mediante su supresión. La filosofía suprimida sería la filosofía primera, la que simplemente refleja el mundo y no es su conciencia crítica. Ureña¹⁴⁴ también insiste en que la teoría anticipa un modelo de sociedad que refleja los anhelos realizables, y, sin embargo, no realizados de la masa. Pero la teoría no puede ser simplemente teoría, sino que su fuerza, para la realización práctica del modelo social anticipado, y para la supresión de relaciones sociales ciegas de dependencia, reside en que el modelo social anticipado germina de las contradicciones de la sociedad burguesa. Y la praxis es praxis

¹³⁹ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 36-39, consultar el subapartado del capítulo II *El reduccionismo del materialismo histórico de Marx*.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 38.

¹⁴¹ Cfr. McCarthy, T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp.75-82, consultar el epígrafe 2.1 *Un bosquejo preliminar*.

¹⁴² Cfr. McCarthy, T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 35-41, consultar el epígrafe 1.2 *Trabajo e Interacción: la crítica de la razón instrumental*.

¹⁴³ Cfr. McCarthy, T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 154-167, consultar el epígrafe 3.1. *Filosofía empírica de la historia con intención práctica*.

¹⁴⁴ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 21-25, consultar del capítulo 1 los epígrafes *La crítica a la economía política de Karl Marx* y *La teoría crítica como heredera de la crítica marxiana de la economía política*.

auténtica, si la crítica teórica aporta una visión de la sociedad, que pone al sujeto como protagonista de la transformación de las relaciones económicas alienantes.

Sin embargo, Habermas rechaza que la interacción social humana, las representaciones humanas y la estructura de poder institucional, se reduzcan al desarrollo de fuerzas productivas. En efecto, la teoría como crítica de las ideologías, y como fundamento de la praxis revolucionaria, se basaría en ese determinismo reductivista, es decir, en el conocimiento de las leyes estables y fijas que rigen el movimiento de la sociedad. Más adelante, señala Habermas, con la Escuela de Frankfurt, el ideal marxista de sociedad de individuos libres como consecuencia del desarrollo de la base material, ha resultado un desmentido histórico. El desarrollo del capitalismo no ha generado ni las condiciones objetivas ni subjetivas para la emancipación del hombre. Al contrario, por la liberación de la necesidad material se ha pagado el precio de la reificación de la conciencia. Por eso Habermas, según Cortina¹⁴⁵, como principal representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, intenta encontrar las condiciones de posibilidad de las tendencias liberadoras. Su opción es dar por muerta la utopía del trabajo marxista, pero ello no supone sin más el fin de las utopías. A estas le sustituye la utopía de la comunicación y de la democracia participativa. Según McCarthy, Habermas, aunque se opuso a reducir el sujeto de la historia a unas leyes inmutables, siguió identificando a dicho sujeto con la especie humana capaz de producirse a sí misma. El sujeto de la historia no son unas leyes hipostasiadas, sino una estructura social de nivel superior intersubjetivamente producida. Para Ureña¹⁴⁶, esta humanidad capaz de producirse a sí mismo en la historia, y la historia misma como camino de progreso hacia la libertad y la emancipación, plantea la cuestión de si, la especie humana como macrosujeto de la historia, aún no es algo que en cierto sentido ya previamente es. Habermas, en *Conocimiento e Interés*, quiere evitar el peligro de esencializar dicho sujeto, es decir, de llenar de contenido eso que previamente ya es y que marcaría un sentido unilineal, necesario e irreversible del progreso histórico. Pero si lo vaciamos de contenido, el problema sería ahora cómo la humanidad, en virtud de sus propias fuerzas, es capaz de elevarse a sí misma, o en los términos de Habermas, cómo el macrosujeto de la historia puede desenmascarar mediante la crítica a los poderes opresores.

Sin embargo, para Marx, las relaciones de producción, y la misma intersubjetividad, son resultado del grado de desarrollo de las fuerzas de producción, y “la destrucción relativa de la relación ética se mide sólo por la diferencia entre el grado efectivo de represión exigida institucionalmente y el grado de represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas. Esta diferencia es la medida de la dominación que es objetivamente superflua”. (CI, 1982, 69)

Estrada¹⁴⁷, siguiendo a Habermas, aunque asume el papel de la ciencia y la técnica como fuerza productiva, propone un enfoque distinto al marxista. Marx pone el acento en el trabajo y las fuerzas productivas, de las que hace depender las relaciones sociales. De esta forma, del aparato productivo se derivan mecánicamente nuevas formas de interacción social entre sujetos. Así, la productividad transforma las relaciones sociales, agudiza la lucha de clases, y adviene científica y necesariamente el tránsito del capitalismo al socialismo. La emancipación, por lo tanto, sería consecuencia de la producción. En cambio, para Habermas, el desarrollo de la producción, que en los sesenta legitima la intervención del estado para controlar las crisis económicas y

¹⁴⁵ Cfr. Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp.113-114, consultar el epígrafe 6.2 *La utopía del trabajo*.

¹⁴⁶ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 25-28, consultar del capítulo 1 el epígrafe *La teoría crítica como filosofía radical de la historia*.

¹⁴⁷ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 48-52, consultar en el apartado 1.2 el subapartado *Replanteamiento de la teoría marxista tradicional*.

estabilizar la sociedad de consumo, no es, ni de lejos, la fuerza revolucionaria que Marx esperaba. En el capitalismo tardío, la intervención del estado es imprescindible para controlar las crisis económicas desestabilizadoras del sistema. Ahora, la producción ya no es fuerza revolucionaria, sino, junto con la administración estatal, estabilizadora del sistema. Habermas cuestiona que el mero desarrollo productivo tenga, por sí mismo, consecuencias emancipatorias. Además de eso, se hace necesaria una toma de conciencia, por una opinión pública no despolitizada, de la crítica a la sociedad del bienestar consumista y al intervencionismo estatal.

En cuanto a si del aparato productivo se derivan necesariamente nuevas formas de interacción social más emancipatorias, Mansilla¹⁴⁸ ofrece una interpretación más matizada del pensamiento marxista que la que ofrece Habermas¹⁴⁹ en estos pasajes. Para Marx, la razón como principio que se despliega en la historia no es el espíritu, sino la sociedad sin clases. Dicho principio está en devenir y desarrollo, porque es negado por las condiciones de vida fácticas de la clase proletaria. La dialéctica, como cadena necesaria de determinaciones, tiene validez en la historia, mientras no se ha cumplido el principio de la sociedad sin clases, por lo que, en contra de Hegel, no es el movimiento de todo el ser. En este plano, en el camino hacia el cumplimiento de la sociedad sin clases, sí rige la necesidad de la dialéctica, por lo que de la base material, en esta prehistoria de la humanidad, por así decir, se derivan necesariamente nuevas formas de organización social. Pero en el periodo postcapitalista, frente a la ley histórica que nos conduce inexorablemente a la superación del capitalismo, pasamos a la dimensión del pleno desarrollo del individuo. En la sociedad sin clases, la felicidad del individuo concreto constituye la esencia de la sociedad, y todas las fuerzas productivas se ponen a disposición de la satisfacción de sus necesidades. Marx concuerda con Hegel en que, en la etapa anterior, el valor del individuo es sólo instrumental, ya que, persiguiendo sus propios intereses, en cuanto que en su actuación se anticipa algo más universal, acelera el progreso de la sociedad sin clases. Pero ahora, en la etapa postcapitalista, el individuo es el centro, y su felicidad la esencia de la sociedad. En este nuevo nivel, sería la voluntad soberana del individuo la que dictamine la organización de la sociedad.

¹⁴⁸ Cfr. Mansilla, H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 74-83, consultar en el capítulo 3 consultar los epígrafes *De la filosofía a la teoría de la sociedad*, *Sobre la dialéctica de Marx* y *Conclusiones finales*.

¹⁴⁹ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y Técnica como Ideología*, pp. 100-108, consultar el apartado *Ciencia y técnica como ideología*. Aquí reconoce Habermas a Marx, el haber descubierto, en la crítica de la economía política, la desproporción entre el sometimiento activo de la naturaleza y la adaptación pasiva del marco institucional. En este contexto, se propuso someter también a control racional de una voluntad libre los cambios estructurales de la sociedad misma. Marx consideró el problema de cómo hacer la historia, desde una voluntad libre, racional y consciente, en tanto que dominación práctica de los procesos sociales. Sin embargo, este lema marxista fue interpretado por el socialismo soviético, y en el capitalismo tardío en general, como la puesta bajo control de la sociedad del mismo modo que la naturaleza, es decir, mediante acciones instrumentales o técnicas orientadas a la autorregulación del sistema, y no tanto generadas mediante la interacción comunicativa entre los sujetos participantes.

La apropiación técnica de la naturaleza como único interés en Marx. El carácter derivado de la interacción comunicativa

B.3.- LA COORIGINARIEDAD EN HABERMAS DE LOS DISTINTOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO.

1.- LA DIFERENCIACIÓN EN HABERMAS ENTRE INTERÉS TÉCNICO Y PRÁCTICO.

Habermas, en la primera parte de *Conocimiento e Interés*¹⁵⁰, ha probado la conexión entre el conocimiento y los intereses o principios rectores del mismo, aunque, de momento, sólo tenemos la acción técnico instrumental sobre la naturaleza como único interés. Como esta tesis nos llevaría sin remedio a una crítica total a la razón como instrumento de dominio, Habermas necesita demostrar la existencia de otros intereses de la razón.

Esto último es precisamente la tarea de la segunda parte de la obra¹⁵¹. Su método de prueba es demostrar la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias crítico-hermenéuticas, y así, de este modo, dado que de facto existen modos distintos de conocer la realidad, se puede demostrar la existencia de intereses del conocimiento independientes entre sí. Y si existen intereses cognitivos distintos, entonces no se puede reducir la razón, de forma exclusiva y excluyente, a uno de los intereses de la razón, es decir, a instrumento de dominio, sino que, parejamente con dicha tendencia, la razón también puede ser comunicativa o práctica.

Para Habermas¹⁵², probar la existencia intereses y modos de conocimientos distintos, es de gran importancia en un momento como el actual, donde por racionalización se entiende, exclusivamente, la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la acción racional respecto a fines. Si racionalidad es sólo la adecuada elección de medios, entonces se sustrae a una discusión racional toda la trama de intereses a los que sirven la ciencia y la técnica. La racionalidad quedaría reducida a un ejercicio de control o dominio, ya sea sobre la naturaleza o la sociedad. Citando a Marcuse, en su ensayo *Cultura y Sociedad*¹⁵³, escribe Habermas

(83) No sólo su aplicación sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres...No es que determinados fines e intereses de dominio sólo se advengan a la técnica a posteriori y desde fuera, sino que entran ya en la construcción del aparato técnico. La técnica es en cada caso un proyecto histórico social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen en propósito de hacer con los hombres y con las cosas. (CTI, 2007, 55)

Sin embargo, en las sociedades capitalistas avanzadas, el dominio técnico recibe su legitimación del imperativo de mantener el sistema mediante el incremento de las fuerzas productivas. En efecto, la represión del aparato técnico ha desaparecido de la conciencia de la población, gracias a que una creciente productividad y dominación de la naturaleza proporciona a los individuos una vida más confortable. Lo irrefutable del imperativo técnico, que por su esencia es una racionalidad del disponer, mantiene oculta la caducidad del dominio. Lejos del viejo esquema marxista, las relaciones de producción existentes se presentan, para una sociedad productiva y opulenta, como la forma de organización técnicamente necesaria. Lo históricamente nuevo es que el mero aumento de la producción, en contra de la tradición marxista, no sirve de fundamento crítico de las legitimaciones vigentes, sino que constituye por sí mismo la base

¹⁵⁰ Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, pp. 52-75, consultar en el apartado I.3 *La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad*. La tesis central de todo el capítulo es la unidad de conocimiento e interés.

¹⁵¹ Ibid., pp. 75-193, consultar el capítulo II. *Positivismo, Pragmatismo, Historicismo*.

¹⁵² Cfr. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 53-113, consultar el capítulo *Ciencia y Técnica como ideología*.

¹⁵³ Marcuse, H. (1934-1938): *Cultura y Sociedad*, Ed. Sur, 1967, Buenos Aires. (Traducido por E. Bulygin y E. Garzón Valdés).

legitimadora de las relaciones de producción, en tanto que marco funcionalmente necesario. El incremento de la riqueza, mediante el desarrollo tecnológico, ampara que el poder político se expanda engullendo todos los ámbitos de la cultura. De este modo, la ausencia de libertad ya no es ni siquiera irracional. Esto no significa que la fusión entre técnica y dominio constituya, como proyecto histórico, el a priori de toda la ciencia y la técnica, ya que

(84) si eso es así, entonces no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas. (CTI, 2007, 59)

Bajo el imperio de un modelo de ciencia, que por su propio método vincula la dominación de la naturaleza y la del hombre, sólo se podría invertir la dirección fatal del progreso, si se cambia la estructura y el proyecto mismo de la ciencia. Desde una nueva ciencia, la naturaleza sería objeto de una nueva experiencia, no ya como objeto de disposición, sino como cuidado, ya que, sólo desde él, se pueden desplegar los potenciales de la naturaleza. Para Habermas, por el contrario, no es posible para la ciencia moderna un proyecto alternativo, es decir, no puede ser reducida a un proyecto histórico contingente superable por otro posible.

(85) A todo esto hay que replicar que la ciencia moderna sólo podría ser concebida como un proyecto históricamente restringido si por lo menos fuera pensable un proyecto alternativo. Pero...la técnica, si en general pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría evidentemente que tratarse de un proyecto de la especie humana en su conjunto y no de un proyecto históricamente superable. (CTI, 2007, 61)

En efecto, no se puede sustituir la técnica por otra cualitativamente distinta, mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social. El proyecto de la naturaleza como interlocutor, el cual hace referencia a una estructura alternativa de la acción, es imposible, dada la relación que mantenemos con nuestro entorno natural.

(86) Entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo. (CTI, 2007, 62)

Para Habermas, según la interpretación de McCarthy¹⁵⁴, lejos del enfoque de la *Dialéctica de la Ilustración*, en el que la emancipación del hombre tiene como condición la ruptura radical con la razón instrumental, el problema no es la razón instrumental por sí misma, sino la pérdida de un concepto más omnicomprensivo de razón. La actividad humana tiene dos componentes irreductibles y analíticamente distinguibles; la acción racional respecto a fines mediante la que es posible el crecimiento de las fuerzas productivas y la emancipación del hombre de la naturaleza, y la interacción social o comunicativa entre sujetos, cuyo ideal sería la emancipación política, es decir, una comunicación entre sujetos libre de dominio. Se trataría sólo de tipos fundamentales de acción analíticamente distinguibles, heterogéneos e irreductibles entre sí, ya que, de la emancipación del hombre de la coacción de la naturaleza externa, no se sigue la sustitución de relaciones de dominio por relaciones comunicativas, tal y como Marx pronosticó.

¹⁵⁴ McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 35-61, consultar el epígrafe 1.2. *La crítica a la razón instrumental*.

Para Marcuse, según expone Gabás¹⁵⁵, el desarrollo tecnológico y científico y el marco institucional están tan fusionados, que ambas cosas quedan sin instancia crítica. En cuanto que son las posibilidades, que el dominio técnico abre, las que dictan los fines, no se deja espacio para una discusión racional y pública sobre éstos. De este modo, aunque la racionalidad técnica ha propiciado un aumento del nivel de vida, conlleva necesariamente una situación, en la que el progreso técnico se sustrae al control racional de la mayoría. Para Marcuse, progreso y dominio político están en conexión necesaria, y no es posible suprimir este sin el desarrollo de una nueva técnica. La ciencia moderna estructura el mundo desde el a priori del dominio sobre la naturaleza, lo que redundará en un aumento de la productividad, lo cual sirve de legitimación del dominio político sobre la población.

Pero, para Habermas, la idea de una técnica nueva no es una alternativa real, ya que la acción técnica no es un proyecto contingente del hombre sino una constitución trascendental suya, en cuanto que su autoconservación como especie vaya ligada al trabajo. La fusión actual, entre técnica y marco institucional, se mantiene porque la ciencia técnica ha desplazado las preguntas prácticas originadas en la interacción comunicativa entre los seres humanos, reprimiéndose, de este modo, la necesidad de emancipación en la que el sujeto decide, de forma comunitaria, acerca de los fines de su propia existencia. La tecnocracia, que entiende sólo de medios para conseguir el único fin admitido, mantiene el sistema en equilibrio, y aleja de la conciencia humana la opción existencial por la autodeterminación intersubjetiva y la emancipación de la humanidad. El objetivo de Habermas será, frente a la acción técnica, restablecer la autonomía de la interacción humana.

Marcuse, según expone Dubiel¹⁵⁶, sin darse por satisfecho con una teoría negativa del dominio total, no abandona la pregunta sobre cómo resquebrajar la coraza del sistema. Por eso, siempre abrigó la débil esperanza de una nueva ciencia y una nueva técnica, ya que, si ambas cosas son un hecho fáctico e histórico, entonces no constituyen un límite irrebalsable, por lo que no se puede excluir a priori, desde una nueva técnica, una relación renovada con la naturaleza. Habermas, por su parte, reniega de la utopía de Marcuse de, sobre la base de una nueva técnica o ciencia, una relación distinta con la naturaleza. Tras ella hay, según Habermas, una confusión conceptual entre la acción comunicativa y la acción racional respecto a fines. Ambos, trabajo e interacción, son dos modos humanos de acción dados antropológicamente; el primero, atiende a reglas técnicas, y el segundo, al entendimiento mediado lingüísticamente entre al menos dos individuos sobre la base de los presupuestos del lenguaje cotidiano. A estos dos tipos de acción corresponden dos ámbitos sociales diferentes; el mundo de la vida sociocultural y el subsistema de acción respecto a fines. La diferencia entre ambos tipos de acción y de ámbitos sociales es sólo analítica, cuya distinción sirve para obtener un criterio crítico de los fenómenos de extrañamiento, los cuales se ocasionan cuando la acción racional respecto a fines se extiende a costa del mundo de la vida sociocultural. Para Habermas, la evolución social no avanza bajo la única dimensión de la racionalidad técnica, sino que, desde una óptica bidimensional, la sociedad también se configura por la acción comunicativa consciente de sus miembros orientados por tradiciones y normas. Por eso, desde dicha óptica bidimensional, para esclarecer la fuente de ese otro criterio crítico, lejos del proyecto marcusiano de una nueva ciencia y una nueva técnica, Habermas opta, mediante una crítica a la metodología positivista, por la diferenciación

¹⁵⁵ Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 109-114, consultar del capítulo segundo el epígrafe IV.4 *Técnica y ciencia como ideología*.

¹⁵⁶ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 95-102, consultar el epígrafe 3.3 *Technik und Wissenschaft als Ideologie: Die keimform des Programms*.

entre ciencia natural y ciencia hermenéutica. La lógica de la ciencia positivista mantiene que las reglas para la comprobación y constitución de las teorías son capaces de garantizar que éstas se correspondan con la realidad. De este modo, el positivismo procede como si las reglas sintéticas para la constitución de teorías científicas, que a su vez describen el mundo, no tuvieran su origen en el sujeto. El conocimiento, desde el punto de vista de Habermas, según aclara Gabás¹⁵⁷, no es meramente descriptor de la realidad, sino que la preinteligencia de los hechos no explícita, que procede de los procesos de comunicación entre investigadores, sólo puede explicitarse hermenéuticamente. En efecto, hay unos presupuestos no esclarecidos en la metodología científica que no son un hecho más, y que, para su esclarecimiento, se requiere una investigación hermenéutica metodológicamente diferenciada de la empírico analítica.

Las ciencias hermenéuticas, frente a las ciencias empíricas, que vierten la experiencia posible en las expresiones universales de los lenguajes teóricos, pretenden “esclarecer la estructura del lenguaje ordinario en el aspecto en el que permite precisamente lo que la sintaxis del lenguaje puro prohíbe: hacer comunicable, aunque indirectamente, lo individual inexpresable” (CI, 1982, 170-171). La hermenéutica no es necesaria en los lenguajes puros en los que la acción comunicativa no afecta al contenido del juicio, pero sí se requiere cuando los interlocutores protagonistas de una acción comunicativa afectan al contenido del juicio, es decir, cuando el mensaje recibe en la interlocución un sentido individual. Por lo tanto, en el plano de la praxis vital comunicativa, la hermenéutica busca comprender las manifestaciones individuales de la vida, que no logran recoger adecuadamente las categorías generales del lenguaje. Con ello, se pretende asegurar “la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria en la acción bajo normas comunes” (CI, 1982, 182). La *intersubjetividad de la comprensión* se refiere a “una comprensión recíproca entre individuos...que hace posible la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de una intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa” (CI, 1982, 183). Por este motivo, si la comprensión recíproca entre individuos excluyera las manifestaciones individuales de la vida, entonces “la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, y queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental, es decir, la posibilidad de un acuerdo sin coerciones y de reconocimiento sin violencia” (CI, 1982, 183).

Habermas, recurriendo a la crítica pragmatista de Peirce contra el objetivismo de la ciencia natural y a la crítica historicista contra el objetivismo de las ciencias del espíritu en Dilthey, expone una discusión inmanente del presupuesto positivista según el cual la ciencia, al margen de una constitución previa del sujeto, refleja un en sí de hechos legalmente estructurados. En efecto, si ocultamos al sujeto constituyente, no reconocemos la acción comunicativa en la que sujetos copartícipes en situaciones de diálogo, cuando expresan su propia individualidad, rebasan las categorías generales del lenguaje. Y si no reconocemos la necesidad de mejorar la praxis vital comunicativa para generar consensos sin coacciones, entonces anulamos la especificidad de las ciencias hermenéuticas. Según Ureña¹⁵⁸, el interés técnico y práctico son ambos cooriginarios y dan lugar a ciencias distintas e irreductibles la una a la otra. Son ciencias de igual rango, que se corresponden a condiciones básicas de reproducción y autoconstitución de la

¹⁵⁷ Cfr. Gabás, R., *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 136-143, consultar del capítulo tercero el epígrafe II.2 *Trabajo e Interacción*, y, pp. 176-179, en el capítulo IV el epígrafe I.2. a) *Libertad valorativa* y b) *Enunciados base*.

¹⁵⁸ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 92-100, consultar el capítulo VI los subapartados *El esquema de las dos dimensiones: técnica y social* y *El interés técnico y el interés práctico*.

especie. La dependencia de los objetos de conocimiento, respectivamente, de la ciencia natural y de las ciencias del espíritu, del interés técnico y práctico, no significa ni mucho menos heteronomía del conocimiento. En efecto, es en función de ambos intereses, cómo se establece el sentido del conocimiento, es decir, a partir de ellos diferenciamos, para nosotros, el saber frente a lo que no lo es, por lo que ellos mismos son la fuente de la racionalidad.

En la tercera parte del libro¹⁵⁹, cuando ya se ha demostrado la diferencia entre ciencias hermenéuticas y ciencias empírico analíticas, puede ya Habermas presentar, con todas las credenciales, el interés técnico y el interés práctico como intereses diversificados del conocimiento. El punto de partida de Habermas es el sujeto constituyente, pero no el sujeto trascendental de Kant. Su lugar es ocupado por una especie que, mediante la actividad técnico instrumental y la actividad comunicativa, se constituye a sí misma.

(87) La reconducción del marco de las ciencias nomológicas y hermenéuticas a un contexto vital, y la correspondiente derivación del sentido de la validez de los enunciados a partir de los intereses rectores del conocimiento, se hace necesaria en cuanto se sitúa en el lugar del sujeto trascendental a una especie que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso de formación. (CI, 1982, 198)

Ambas actividades, trabajo e interacción, en contextos vitales fácticos, son las condiciones fundamentales para la reproducción y supervivencia de la especie. Por este motivo, son el origen del que provienen los marcos categoriales de las dos orientaciones básicas de la investigación; la ciencia empírica y la ciencia hermenéutica. Ambas ciencias, encuentran sus condiciones de validez en que rinden y funcionan con vistas a los dos grandes intereses de la especie imprescindibles para su reproducción y supervivencia. El interés técnico, para la manipulación y dominio de la naturaleza, según el cual

(88) las ciencias empírico analíticas exploran la realidad en la medida en que esta aparece en la esfera funcional de la actividad instrumental, por eso los enunciados nomológicos sobre este ámbito objetual apuntan por su propio sentido inmanente aun determinado contexto de aplicación; aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas. (CI, 1982, 198)

Según Gabás¹⁶⁰, en su interpretación de estos pasajes de Habermas, el interés técnico nace de la necesidad vital de la acción instrumental mediante la que reducimos a la naturaleza a un medio para la consecución de ciertos fines. El objetivo de la objetivación científica de la realidad es dotar de estabilidad a nuestra conducta, ya que, sus enunciados, establecen covarianzas entre magnitudes observables, las cuales, bajo unas condiciones iniciales, permiten predecir futuros estados de cosas. Esto implica que la medición es una condición primera para la objetividad del conocimiento científico, y que, el acierto en dichas operaciones, valida una teoría y la hace utilizable técnicamente. Y el interés práctico orientado a una comprensión entre sujetos que genere consensos sin violencia, según el cual

¹⁵⁹ Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, pp. 194-215, consultar el epígrafe III.9 *Razón e Interés: retrospectiva sobre Kant y Fichte*.

¹⁶⁰ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 196-199, consultar en el capítulo IV el epígrafe II.3 *Los intereses en particular, a) el interés técnico y b) el interés práctico*.

(89) Las ciencias hermenéuticas.....se dirigen más bien a la estructura trascendental de las diversas formas fácticas de vida, en cuyo interior la realidad viene interpretada de forma diversa....de ahí que los enunciados hermenéuticos sobre tales estructuras apunten por su propio sentido inmanente a su correspondiente contexto de aplicación-aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica dada) de un acuerdo orientador de la acción. (CI, 1982, 198-199)

En cuanto al interés práctico, Gabás sostiene que nace de la necesidad vital de la comunicación intersubjetiva, cuyo fin es el consenso entre sujetos. Dicho consenso siempre está mediado por la comprensión de un sentido, es decir, por la participación en una tradición normativa. El interés práctico es desarrollado por las ciencias hermenéuticas, las cuales permiten, a la luz de otras culturas o textos, esclarecer el propio horizonte interpretativo del intérprete. Las ciencias hermenéuticas, por lo tanto, sirven al interés práctico de hacer posible una comunicación recíproca fluida. En *Ciencia y Técnica como Ideología*¹⁶¹, Habermas distingue de manera analítica entre trabajo e interacción, como ámbitos sociales diferentes en los que predominan, respectivamente, el interés técnico, es decir, el ámbito de la acción racional respecto a fines que, apoyada en reglas técnicas generadas por un saber analítico, dicta los medios para ejercer un control eficiente de la realidad en condiciones dadas,

(90) La acción racional respecto a fines realiza fines definidos bajo condiciones dadas. Pero mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas. (CTI, 2007, 68)

y el interés práctico, es decir, el ámbito social de la interacción comunicativa o mundo social de la vida, el cual, sobre la base de normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento, se orientada al acuerdo.

(91) Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento.....La validez de las normas sociales sólo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones. (CTI, 2007, 68-69)

Para McCarthy¹⁶², la distinción entre trabajo e interacción social es analítica y metodológica, ya que en la realidad se dan juntas. Pero el hecho de que interés técnico instrumental e interés práctico se influyan entre sí, no quita que dejen de ser antropológicamente originarios. Ambos son estructuras fácticas invariantes de la especie humana. Gabás¹⁶³ insiste también en la interdependencia, más que la pura convergencia, de la interacción humana y la producción técnica. En definitiva, la antropogénesis tiene dos dimensiones; la síntesis técnica entre hombre y naturaleza, y la síntesis práctica en la que el yo, o en general los miembros de una sociedad, recupera su identidad mediante la mediación con el otro. Si Habermas se mantiene tajante en la distinción entre trabajo e interacción, es porque está convencido de que el desarrollo técnico por sí mismo no

¹⁶¹ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 66-100, consultar dentro del capítulo *Ciencia y Técnica como Ideología*.

¹⁶² Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 115-119, en el epígrafe 2.5 *La idea de una filosofía y su relación con la teoría social*.

¹⁶³ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp.136-144, consultar del capítulo III el epígrafe II.2 *Trabajo e Interacción*.

emancipa. Por eso, es necesario, frente a la mera producción técnica y consumo, recurrir a otro principio fundamental para la emancipación.

De hecho, en la sociedad industrial capitalista, el equilibrio entre trabajo e interacción se invierte. El sistema productivo se extiende permanentemente, en cuanto que lo prioritario en él es el progreso acumulativo de las fuerzas de productivas. Cuando, en virtud de ello, se erosiona la legitimación del dominio político mediante las tradiciones culturales, las nuevas formas de legitimación serán exigidas como condiciones del progreso económico. Con el capitalismo, la legitimación de la distribución desigual de la riqueza procede del mismo mercado, es decir, de la reciprocidad de las relaciones de intercambio en el proceso de producción. Es la misma racionalidad del mercado la que legitima las relaciones políticas, por lo que el orden social es inmediatamente económico y derivadamente político.

Sin embargo, desde el último cuarto del siglo XIX, el equilibrio entre trabajo e interacción vuelve a invertirse, el poder político gana otra vez autonomía respecto al sistema productivo. En esta época, el capitalismo evoluciona aumentando la actividad intervencionista del estado tendente a asegurar la estabilidad del sistema. El estado, queda entonces, como garante del interés por el mantenimiento del sistema, mediante la compatibilización de la revalorización del capital privado con la distribución compensatoria de bienes. Por ello, el dominio político del estado necesita de nuevas legitimaciones, ya que, al convertirse en un poder autónomo regulador de la economía, no puede justificarse como las relaciones sociales de producción que corresponden a un sistema productivo. Así, la legitimación del estado procede, en este nuevo momento, de la garantía de un mínimo bienestar o de oportunidades de promoción personal a todos los ciudadanos. Sólo de este modo se gana el asentimiento de la masa de la población. En consecuencia, “la política no se orienta a la realización de fines prácticos sino a la resolución de cuestiones técnicas”, (CTI 2007, 84), es decir, a la prevención de disfuncionalidades y riesgos que pudieran amenazar al sistema. Los contenidos prácticos de la acción política quedan eliminados de la actividad estatal, ésta sólo se ocupa de tareas técnicas resolubles administrativamente. Dubiel¹⁶⁴ insiste en esto mismo, que la función de la intervención del poder político estatal es específicamente negativa, orientada exclusivamente a evitar disfuncionalidades económicas que puedan poner en peligro el crecimiento de la riqueza. El núcleo ideológico en el capitalismo tardío es la tecnocracia, no la autonomía del mercado, en el que todo problema de organización social es referido a la autoestabilización de la maquinaria social. Así, los problemas políticos son en realidad problemas técnicos, por lo que la situación social existente no se muestra como resultado de discusiones públicas, sino en función de programas correctos o incorrectos de la máquina social.

(92) La actividad estatal se restringe a tareas técnicas resolubles administrativamente, de forma que las cuestiones prácticas quedan fuera.....Excluye las cuestiones prácticas y con ello la discusión sobre criterios que sólo podrán ser materia de una formación democrática de la voluntad pública. (CTI, 2007, 85)

El intervencionismo estatal, en cuanto que demanda que la solución de las tareas técnicas queda fuera de la discusión pública, exige una despolitización de la masa de la población y una anulación de la opinión pública, lo cual, de forma inevitable, plantea la pregunta de cómo hacer plausible a las mismas masas su propia despolitización.

¹⁶⁴ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 95-102, consultar el epígrafe 3.3 *Technik und Wissenschaft als Ideologie: Die keimform des Programms*.

(93) De ahí que la suspensión de las cuestiones prácticas que lleva aneja la nueva forma de dominación política sea algo que no resulta comprensible sin más. El programa sustitutorio legitimador del dominio deja sin cubrir una decisiva necesidad de legitimación: ¿Cómo hacer plausible la despolitización de las masas a esas mismas masas? (CTI, 2007, 86).

Dicha necesidad de legitimación se cubre, a juicio de Marcuse y de Habermas, con la ciencia y la técnica como ideología. En efecto, en cuanto que la investigación científico técnico se convierte en la primera fuerza productiva, la introducción de nuevas tecnologías es lo que realmente eleva la productividad del trabajo. Así, la evolución del sistema social está determinada por la lógica del progreso científico. El interés por el mantenimiento del sistema, es decir, por el progreso económico y el bienestar general, depende del progreso científico. A juicio de Habermas, el nuevo papel de la ciencia y la técnica explica por qué, en las sociedades modernas, “la formación democrática de la voluntad política en relación a cuestiones prácticas puede ser sustituida por decisiones plebiscitarias relativas a los equipos alternativos de administradores” (CTI 2007, 88), de manera que el estado se legitima a sí mismo como administración técnico operativa.

De este modo, el crecimiento de las fuerzas productivas, impulsadas por la ciencia y la técnica, es el fundamento legitimatorio del dominio político. So capa de la satisfacción general de intereses, se justifica la eliminación de la discusión pública de cuestiones prácticas. Aprovechando la fuerza legitimatoria de la ciencia y la técnica, en tanto que soporte imprescindible para mantener el bienestar general, la masa de la población se despolitiza en beneficio del equipo de expertos, los únicos capaces de tomar las decisiones oportunas para estabilizar el sistema. Igualmente, Dubiel, interpreta que las élites tecnocráticas, bajo total aprobación pública, son el único poder modificante de la realidad, y los procesos de constitución de una voluntad democrática quedan vaciados de sustancia. Se reducen a una aclamación plebiscitaria de unas élites, a las que se les encomienda el cuidado de la sociedad por su competencia técnica.

(94) Un relativo crecimiento de las fuerzas productivas ya no representa eo ipso un potencial excedente con consecuencias emancipatorias, en virtud de las cuales las legitimaciones del orden de dominación vigente pudieran empezar a desmoronarse. Pues ahora, la primera fuerza productiva: el progreso científico-técnico sometido a control, se convierte él mismo en fundamento de la legitimación. (CTI, 2007, 96)

Así, la autocomprensión de la población ya no pasa por la interacción comunicativa, sino por la mera adaptación a los avances técnicos. La interacción comunicativa generadora de normas se ve disuelta por formas de comportamiento adaptativas, es decir, orientadas a responder a estímulos externos, hasta el punto que, la misma función de la interacción comunicativa desaparece de la conciencia de los hombres. En definitiva, desde el estado, como pura conciencia tecnocrática, legitimado como el necesario equipo de expertos para dirigir el progreso científico tecnológico y así mantener el bienestar general, se encubre la distinción entre técnica e interacción.

(95) Sin embargo, con el progreso técnico y científico el potencial de las fuerzas productivas ha adoptado una forma que hace que en la misma conciencia de los hombres el dualismo de trabajo y de interacción pase a un segundo plano. (CTI, 2007, 87)

Y refiriéndose a la conciencia tecnocrática

(96) En la conciencia tecnocrática no se refleja el movimiento de una totalidad ética, sino la represión de la eticidad como categoría de la vida....El núcleo ideológico de

esta conciencia es la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica. (CTI, 2007, 98-99)

Habermas igualmente, afirma Dubiel¹⁶⁵, hace propio el motivo de la crítica a la civilización occidental de la *Dialéctica de la Ilustración* y *El hombre unidimensional*, pero su aparataje conceptual es distinto. La introducción de una dimensión del mundo de la vida, determinada por estructuras comunicativas, le permite concebir mejor los fenómenos de cosificación y extrañamiento, que se deben al avance omnímodo de la razón instrumental. Sólo desde esta bidimensionalidad, encuentra fundamento normativo el potencial crítico para hacer oposición al avasallamiento del mundo de la vida sociocultural. Y, al contrario, su pérdida, termina en una justificación tecnocrática de las cuestiones prácticas. Así, los criterios de justificación del modelo de vida se hacen proceder no de la interacción comunicativa, sino de la acción técnico instrumental, con lo que quedan ocultos los fundamentos de la organización social. La conciencia tecnocrática, comenta Habermas, amplía nuestro poder de disposición técnica a costa del interés práctico por el mantenimiento de una intersubjetividad comunicativa, que, en una comunidad libre de dominio, genere normas socializadoras de sus miembros.

(97) La conciencia tecnocrática viola con ello un interés que es inherente a una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural: una forma de socialización e individuación determinadas por la comunicación en el medio del lenguaje ordinario....se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica. (CTI, 2007, 99)

Por lo tanto, el despliegue de las fuerzas productivas, sólo podría convertirse en potencial emancipatorio, si no sustituye a la interacción lingüísticamente mediada en un contexto de comunicación libre de dominio. Ello requiere una comunidad de comunicación sin restricciones que, en el marco de una opinión pública despolitizada del capitalismo tardío, es permanentemente denegada.

(98) La cuestión no es que las posibilidades de un potencial disponible o de un potencial aun a desarrollar, sino que elijamos aquello que podemos querer para llevar una existencia en paz y con sentido....pues lo que esa pregunta más bien exige es una comunicación sin restricciones sobre los fines de la práctica, fines a cuya tematización el capitalismo tardío, remitido estructuralmente a una opinión pública despolitizada, se comporta ofreciéndole resistencias. (CTI, 2007, 108)

McCarthy¹⁶⁶, retomando la crítica de Habermas al modelo tecnológico de organización social, da un paso más en dirección hacia cómo pudiera quedar bajo control de la discusión racional, la relación entre progreso técnico y mundo social de la vida. La mediación entre potencial técnico y las orientaciones prácticas de la vida es imprescindible, si no queremos que los intereses del desarrollo técnico se impongan como objetivamente necesarios. Habermas quiere someter a la comunidad de comunicación la capacidad de control técnico, para lo cual es necesario, primero, una ciencia social crítica para clarificar los intereses y establecer sus pretensiones de validez, y segundo, reconocer a la opinión pública, como sujeto soberano de una voluntad política, una función crítica desde las que se formulan posibles líneas de investigación.

¹⁶⁵ Cfr. Dubiel H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 95-102, consultar el epígrafe 3.3 *Technik und Wissenschaft als Ideologie: Die Keimform des Programms*.

¹⁶⁶ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 19-35, consultar el epígrafe 1.1 *La cientificización de la política*.

En la interpretación de Dubiel¹⁶⁷, inspirándose en la *Teoría de la acción comunicativa*, mientras que toda la Escuela de Frankfurt clásica interpreta la sociedad actual como ruptura de la integridad de la conexión con la naturaleza, Habermas reconoce, desde el principio, dos esferas sociales surgidas históricamente pero esencialmente diferentes, sistema y mundo de la vida. A ambas, diferenciadamente, les guían dos lógicas incompatibles; la segunda, en el ámbito de las acciones lingüísticas de los sujetos, está orientada al entendimiento para la constitución de una voluntad democrática pública, mientras que la primera, se refiere a la organización sistémica de la sociedad, a la espalda de los sujetos, conforme a los vectores dinero y poder. Para Habermas, la crisis de la modernidad tiene lugar cuando, la lógica del sistema, guiada por la racionalidad instrumental, que tiene perfecta justificación en el ámbito de la economía y del aparato administrativo del estado, se aplica ilegítimamente al ámbito de la esfera social del mundo de la vida, el cual es guiado por la lógica del entendimiento recíproco entre participantes en un diálogo. Por ello, la crisis del capitalismo tardío no se puede reducir a una crisis económica coyuntural, sino que se origina en una colisión de tendencias incompatibles que constantemente pugnan por la prioridad. El capitalismo de estado, por un lado, como sistema de bienestar social, se orienta al imperativo de la producción de una voluntad colectiva, pero, como capitalismo, replica el sistema a costa del mundo de la vida. Según Dubiel¹⁶⁸, Habermas concibe la sociedad moderna como unidad precaria de los mecanismos de integración social y sistémica, en la que, claramente, la lógica del sistema condiciona el mundo de la vida. El sistema de mercado y la administración del estado son dependientes de una determinada configuración del mundo de la vida, es decir, suponen una nueva forma del mundo de la vida como condición de partida del desarrollo del capitalismo. De este modo, se predisponen los motivos a nivel del mundo de la vida, que sirven de justificación ideológica para que cada individuo haga lo que se espera de él en el sistema social.

¹⁶⁷ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 112-115, consultar el capítulo *Die entfaltete Theorie* el subapartado *Die Kolonisierung der Lebenswelt*.

¹⁶⁸ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 106- 112, consultar el capítulo *Die entfaltete Theorie* el subapartado *System und Lebenswelt, Lebenswelt und System*.

2.- EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO ESPECÍFICO Y ÚNICO INTERÉS INNATO A LA RAZÓN.

Para McCarthy¹⁶⁹, interpretando a Habermas, con el interés emancipatorio, podemos diferenciar entre relaciones invariantes de la acción social, y aquellas que no lo son, es decir, que son susceptibles de cambio pero que, sin embargo, se enmascaran como tales. Estas últimas son las relaciones de dependencia, las cuales imponen al individuo un sufrimiento innecesario. En efecto, según Habermas¹⁷⁰, sólo una teoría crítica de la sociedad, ejercida por la razón crítica, que no tenga como cometido último acrecentar el dominio, puede hacernos avanzar hacia la plena emancipación del dogmatismo. En nuestra sociedad industrial avanzada, se entiende por dogmatismo la autorreproducción de un orden social que, mediante el dominio técnico, potencia una racionalización creciente de la sociedad. En este orden social, la teoría, lejos de orientar la praxis hacia la emancipación, reducida a ciencia positivista como fuerza productiva del desarrollo industrial, no sobrepasa críticamente la base de nuestra sociedad, sino que sólo nos surte de técnicas para refinar la manipulación y el dominio. Lo dogmático no es que la ciencia aumente nuestro poder técnico sobre la realidad, sino que no se reconozca el poder práctico como capacidad de dominio de los ciudadanos, mediante un consenso racional, sobre sus destinos. No hay una conciencia colectiva coherente que, mediando interés por la propia emancipación y reflexión racional, oriente los procesos sociales. El modelo social tecnocrático representa la paradoja de nuestro tiempo. Por un lado, constituye la base de nuestra vida, en cuanto que nos sentimos ligados necesariamente a una organización social que nos provee de bienes de consumo. Pero, por otro lado, dicha base permanece para nosotros enajenada, ya que se sustrae a la reflexión racional. Por ello, cuanto más viene determinado el crecimiento por la racionalidad científico tecnológico, tanto menos se asienta la civilización sobre el saber y la conciencia de los ciudadanos.

(99) La irracionalidad de la historia se basa en que la hacemos sin que hasta ahora podamos hacerla conscientemente. Por ello la racionalización de la historia no puede ser promovida mediante la ampliación de poder de control detentado por hombres abocados a la manipulación, sino sólo mediante un estadio superior de reflexión, mediante la conciencia progresivamente emancipada de hombres destinados a la acción. (TP, 2002, 308)

Pero, ¿cómo es posible la razón crítica en un contexto total de relaciones de dependencia? ¿Cómo es posible la opción por la emancipación en un sujeto sumido en un contexto fáctico de dominación? Acerca de esta cuestión, Habermas desarrolla una genealogía histórica del problema desde Kant, pasando por Fichte, Hegel, Marx y por último Freud.

Kant se cuestiona acerca del origen de la motivación para actuar según la ley moral universal. Dicha motivación, que debe ser un placer intelectual práctico, nos impulsa a la realización de la ley moral. El origen de dicho interés placentero por la realización de la ley moral, ni puede ser empírico, ya que no es una inclinación natural orientada a la felicidad egoísta sino hacia la consecución de la autonomía moral, ni puede ser sólo puro, independiente de la experiencia, ya que una idea no puede determinar la sensibilidad produciendo una sensación de placer o displacer. Por lo tanto, en Kant, el

¹⁶⁹ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 98-115, consultar el epígrafe 2.4. *El interés emancipatorio de la teoría crítica*.

¹⁷⁰ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 301-308, consultar el epígrafe *La crítica de la ideología toma partido a favor de la racionalidad tecnocrática*.

origen del interés por la propia emancipación, en tanto que ni es empírico ni tampoco puro, es desconocido.

Fichte, sacándole partido a la capacidad espontánea de autoafirmación del sujeto, la cual, por cierto, ya estaba presente en Kant, explica mucho mejor el origen del interés del sujeto por su propia autonomía. La conciencia se encuentra en un estado dogmático cuando se comprende a sí misma como producto de las cosas. Al contrario, la conciencia es libre cuando se produce o pone a sí misma y a las cosas. Pero el paso del dogmatismo a la conciencia libre, exige el acto libre del sujeto por su propia emancipación, es decir, ponerse a sí mismo como fuente y fundamento tanto de sí mismo como del mundo. Sin dicho interés, que pone una oposición en sí mismo dentro de sí mismo, no hay posible superación.

En Marx, el dogmatismo viene dado por la falsa conciencia que imponen las categorías de las relaciones sociales. El proceso de autoformación del espíritu depende de las condiciones de intercambio material con la naturaleza, por lo que, si cambian las formas específicas del trabajo social, cambiarían también las categorías sociales en las que nos es dado un mundo. Esto implica que la razón está enraizada en intereses materiales marcados por relaciones invariantes de la especie con su entorno. Por lo tanto, la razón activa como crítica de las ideologías se desarrollaría siempre condicionada por las condiciones del trabajo social. Con ello, Marx nos dice que el desarrollo de las fuerzas productivas abre la posibilidad de la emancipación social del sujeto, pero no generan automáticamente las condiciones subjetivas para una praxis revolucionaria. El error de Marx, o al menos de sus intérpretes, fue caer en una visión cientificista de la historia, en la que se anula la autorreflexión crítica del sujeto para su propia emancipación, en favor de unas leyes objetivamente necesarias de la sociedad.

Por lo tanto, entre el desconocido en sí kantiano, que no puede constatar el origen del interés por la propia emancipación, a la disolución del problema en Fichte, en el que, sólo hay dos opciones, o la apuesta espontánea del sujeto por la emancipación o la permanencia en el estado dogmático de la conciencia, se sitúa, en un momento posterior, el enfoque de Marx. En efecto, en cuanto que la emancipación no depende de la autoafirmación espontánea del sujeto, sino de las condiciones del trabajo social, quedaría inconcluso en Marx, a juicio de Habermas, cómo, en un contexto fáctico de dominación, puede germinar en el sujeto el interés por la propia emancipación, o dicho en terminología marxista, cómo se generan las condiciones subjetivas para la praxis revolucionaria. De este modo, reaparece el carácter ignoto kantiano del interés por la propia emancipación.

Para Habermas, el esclarecimiento de la vinculación a priori del interés por la emancipación y la ciencia crítico reflexiva, no llega hasta el psicoanálisis de Freud. Aunque es cierto, que el interés emancipatorio germina condicionado por el desarrollo de las fuerzas productivas, ya que son éstas las que generan la posibilidad objetiva de reducir la represión institucional de los instintos, se requiere, además, la razón movida por el interés emancipatorio. Sólo de este modo, se puede reconocer como superflua la represión inherente a formas de comunicación distorsionada. Si hay posibilidad para ampliar los límites de realización de los deseos individuales, no tendría sentido mantener una forma de represión institucional que bloquea el poder asumir de forma racional, y sin necesidad de satisfacciones sustitutivas, la represión que imponen las normas sociales.

El procedimiento de prueba es exactamente el mismo que en el resto de los intereses. Dada la existencia del psicoanálisis freudiano como ciencia de la autorreflexión crítica, en el que se pretende que el sujeto sea consciente de todos aquellos aspectos de su identidad que se sustraen a la comunicación pública, es decir, todos aquellos conflictos

irresueltos que nos obligan a reprimir necesidades, y que, al imprimir un límite interior en el sujeto, fragmentan su identidad, entonces ha de existir, como tercer interés del conocimiento, el interés cognoscitivo emancipatorio. McCarthy¹⁷¹ señala cómo Habermas ve en el psicoanálisis “el único ejemplo tangible de una ciencia crítica que recurre metódicamente a la autorreflexión” (CI, 1982, 215), cuyo objeto son las situaciones de comunicación distorsionada, las cuales se reflejan en los sueños. Estos, puesto que son símbolos que el mismo sujeto no sabe interpretar, constituyen, dentro de uno mismo, un territorio extranjero e inaccesible. Los sueños son síntomas de una parcela de nuestra vida que el mismo sujeto arranca de sí mismo. Por eso, no se pueden traducir a la comunicación normal, ya que, al tener partes escindidas, son símbolos mutilados. Para Habermas, el término final del psicoanálisis sería, traducir la comunicación distorsionada a los términos de una teoría de la comunicación normal. En cuanto a lo que pretende el psicoanálisis, expone McCarthy, que su fin es cancelar todos aquellos contenidos reprimidos que, por representar exigencias instintivas indeseables, fueron reprimidos de la comunicación pública. Cancelar, significa aquí, traducir lo inconsciente que se manifiesta en los sueños, es decir, símbolos mutilados escritos en un lenguaje sólo privado, en los términos de la interacción comunicativa pública normalizada. Para Habermas, si no nos reapropiamos de la porción perdida de uno mismo, estamos sometidos a la causalidad del destino. Pero, mediante la reflexión, nos podemos liberar de la necesidad ciega a la que, en virtud de los motivos reprimidos, quedaría sometida nuestra conducta. Y, en cuanto al status del psicoanálisis como ciencia reflexiva y crítica, no cae del lado, ni de una investigación empírica controlada como una ciencia natural más, ni tampoco se trata de una investigación comprensiva desde la facticidad. Es, a la vez, explicación causal, ya que nuestra conducta, cuando estamos bajo motivos reprimidos, se regula por relaciones causales cuasi naturales, y también, por otro lado, comprensión ubicada en un contexto, en cuanto que tomamos conciencia en el diálogo con el otro de aquellas partes del yo excluidas de la comunicación pública.

Ureña¹⁷² también sostiene exactamente lo mismo en cuanto al papel del psicoanálisis. En consecuencia, si Habermas llega al interés técnico y práctico por la vía de las ciencias natural y social, ahora será, mediante el psicoanálisis de Freud, como establece el interés emancipatorio. Este es concebido como un proceso de progresiva liberación de las condiciones opresoras, que provienen tanto de la naturaleza como de la sociedad. Este tercer interés reside en la “fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto verifica en sí en la medida en que se hace transparente a sí mismo en su propia historia genética” (CI, 1982, 200). La autorreflexión crítica no tiene como condición necesidades que provengan de contextos vitales fácticos, sino que “en la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación” (CI, 1982, 201). En efecto, la autorreflexión crítica equivale a emancipación, y por ello es ella misma su propio interés. En el párrafo anteriormente citado dice Habermas

(100) La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la autorreflexión como tal.

¹⁷¹ Cfr. McCarthy, T., *La Teoría Crítica de la sociedad de J. Habermas*, pp. 230-251, consultar el epígrafe 3.4 *Psicoanálisis y Teoría Social*.

¹⁷² Cfr. Menéndez Ureña, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 100-105, consultar en el capítulo VI el subapartado *El Interés emancipativo: la Filosofía como Crítica*.

Sin embargo, en realidad, no se trata de un tercer interés en el mismo sentido que los otros dos. En una interesante cita nos explica Habermas

(101) Pues es verdad que más bien ocurre que la categoría de interés cognoscitivo viene testificada por el interés innato a la razón. Sólo a partir de su conexión con el interés cognoscitivo emancipatorio de la reflexión racional pueden los intereses técnico y práctico ser comprendidos sin malentendidos como intereses rectores del conocimiento. (CI, 1982, 201)

Por lo tanto, el interés cognoscitivo emancipatorio es, para Habermas, un *interés innato a la razón*¹⁷³, en lo cual se diferencia de los otros dos intereses. Estrada¹⁷⁴, en su interpretación del interés emancipatorio, da en la clave del carácter innato de dicho interés. Cuando los conflictos no se resuelven en la comunicación pública e intersubjetiva, pasan al ámbito de lo reprimido, y el psicoanálisis es el método para tomar conciencia de deseos inconfesables socialmente censurados. Por eso, pretende que el sujeto, mediante una razón crítico reflexiva, reconstruya genéticamente lo que, por quedar fuera de la comunicación pública, impide su emancipación. Pero, sin embargo, la pregunta realmente importante, y que debe ser respondida, es cómo confiar, en el seno de una sociedad patológica, en un discurso crítico reflexivo marcado, desde su origen, por una comunicación conflictiva y distorsionada. Si es toda la sociedad la que está enferma, entonces carece de sentido curar un enfermo para integrarlo en una sociedad alienada. La única opción para Habermas de salir del círculo vicioso de sujetos alienados, los cuales, por vivir en una sociedad alienada, han perdido la capacidad de transformación de la sociedad, es suponer la presencia de un interés emancipador que sirve de guía para el conocimiento. Dicho interés nos permite, por un lado, un análisis reflexivo y crítico de las patologías de la sociedad, y, por otro lado, poder resistirlas racionalmente. Habermas es consciente de que no puede fundamentar el interés emancipador, sino que lo presenta como un interés innato a la razón misma. Dado que no es posible encontrar criterios objetivos, en la razón metafísica sustantiva tradicional, para un proyecto emancipador, Habermas se remite a las estructuras de la misma racionalidad intersubjetiva, alejándose, de este modo, del pesimismo del último Horkheimer y Adorno. Desde el supuesto de la existencia de una ciencia crítica reflexiva, busca las condiciones de posibilidad del ejercicio emancipador de la razón. No obstante, Gabás¹⁷⁵ cuestiona dicho ejercicio en el psicoanálisis. En efecto, para Freud, la salud mental del individuo depende de la curación de las patologías sociales, ya que el diálogo con uno mismo no se produce en un lenguaje privado sino en el lenguaje público intersubjetivo. Habermas, así mismo, admite que la neurosis individual, por ejemplo, la repetición de una conducta irracional, va precedida de instituciones sociales, cuyo fin es coaccionar a los individuos para que, sin posible crítica, uniformen su conducta. Gabás objeta a este enfoque que, para la curación individual, es necesario

¹⁷³Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 79-82, consultar el apartado 2.1 *Teoría de la acción comunicativa*. En la época del giro intersubjetivo de su filosofía, en obras como *Teoría de la acción comunicativa (1981)*, *Teoría de la acción comunicativa (1984)* y *Aclaraciones a la ética del discurso (1991)*, queda desplazada, por la acción social comunicativa, la teoría de los intereses del conocimiento. Su punto de partida es la comunicación y el entendimiento entre sujetos, por lo que busca las estructuras de la comunicación intersubjetiva en el uso que los hablantes hacen del lenguaje, y, después, en un segundo momento, las refrenda, desde una perspectiva genética y teleológica, en la evolución social de Occidente. Por otro lado, el interés emancipador, antes considerado innato a la razón, ahora se indaga en los presupuestos de la acción comunicativa y en las reglas del lenguaje.

¹⁷⁴ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 60-70, consultar el capítulo 1.3. *Razón crítico reflexiva e interés emancipador*.

¹⁷⁵ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp.216-220, consultar en el capítulo IV el subapartado II.4.c) *Vertientes Sociológicas*.

suponer una intersubjetividad, frente a la cual, el individuo, si enferma, se desvía. Pero si se pone en cuestión la intersubjetividad social, ¿con qué parámetro evaluamos la salud del individuo?

Citando a Kant, nos dice Habermas, que interés en general es “la satisfacción que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto o de una acción” (CI, 1982, 201). Y nos representamos la existencia de objetos, ya sea en el marco de las ciencias empírico nomológicas, en las que se “aprehende la realidad con vistas a una manipulación técnica posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas” (CI, 1982, 198) o, en otro contexto de aplicación, en el marco de las ciencias hermenéuticas, donde se “aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible de un acuerdo orientador de la acción” (CI, 1982, 199), porque rinden y son efectivos para una “especie que se reproduce a sí misma bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso de formación” (CI, 1982, 198). En esto, se ve claramente en qué difieren, del interés emancipatorio, el interés por la actividad técnica instrumental y por la actividad comunicativa; los dos primeros no corresponden a un ser racional puro descontextualizado, sino que “son orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y autoconstitución posibles de la especie humana” (CI, 1982, 199). Interés cognoscitivo técnico y práctico como “intereses rectores del conocimiento se miden sólo en aquellos problemas de la conservación de la vida” (CI, 1982, 199), aunque no entendido desde un punto de vista estrictamente biológico, sino como un proceso de formación que, desde el principio, se encuentra ya bajo condiciones culturales. En cambio, el interés cognoscitivo emancipatorio, a diferencia de los otros dos intereses, no está restringido a contextos vitales fácticos, a saber, que a nivel antropológico la reproducción de la vida esté determinada culturalmente por el trabajo y la interacción, sino que efectúa una autorreflexión crítica en la que el sujeto se hace transparente a sí mismo, cuya finalidad, más allá de la mera autofundamentación de la razón, es

(102) promover la autorreflexión del enfermo bajo las condiciones de una compulsión y el correspondiente interés por suprimir esa compulsión. (CI, 1982, 283)

Ureña¹⁷⁶ aclara que, frente al interés técnico, con el que nos representamos la naturaleza con vistas a su manipulación técnica, y que resulta emancipatorio sólo por su aplicación externa para emanciparnos de ella, el conocimiento psicoanalítico resulta emancipatorio por sí mismo y no por su aplicación externa, ya que el autoconocimiento del sujeto es lo mismo que su propia liberación. Y Gabás¹⁷⁷, haciéndose eco de la objeción de Theunissen¹⁷⁸ a los intereses del conocimiento en Habermas, detecta una oscilación entre naturalismo y subjetivismo; por un lado los intereses del conocimiento están enraizados en la especie humana, y por otro, en la emancipación, rige el ideal de la pura autorreflexión. Por eso, cae del lado del subjetivismo, en cuanto que el interés emancipador procede de la praxis crítico emancipativa y no de otro interés de base natural, pero, por otro lado, en una interpretación objetivista, los intereses son constantes invariantes que encauzan la praxis.

¹⁷⁶ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 100-101, consultar en el capítulo VI el subapartado *El interés emancipativo: la filosofía como crítica*.

¹⁷⁷ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 205-209, consultar en el capítulo IV el subapartado II.3.c) *Crítica*.

¹⁷⁸ Theunissen, M.: *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*, Ed. Walter de Gruyter, 1969, Berlín.

La autorreflexión crítica tiene como condiciones previas, primero, la presión del sufrimiento debido a la represión excedente, y segundo, y el interés del sujeto por su propia emancipación.

(103) La urgencia de la emancipación y un acto originario de la libertad son presupuestos para que el hombre pueda elevarse con su propio esfuerzo hasta el punto de vista de la independencia y la madurez.... (TP, 2002, 293)

Respecto a lo primero, el sufrimiento debido a la represión excedente, es bastante claro McCarthy¹⁷⁹ en cuanto a su origen y significado. La estructura familiar es el primer elemento socializador, porque es allí, en la figura de los padres, donde interiorizamos las normas sociales que nos exigen renunciar a la satisfacción de las necesidades instintivas. El sistema de trabajo social, que nos defiende de la naturaleza externa y de la escasez económica, se mantiene sobre la base de la renuncia a la satisfacción individual de los instintos. Pero, dado un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, dicha represión se justifica, si no hay mucha diferencia entre la represión necesaria y la exigida para mantener el sistema de trabajo social. Cuando se da gran diferencia, los motivos reprimidos encuentran canales de satisfacción sustitutiva mediante la sublimación. De este modo, la cultura, mediante un sistema de compensaciones, pretende que los individuos se reconcilien con la sociedad. Mediante la sublimación se gratifica al individuo, pero en un lugar distinto a donde se produce la comunicación distorsionada. Cambiando de lugar la compensación, dichas sublimaciones se hacen inmunes a la crítica y legitiman las relaciones de poder. Respecto a lo segundo, la prioridad del interés del sujeto por su propia emancipación, Ureña¹⁸⁰ explica que, en el psicoanálisis, el conocimiento por parte del enfermo de un trozo de su vida pasada sería imposible, si este no se sintiera desde el principio impulsado por el interés que le lleva a dicho conocimiento. Si no es guiado por la aplicación de dicho conocimiento, que no es otra cosa que la propia liberación del enfermo, el sujeto no desvelaría episodios de la vida pasada. Y Habermas mismo, en *Teoría y Praxis*¹⁸¹, sostiene que la teoría, mediante la inteligencia de las relaciones de dominio, es capaz de superarlas y desplegarse en grados de emancipación, ya que su objetividad se debe al hecho de que permanecen no exploradas críticamente. Pero la pugna contra el dogmatismo es imposible, si la reflexión racional no toma interés por su propia emancipación. Sin la decisión por la propia emancipación, no se inicia el movimiento superador de la objetividad de las relaciones de dominio, y las cosas mismas, el contexto vital en el que nos desenvolvemos, permanecerían sin cuestionamiento crítico. Refiriéndose a Fichte con el que congenia claramente escribe

(104) la confusión dogmática no viene ya establecida ante todo en forma de un prejuicio institucionalizado por tiranos y sacerdotes; por el contrario, dogmática es ya aquella conciencia que se concibe a sí misma como producto de las cosas que nos rodean, como producto de la naturaleza....Pero si la razón se constituye en una crítica de la conciencia cosificada, no se puede forzar el logro de su punto de partida, esto es, el idealismo, mediante argumentos...es preciso que previamente el interés de la razón se haya hecho propio. (TP, 2002, 293)

¹⁷⁹ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 98-115, consultar el epígrafe 2.4. *El interés emancipatorio de la teoría crítica*.

¹⁸⁰ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 100-101, consultar en el capítulo VI el subapartado *El interés emancipativo: la filosofía como crítica*.

¹⁸¹ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 288-296, consultar el epígrafe *La razón decidida y el interés por la Ilustración: Holbach, Fichte y Marx*.

La autonomía y la emancipación como interés del conocimiento son immanentes a la actividad autorreflexiva y crítica del sujeto; immanentes, es decir, que el interés por la emancipación es lo mismo que la autorreflexión crítica, y que por ello, en este punto, conocimiento e interés están fusionados. Que emancipación es lo mismo que autorreflexión crítica significa que el proceso, por el cual el sujeto se hace transparente a sí mismo, es imposible sin una voluntad o interés de éste por su propia emancipación. Recurriendo al psicoanálisis nos dice Habermas sobre lo anterior

(105) La crítica no tendría el poder de vencer la falsa conciencia si no fuese impulsada por una pasión por la crítica. O de parte de la experiencia de dolor y de la necesidad y del interés por la superación de esta situación opresiva...la presión del sufrimiento y el interés en la curación no son sólo ocasión para el inicio de la terapia, sino un presupuesto para el éxito de la misma.

La terapia psicoanalítica...su éxito depende...de la autorreflexión del enfermo. Pero ésta sólo sigue en marcha en la medida en que el interés por el autoconocimiento sigue empujando al conocimiento analítico contra las resistencias motivacionales. (CI, 1982, 234)

Por último, nos parece muy interesante la pregunta de Estrada¹⁸² sobre si no podría haber también en la razón un interés metafísico orientado a las preguntas por el sentido. El trasfondo es la pregunta kantiana sobre qué puedo esperar, la cual se respondía en el ámbito de la metafísica, la moral y la religión. Aquí está en juego el sentido de nuestra propia identidad y existencia singular. Sin embargo, en Habermas, la pregunta metafísica por el sentido no se corresponde con ningún interés del conocimiento, ya que aparca todo aspecto de la identidad personal que no se pueda traducir a una comunicación pública e intersubjetiva. La ciencia crítica reflexiva emancipa por ser una forma de conocimiento objetiva y racional, con la que podemos superar lo reprimido de nuestra identidad. Habermas rechaza que las creencias religiosas y artísticas, las cuales encarnan proyectos vitales con los que el hombre da sentido a su existencia, puedan emancipar al hombre. Desde su perspectiva, la religión es una ilusión cuya raíz son las parcelas reprimidas, en el ámbito de la comunicación pública, de la identidad personal. Pero, para Estrada, la pregunta por el sentido no se puede cancelar en el interés emancipador tal como lo concibe Habermas. En él, no hay una razón metafísica porque la cree superada, es decir, no concede pretensiones de verdad a aquellos aspectos no racionales de la personalidad humana. La subjetividad individual y las dimensiones no racionales de la personalidad son epistémicamente irrelevantes. Pretende que, las preguntas existenciales del sujeto, desaparezcan cuando el yo individual se integre en la intersubjetividad pública y colectiva. La experiencia y el discurso se articulan en torno a intereses de la razón que dejan poco lugar a una experiencia, marcada por la inmediatez de la subjetividad, prerracional y prerreflexiva. Pero, a juicio de Estrada, las preguntas existenciales permanecen, no son superables por el giro intersubjetivo, así como la alteridad personal excede la mera participación en una comunidad de comunicación.

Nos encontramos con la confrontación entre la hermenéutica de Gadamer y la metodología crítica de Habermas. Por un lado, tenemos la pretensión de universalidad de la crítica psicoanalítica, tomada por Habermas, primero, en *Conocimiento e Interés*, como paradigma de ciencia crítica reflexiva, y segundo, en *Teoría y Praxis*, como mero ejemplo de la misma, y la prioridad que da Gadamer a lo prerreflexivo del mundo de la vida. La propuesta de Habermas es buscar criterios racionales para la reconstrucción de

¹⁸² Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 70-79, consultar dentro del capítulo 1.3. el subapartado *¿Un interés metafísico?: las preguntas de sentido*.

lo reprimido en la misma racionalidad, la cual, como ciencia crítica y reflexiva, quedaría autonomizada del entramado del mundo de la vida. Habermas liga más la facticidad al nosotros social, es decir, a lo que colectiva e intersubjetivamente reprimimos.

3.- EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO ESPECÍFICO Y ÚNICO INTERÉS RECTOR DEL CONOCIMIENTO.

Según se interpreta en la anterior cita, *sólo a partir de la conexión de la reflexión racional con el interés cognoscitivo emancipatorio, pueden los intereses técnico y práctico ser comprendidos sin malentendidos como intereses rectores del conocimiento.* En efecto, un interés es rector del conocimiento cuando es inmanente a la actividad racional y no está meramente condicionado por una circunstancia externa para su ejercicio. Tanto el interés técnico, cuyo objetivo es el sometimiento de la naturaleza, como el interés práctico, por el que se organizan las relaciones de los hombres entre sí, constituyen lo que Freud entiende por cultura, es decir, “aquello por lo cual la especie humana se eleva sobre las condiciones de la existencia animal” (CI, 1982, 273). En el seno de la cultura, ambas funciones no son independientes sino que la relación entre sí de los hombres depende de los bienes disponibles, y, a su vez, estos dependen del grado de desarrollo técnico de una cultura. De este modo, cuanto mayor sea el grado de desarrollo del poder técnico, menor será el grado de represión necesaria, para la autoconservación del sistema social, sobre el potencial pulsional excedente del individuo. Esto no significa conceder prioridad al proceso de producción, sino sólo que, el desarrollo de éste, abre la posibilidad interna para reducir el grado de represión necesaria sobre el individuo

(107) La presión de la realidad y la represión que socialmente le corresponde dependen tanto del grado de desarrollo técnico frente a las fuerzas de la naturaleza como de los modos en los que se organiza su explotación y la distribución de los bienes producidos. Cuanto más se amplíe el poder de los recursos técnicos y se dulcifique la presión de la realidad, tanto más débil será la censura de los impulsos impuesta al sistema de autoconservación y tanto más fuerte será la organización del yo y su capacidad de dominar de una manera racional las renuncias. (CI, 1982, 272)

Además, el límite sobre lo que es compatible e incompatible con la realidad social es variable

(108) El grado de represión socialmente necesaria se mide en el alcance variable del poder de disposición técnica sobre los procesos naturales. (CI, 1982, 276)

Interés técnico y práctico, explica Habermas¹⁸³ en *Teoría y Praxis*, desvinculados del interés emancipatorio, implican la ruptura de la sociedad, como totalidad histórica, en los objetos específicos de las distintas ciencias. Esto supone, al limitar su campo de conocimiento con estrictos criterios, el progreso de la sociología como ciencia, aunque también, en el déficit, condujo a la disolución de la unidad entre teoría y praxis. Por lo tanto, por el progreso cognoscitivo se paga el precio de la ceguera metodológica a la interrelación entre sujeto y realidad, en definitiva, al carácter histórico de la sociedad.

(109) La sociología no paga por el proceso cognoscitivo sólo el precio de una ceguera metodológica frente al carácter histórico de la sociedad; al mismo tiempo, con su abstinencia metodológica frente a las consecuencias prácticas de su propio quehacer, tiene que soportar una limitación que le obstruye la visión, en lugar de sobre el objeto, sobre sí misma. (TP, 2002, 227)

De este modo, la ciencia metodológicamente estricta, se abstiene de las consecuencias prácticas de su quehacer teórico, aunque éstas, dados los intereses más o menos ocultos que guían el conocimiento, inevitablemente siempre se dan. La cuestión gira en torno a la justificación racional de los intereses con los que elegimos problemas y categorías.

¹⁸³ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 226-231, consultar en el capítulo 6 el subapartado *La disolución positivista de la pretendida unidad de teoría y praxis*.

Hay una preconcepción de la realidad marcada por intereses, en los que ya previamente nos encontramos, cuando nos enfrentamos cognoscitivamente a la realidad. Señala Habermas, por ejemplo, en primer lugar, respecto a las ciencias naturales, el interés por hacer disponibles procesos naturales verificables por sus resultados. En segundo lugar, respecto a las ciencias sociales, nos referimos a las teorías de la integración o a las teorías del conflicto, todas ellas están inspiradas por una interpretación anticipadora de la sociedad en su totalidad que sirve para la elección de las categorías fundamentales. Por ello se pregunta Habermas

(110) Pero, ¿cómo cabe justificar racionalmente en la situación concreta estas metas determinadas? Los intereses que guían el conocimiento, ¿no son, por encima de ello, determinantes sólo para la elección de los problemas?, ¿o juegan un papel hasta en la elección de las categorías sistemáticas que están en la raíz? (TP, 2002, 228)

Y como respuesta a estas preguntas

(111) en los conceptos fundamentales del sistema teórico abre brecha una precomprensión de la totalidad social proveniente de la experiencia interesada. (TP, 2002, 230)

Por lo tanto

(112) tiene que ponerse bajo control el interés que guía el conocimiento y tiene que legitimarse como interés objetivo (TP, 2002, 230)

mediante

(113) una interpretación anticipadora de la sociedad en su totalidad. (TP, 2002, 230)

Habermas, en línea con Marx, tematiza al sujeto cognoscitivo a partir de los contextos de la praxis social, así como también, tal y como describe Horkheimer la teoría tradicional, reconoce que la ciencia se segmenta en las distintas disciplinas sin que se haga transparente la conexión entre la ciencia y el conjunto de la sociedad, y las razones de por qué la sociedad queda configurada así y no de otro modo. El pensamiento crítico está movido por el intento de vencer la tensión entre las relaciones del proceso de trabajo social, y lo que los sujetos se puedan proponer racionalmente como fines.

Mansilla¹⁸⁴, refiriéndose a lo expuesto por Habermas respecto a la ciencia crítica en *Conocimiento e Interés y Ciencia y Técnica como Ideología*, hace hincapié en que ésta no se limita a buscar uniformidades en la realidad fáctica, es decir, construir hipótesis verificables en los hechos, ya que, si no se sobrepasa el límite de la experiencia, la teoría queda como un medio que eterniza la situación actual. La ciencia crítica intenta trascender el orden vigente reflexionando sobre las posibilidades de una sociedad emancipada, aunque, no como un valor prefijado, sino desde las contradicciones de la sociedad. En otra sección de su ensayo, Mansilla, basándose en *Teoría y praxis*, insiste en cómo el positivismo convierte a los intereses, a fuerza de no reconocerlos, en algo sustraído a la crítica racional. Las preguntas prácticas acerca de los fines últimos de la vida no tienen justificación racional, sino que en última instancia son decididas por cada uno. Y si las normas de comportamiento social no admiten discusión racional, entonces se vuelven ideologías irracionales. El discurso racional sólo se aplica a los medios aplicables a cualesquiera fines, ya que la ciencia, en el momento actual, como fuerza productiva, proyecta un modelo de razón aplicado a toda la praxis humana que excluye todo otro interés que no sea el interés técnico, es decir, impone un determinado sistema de valores como si fueran los únicos objetivos y racionales, relegando al decisionismo

¹⁸⁴ Cfr. Mansilla, H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 91- 94, consultar el capítulo IV.2. *Cognición e Interés* y el IV.4 *Problemática del valor. Teoría y praxis*.

individual cualquier otro valor. El positivismo impone los valores de un determinado interés, el técnico, ocultando la dimensión racional del resto de las necesidades humanas. En efecto, para el positivismo, la historia no tiene más sentido que el que le imponemos con las técnicas de ingeniería social. En cambio, en la ciencia crítica, es posible un esclarecimiento racional de las posibilidades para la emancipación de los hombres, es posible un discurso racional sobre la praxis humana cuyo criterio último sería que el libre desarrollo de cada individuo sea compatible con el desarrollo de todos. Gabás¹⁸⁵ explica igualmente como el interés emancipatorio se plasma en la ciencia social crítica. Su cometido es desenmascarar toda relación de dependencia presuntamente invariante, pero mutable en principio. La emancipación de la conciencia progresa cuanto más se desontologiza la realidad social, es decir, cuando se disuelve todo aquello que tiene apariencia de estructura invariante e independiente del sujeto. Para Gabás, no queda claro si no cae Habermas, al ligar emancipación con avance de la conciencia reflexiva, en un idealismo de cuño hegeliano. En este punto, la posición de Habermas es ambivalente. Por un lado, incide Habermas que la emancipación no depende meramente del movimiento inmanente de conceptos, sino de las condiciones contingentes de la interacción entre sujetos y de los procesos de trabajo social, es decir, del interés técnico y práctico. Y, por otro lado, sugiere Habermas, al interés emancipatorio se deben subordinar los otros dos intereses, si quieren ser auténtico saber o conocimiento. Por lo tanto, en esta segunda acepción, lo que constituye a la especie humana es el conocimiento reflexivo, aunque siempre referido a la ampliación de los límites de la naturaleza no dominada y a los poderes hipostasiados de la interacción social.

Por este motivo, ni el interés técnico ni el práctico, ni la cultura en general, son inmanentes a la razón, porque por sí mismas no emancipan al individuo. Es más, el sistema social en su totalidad podría ser en sí mismo patológico, y ello ocurre cuando los niveles de represión en una sociedad son excedentes. Cuando la represión es excedente, se le exigen al individuo conductas uniformes innecesarias, que se repiten rígidamente y sin crítica, por lo que el individuo no puede racionalizar las renunciaciones, que el sistema de autoconservación social le impone, a sus pulsiones internas. De este modo, surgen satisfacciones virtuales de los deseos reprimidos que Freud denomina *ilusiones*; en éstas encuentra una satisfacción sustitutiva todo aquello que es incompatible con la realidad social. Las ilusiones en sí mismas no suponen una fuga evasiva del yo en contradicción directa con la realidad, ya que aquellas pueden tener un contenido utópico. Pero, al contrario, se pueden volver delirantes, cuando dichas satisfacciones sustitutivas, al hacerse inmunes a toda crítica, se repiten compulsivamente y sirven para legitimar, por encima del nivel exigido, la dominación. Todo lo anterior queda resumido en la siguiente cita

(114) Las “ilusiones” no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamaba ideología también en ellas se contiene “utopía”. Este contenido utópico, cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión socialmente necesaria por debajo de lo exigido institucionalmente, puede quedar depurado de los elementos culturales delirantes, de los elementos culturales ideológicos utilizados para la legitimación de la dominación, transformarse en una crítica de las formas de dominación históricamente superadas. (CI, 1982, 276)

¹⁸⁵ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 199-202, consultar en el capítulo IV el subapartado II.3.c) *El interés emancipativo*.

Sólo el interés emancipatorio, porque está fusionado en acto con la autoclarificación crítica, es un interés rector del conocimiento. Ureña¹⁸⁶, cuestionándose cómo se relaciona el interés emancipatorio con los otros dos intereses, los orientados a la acumulación de saber, tanto en la orientación básica al dominio de la naturaleza como al entendimiento mutuo entre sujetos, señala que es necesaria, para orientarlos a la emancipación creciente del ser humano de los poderes opresores, una autorreflexión sobre ellos. Por lo tanto, la ciencia crítica no es una ciencia aparte de la ciencia natural o social, sino que actúa por debajo de ambas orientándolas hacia su verdadero sentido, es decir, hacia la autoconstitución del hombre mediante la emancipación tanto de la coacción de la naturaleza externa, de la represión interna del sujeto, así como de la represión excedente del sistema social.

Sólo por su aportación al interés emancipatorio, el interés técnico y práctico cobran auténtico sentido como rectores del conocimiento. En primer lugar, en efecto, en el plano del interés práctico, el sujeto individual se emancipa cuando recupera la comunicación consigo mismo mediante un lenguaje social público, es decir, cuando traduce a dicho lenguaje lo reprimido y sólo expresado en lenguaje privado y encriptado. Y en el plano social, se disuelve la represión excedente, si desaparece la represión en la comunicación intersubjetiva. En segundo lugar, también es posible una ciencia crítica sobre la manipulación técnica de la naturaleza externa. En efecto, la satisfacción de necesidades de tipo instrumental, como condición para la reproducción del género humano, no es meramente biológica, sino que son encajadas en interpretaciones de sentido de la vida humana. Por lo tanto, la dimensión técnica está penetrada por la dimensión en la que se producen tales interpretaciones, a saber, la dimensión comunicativa. De esta, y de las concepciones del sentido que aquí surgen, depende que el mero dominio de la naturaleza sea emancipador y en sí mismo racional o no. Pero el lenguaje social cotidiano, y las concepciones de sentido que genere, pueden ser o no emancipadoras medidas respecto a una comunidad lingüística ideal. Esta referencia, como ley moral universal de la razón práctica, le sirve como criterio general de la evolución social, en sucesivas etapas, hacia la emancipación creciente de la humanidad. Utilizando el lenguaje aristotélico, refiriéndonos al interés emancipatorio, sería lo único que se busca por sí mismo. Sobre esta base, y recordando a Freud, comenta Habermas:

(115) El desarrollo de las fuerzas productivas crea en cada nivel la posibilidad objetiva de suavizar la violencia del marco institucional y la sustituir la base afectiva de obediencia a la cultura por una base racional....La meta es la fundamentación racional de los preceptos de la cultura, es decir, la organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado de una comunicación libre de violencia. (CI, 1982, 279)

Para Gabás¹⁸⁷, si el interés emancipatorio es el interés rector del conocimiento, entonces el psicoanálisis debe servir como modelo para una ciencia crítica de las ideologías. En efecto, sólo mediante la reflexión, en el diálogo médico paciente, se produce la curación, ya que éste reconoce, como parte de su yo, aquello no expresado o reprimido. El terapeuta no cura, sino que sólo se limita a desencadenar, cuando presenta ante el paciente trozos mutilados de su vida, un proceso de autorreflexión en el paciente en el que este vuelve a recuperar, como parte de sí mismo, los trozos reprimidos u olvidados de su propia historia biográfica. En definitiva, el psicoanálisis es el paradigma

¹⁸⁶ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 102-106, consultar en el capítulo VI el subapartado *El interés emancipativo: la filosofía como crítica*.

¹⁸⁷ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 210-213, consultar en el capítulo cuarto el subapartado II. 4. a) *Psicoanálisis como reflexión*.

del interés emancipativo porque la reflexión misma, cuando se consume en el recuerdo de las partes de sí mismo reprimidas, emancipa al individuo. Para McCarthy¹⁸⁸, insistiendo en la distinción entre discurso teórico, terapéutico y estratégico de *Teoría y Praxis*¹⁸⁹, el psicoanálisis igualmente sirve como modelo para una crítica de las ideologías, y por tanto, quedaría satisfecha su función rectora del conocimiento, si se respeta la autonomía de las funciones de los tres tipos de discurso. De este modo, el discurso teórico, en el que se dan relaciones simétricas entre participantes, no se cumple en el discurso terapéutico, en el que la relación es asimétrica, ya que el paciente, presa de autoengaños, no puede participar en un diálogo en el que se imponga el mejor argumento, aunque, como ideal contrafáctico, debería aceptar, cuando inicie un proceso de autorreflexión, los supuestos del saber crítico. Así, la desigualdad entre interlocutores y la superioridad de la interpretación crítica se justifica en la autorreflexión que provoca en el paciente. Del mismo modo, la acción estratégica, que objetiva al paciente, puede ser, en el seno de un proceso de formación social aún no concluido, momentáneamente necesaria. Igualmente, para Estrada¹⁹⁰, el interés emancipador es una tendencia enraizada en la naturaleza humana que, desde las condiciones de vida de una sociedad concreta, tiende a una comunicación libre de los agentes sociales, en la que se superan todas las creencias e ilusiones infundamentadas. Habermas subordina los intereses técnico y comunicativo a un proyecto emancipador enraizado en la misma racionalidad, para así, al reorientar la racionalidad instrumental, evitar la sociedad administrada. La sociedad administrada, a su juicio, no es un final inevitable, tal y como pensó la última Escuela de Frankfurt, ya que, si hay un interés emancipatorio e innato a la razón y que no necesita ser fundamentado, es posible su transformación práctica. En estas páginas, Estrada señala que nuestra base instintiva y pulsional reprimida impregna las categorías de la razón, por lo que, si lo reprimido no es transparente de forma inmediata a la razón reflexiva, entonces, la ciencia, en cuanto que está integrada en el sistema de represión social, sería pura ideología, ya que se volvería imposible la transparencia de los mecanismos represores de la racionalidad. Ante esta tesitura, Freud sigue apostando, para superar nuestras propias ilusiones y dependencias afectivas, por la relación intersubjetiva entre terapeuta y paciente. Habermas, al contrario, heredero del idealismo clásico alemán, tienen que romper con la antropología integral freudiana, en la que la racionalidad está intrínsecamente ligada a un trasfondo corporal, y en la que la toma de conciencia es siempre muy fragmentaria. En efecto, disocia radicalmente racionalidad e instintos, ya que si no lo hiciera, no se ve como el interés por propia la emancipación puede ser un interés rector del conocimiento. La emancipación, para que se pueda desplegar como ciencia crítica y reflexiva, es un interés constitutivo e inherente a la misma razón, y, por ello, para que pueda cumplir su función rectora del conocimiento, se desconecta de sus raíces corporales y se encauza a través de la pura razón¹⁹¹.

¹⁸⁸ Cfr. McCarthy, T., *La Teoría Crítica de la sociedad de J. Habermas*, consultar el epígrafe 3.4 *Psicoanálisis y Teoría Social*.

¹⁸⁹ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 314- 335, consultar el capítulo 9 *Consecuencias prácticas del progreso científico técnico*.

¹⁹⁰ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 60-79, consultar el apartado 1.3 *Razón crítica reflexiva e interés emancipador*.

¹⁹¹ En la sección anterior explica Estrada que, en esta cuestión, Freud y Habermas se distancian de Nietzsche. Para éste, el conocimiento es siempre proyección desde el sujeto empírico, lo que devalúa, a puro nihilismo, la reflexión autocrítica tendente a la emancipación. En efecto, el interés impregna de subjetividad cualquier conocimiento objetivo, y hace imposible distinguir entre conocimiento e ilusión. Sin embargo, no acepta Habermas, por autorreferencial, la impugnación global del conocimiento, y, por ello, la misma reflexión de Nietzsche sería antiemancipatoria. Él parte, no de una razón impregnada de prejuicios, sino del supuesto contrario, es decir, de una racionalidad pura enraizada en intereses también puros y trascendentales, especialmente el interés emancipatorio. En cambio, Nietzsche opta por otro camino. Tras descubrir las raíces psicológicas del conocimiento, asume, por un lado,

La finalidad última de toda cultura, o mejor dicho, su “esperanza racional” (CI, 1982, 280), es que el poder técnico crezca lo suficiente, para que se pueda dar la posibilidad objetiva de una organización social en la que no exista represión excedente. Y, si ésta no se diera, entonces los individuos pueden asumir los costos represivos del orden social sin necesidad de satisfacciones virtuales, sino sólo con una fundamentación racional de las normas sociales. Gabás¹⁹² distingue entre lo que Habermas entiende por emancipación, más próximo a la concepción freudiana, comparándolo con la emancipación marxista. Lo importante, para Marx, es la emancipación mediante el trabajo social, y, para Freud, la emancipación se consigue cuando la represión no es excedente, es decir, cuando no se da una satisfacción sólo virtual de las necesidades del individuo que el sistema podría colmar. En Marx emancipa el trabajo, en Freud emancipa, supuesto un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, la eliminación de la represión excedente. Por eso, la meta en Freud es la fundamentación racional de las normas mediante una comunicación libre de dominio. Respecto a una sociedad, en la que sus individuos sean capaces de asumir racionalmente la represión necesaria para la autoconservación del sistema social, y sin recurrir, mediante las fantasías del deseo, a una satisfacción de los motivos reprimidos, no tenemos ninguna anticipación totalitaria de sentido que nos garantice la seguridad de su consecución. Esta expectativa es irracional, y se trata sólo de una ilusión delirante provocada por la represión excedente sobre los individuos. En efecto para Habermas

(116) esta esperanza racional es lo que separa radicalmente la intención de la Ilustración de las tradiciones dogmáticas....Esta precaución no impide la actividad crítico-revolucionaria, pero sí la certeza totalitaria de que la idea por la que esa actividad se deja guiar con muy buenas razones, sea realizable en todas las circunstancias. (CI, 1982, 280)

Por lo tanto sólo tenemos expectativas refutables en las que

(117) el interés de la razón tiende hacia una realización crítico-revolucionaria progresiva, pero a modo de ensayo, de las grandes ilusiones humanas, en las que los motivos reprimidos han sido reelaborados y convertidos en fantasías de la esperanza. (CI, 1982, 284)

Reproducimos una extensa cita en la que Habermas insiste en el interés emancipatorio como verdadero interés rector del conocimiento:

(118) El interés por la autoconservación no puede tener como meta, así sin más, la reproducción en la vida de la especie, ya que esa especie, bajo las condiciones culturales de la existencia, tiene que empezar interpretando qué es lo que se entiende por vida. Estas interpretaciones se orientan, a su vez, según las ideas de la vida buena...para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de la emancipación que históricamente es objetivamente posible. (CI, 1982, 284)

Las interpretaciones acerca de la vida buena no son, ni una mera convención arbitraria ni una esencia inmutable sobre la naturaleza humana, sino sólo algo se fantasea, cuando el potencial pulsional primario excedente rebasa las posibilidades de satisfacción inmediata. En efecto, el ser humano es “el animal que inhibe sus impulsos y a la vez fantasea” (CI, 1982, 278), pero dichos ideales sobre la vida buena “tienen que estar

sus limitaciones, y, por otro lado, la existencia de necesidades fundamentales del ser humano que escapan a la racionalidad. Desde la óptica del carácter contingente y contextual del sujeto, desde la pluralidad de perspectivas, los intereses del conocimiento, especialmente el emancipatorio, dejan de ser puros y trascendentales.

¹⁹² Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 216-220, consultar en el capítulo cuarto el subapartado II.4. c) *Vertientes sociológicas*.

fantaseados con la suficiente exactitud como para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de la emancipación” (CI, 1982, 284).

Y un poco más abajo en la misma página nos dice:

(119) Mientras los hombres hayan de conservar su vida por el trabajo y la interacción, renunciando a sus impulsos, es decir, bajo la compulsión de una comunicación distorsionada, el interés por la autoconservación tiene necesariamente la forma del interés de la razón, que sólo se despliega en la crítica y se confirma en las consecuencias prácticas de ésta. (CI, 1982, 284)

¿Quién protagonizaría y llevaría a cabo el interés emancipatorio como interés rector del conocimiento? Habermas, en *Ciencia y Técnica como Ideología*¹⁹³, se cuestiona si hay un sujeto social, al que pudiera resultar insoportable la eliminación de las cuestiones prácticas de un espacio público despolitizado.

(120) El capitalismo tardío tiene que inmunizarse por medio de la despolitización de la masa de la población contra la puesta en cuestión de la ideología tecnocrática de fondo: precisamente en el sistema de la opinión pública administrada por los medios de comunicación de masas....las definiciones permitidas públicamente se refieren a qué es lo que queremos para vivir, pero no a cómo querríamos vivir... (CTI, 2007, 108-109)

Según Dubiel¹⁹⁴, el centro alrededor del cual gira el edificio teórico de Habermas es cómo, después de la disminución de las imágenes tradicionales del mundo, podemos garantizar en nuestra sociedad la autonomía del individuo y el cuidado de los asuntos públicos. En efecto, si ya no hay ningún fundamento para la unificación de una voluntad política metafísico o religioso, entonces la acción humana en la sociedad sólo puede ser coordinada sobre procesos estables e institucionalizados de entendimiento recíproco. Sólo si las instituciones garantizan estos procesos de entendimiento recíproco, pueden exigir de los ciudadanos de la sociedad actual respeto y obediencia. Por eso, en el fondo, la esperanza utópica de Habermas es una organización social según la voluntad y conciencia de los ciudadanos. Es en el marco de esta cuestión, donde Habermas recupera el concepto de opinión pública y democracia. Democracia, para Habermas, no es someter el sistema al mundo de la vida, sino garantizar ciertos resortes que mantengan, independientes pero interrelacionadas, ambas esferas. Para tal fin, poner cerco al avance del sistema, Habermas recurre a la opinión pública, entendida como la construcción de una intersubjetividad de opiniones públicas o de una voluntad colectiva. Después Dubiel, basándose en la *Teoría de la acción comunicativa*, desarrolla lo que Habermas entiende por opinión pública. Se trataría de una instancia que sólo pretende, en los medios “*poder y dinero*”, dejar influir el impulso del mundo de la vida, y no tanto forzar la sumisión del sistema bajo el imperativo del mundo de la vida. No se debe confundir con la vieja utopía de superar el reino de la necesidad bajo el reino de la libertad, sino de poner un dique defensivo a la extensión del poder del sistema. De este modo, el lugar de encuentro del sistema y el mundo de la vida es la opinión pública. Desde su punto de vista, la conciencia pública es siempre un resultado mixto de actos de dirección sistémica y de constitución de una voluntad en el ámbito del mundo de la vida de los ciudadanos. La opinión pública es el lugar de encuentro de una doble dimensión, el determinante sistémico y la constitución de una voluntad pública autónoma, por lo

¹⁹³ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y Técnica como ideología*, pp. 108-113, consultar el parágrafo IX del capítulo *Ciencia y Técnica como ideología*.

¹⁹⁴ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 116-123, consultar el epígrafe 3.5 *Politische öffentlichkeit, Demokratie und die Würde der Moderne*.

que aquella no se reduce ni a la cultura de masas ni a la administración política. La opinión pública, a diferencia de la mera cultura de masas, no es sin más producida y sostenida por el sistema político para procurar legitimación, sino que exige un modelo organizativo en el que tengan cauce de expresión en el sistema las angustias, esperanzas y motivos de los ciudadanos que discuten.

Respecto al detonante que podría repolitizar la opinión pública, Habermas reconoce, en *Ciencia y Técnica como Ideología*, como único potencial de protesta a determinados grupos de estudiantes por tres razones. Primero, porque al provenir de estratos sociales económicamente favorecidos, no les mueve ningún interés social que se pueda satisfacer con compensaciones sociales. Segundo, al no estar sometidos a las coacciones del mercado de trabajo, no les motiva la carrera profesional, la formación de una familia ni en general las ofertas ideológicas del sistema de dominio. Tercero, no comprenden el concepto mismo de compensación social porque no aceptan las renunciaciones exigidas. No entienden por qué la vida del individuo, pese al alto grado de desarrollo tecnológico, está determinada por el dictado del trabajo alienante, la competitividad, la adquisición de estatus y la eliminación de la sensibilidad y la satisfacción estética. Sin embargo para Habermas,

(121) de todo ello sólo puede resultar una fuerza política si esa sensibilización afecta a algún problema sistémico insoluble. Efectivamente, la proporción de riqueza social que crea un capitalismo industrialmente desarrollado y las condiciones tanto técnicas como organizativas bajo las que se produce esta riqueza, hacen cada vez más difícil la atribución de estatus al mecanismo de la evaluación del rendimiento individual. (CTI, 2007, 112).

**II.- LA CONFRONTACIÓN EN CUANTO A LA
FUNCIÓN RECTORA EN EL CONOCIMIENTO
DEL INTERÉS EMANCIPATORIO EN
HORKHEIMER Y HABERMAS.**

A.- LOS PARALELISMOS ENTRE HORKHEIMER Y HABERMAS EN CUANTO AL INTERÉS TÉCNICO Y PRÁCTICO.

1.- LA PRESENCIA DEL INTERÉS TÉCNICO HABERMASIANO EN HORKHEIMER.

La comparativa, entre los planteamientos de Horkheimer y Habermas, revela que la diferencia entre ellos no reside en el reconocimiento de los intereses técnico y práctico. Tanto para uno como para el otro, aunque cada uno con diferentes matizaciones, ambos intereses existen y están estrechamente vinculados entre sí. Ya Horkheimer nos muestra desde el principio en la DI que, debido al cambio acontecido en la concepción del saber, con la Ilustración vino el *progreso*. En ésta, el saber verdadero pasó a medirse por el éxito, por los efectos positivos sobre la vida y, dado que “éxito y efectos positivos sobre la vida” dependen del poder ostentado, el saber entonces equivale al poder y cuanto más poder más verdadero es el saber. Por poder entendemos aquí dominio sobre la naturaleza para emanciparnos de su coacción externa. Todo en la naturaleza se dobla a la utilidad y satisfacción de nuestras necesidades. No cabe una actitud contemplativa y desinteresada respecto a ella. Lo que los hombres

(122) quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. (DI, 2009, 60)

Y en la siguiente página citando a F. Bacon:

(123) El verdadero fin y la función de la ciencia residen no en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida (DI, 2009, 61).

Por lo tanto, es evidente, que en Horkheimer el progreso tiene como condición el saber como instrumento de dominio. Incluso en la CrI, llama a la tendencia al dominio la “condición natural” (CrI, 2002, 180) de la razón, “la misma tendencia que paradójicamente nos enajena de la naturaleza”. Por una parte, “la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas de pensamiento humano, confiriendo así el primado a la razón subjetiva” (CrI, 2002, 178), y por otra parte, refiriéndose a la razón objetiva, “la sociedad no ha podido reprimir del todo la idea de algo que va más allá de la subjetividad del interés egoísta” (CrI, 2002, 178). La razón objetiva, anclada en una visión del mundo acerca de lo que las cosas son en sí mismas, nos aporta una finalidad última, es decir, un vínculo entre los seres humanos supraindividual en sí mismo racional y no meramente disponible por la elección individual. De que la razón, por lo tanto, es tendencia al dominio, y también algo más que instrumento de dominio, es perfectamente consciente Horkheimer, aunque lo no verdadero en esta concepción de la razón es precisamente la hipóstasis de la razón objetiva sobre la subjetiva, o al revés. Por eso, la tarea de la filosofía consiste en una autocrítica de la razón en la que se muestren las limitaciones de ambos conceptos. La filosofía debe, por lo tanto, comprender los derechos de ambas por separado así como su unidad recíproca.

(124) Mediante su autocrítica la razón ha de reconocer lo limitado de ambos conceptos opuestos de razón; debe analizar el desarrollo del abismo entre ambos, tal y como es eternizado por todas las doctrinas que tienden a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo antinómico. (CrI, 2002, 178)

No obstante, hay una diferencia de matiz con Habermas. Para Horkheimer, la tendencia al dominio de la razón hunde sus raíces más en la estructura de la sociedad, es decir, más en cómo son las relaciones humanas, que en las cualidades congénitas de la especie. La insaciable ansia de dominio de la especie, para la cual la naturaleza es objeto de explotación total sin límite, tiene su origen en el estado de guerra o conflicto de los hombres tanto con los demás como consigo mismos. Nos explica Horkheimer en CrI:

(125) la ambición del hombre de extender su poder en dos direcciones infinitas, la del microcosmos y la del universo, no hunde sus raíces de modo inmediato en su propia naturaleza, sino en la estructura de la sociedad....el ataque totalitario de la especie humana a cuanto ella misma excluye de sí proviene más de relaciones entre los hombres que de cualidades humanas congénitas . (CrI, 2002, 127-128)

Como señala Gabás¹⁹⁵, la Escuela, en plena coincidencia con Hegel, supone que el destino de los individuos no resulta de la interioridad solipsista, sino de la vida colectiva de los pueblos. Esta es el objeto de la reflexión filosófica, tanto para conocer su estructura como para transformarla. Recogen de Hegel la importancia de la praxis en el conocimiento, este no es mera descripción del un mundo dado, sino principio constituyente y transformador de la realidad externa y de la propia naturaleza humana. Identificar el conocimiento con la praxis implica desechar el ideal de la pura teoría, ya que, si el objeto conocido está mediado por la praxis y los intereses de una época, no puede haber separación entre el sujeto que contempla y la verdad contemplada. La praxis y los intereses cobran un valor teórico, ya que son el punto de vista desde el cual se organiza el mundo objetivo. Con la vinculación entre el conocimiento y la praxis, conectan con el Hegel más revolucionario; no el que partía de una supuesta prioridad, ya sea de la materia o el espíritu hipostasiado, que impusiera una ley al desarrollo histórico, sino el que daba prioridad a la producción humana. Para este Hegel, lo primero es el movimiento real de la historia, y todo lo que se abstrae de él, ya sea la dialéctica, el espíritu o la naturaleza, es calificado por la Escuela como *fetiché*.

Moritz¹⁹⁶, refiriéndose al artículo *Ciencia y Crisis*¹⁹⁷ de Horkheimer, apunta que las fuerzas productivas no son por sí mismas el motor de la emancipación social. Antes que las fuerzas productivas, está la totalidad social en la que aquellas encajan y en la que reside la interpretación de las necesidades y la dirección del desarrollo. A diferencia de Marx, las ciencias no son sin más las fuerzas productivas ni impulsan automáticamente el progreso social. Horkheimer vincula el pensamiento científico a la necesidad de configurar racionalmente las relaciones humanas, ya que éstas son las que pueden obstaculizar el potencial emancipador de la ciencia. Son las condiciones sociales las que obstaculizan el despliegue de su potencial emancipador, y las que la hacen desembocar en crisis. El proceso social encadena a la ciencia, en tanto que fuerza productiva, para fundar unas relaciones sociales racionales, lo cual repercute en su método, materia y contenido. En este contexto, Horkheimer concibe la ciencia como una instancia cuya función principal es la reproducción del modelo social dado. Por otro lado, la ciencia como motor del desarrollo de las fuerzas productivas es irrenunciable, y Horkheimer, en esta época, lo admite, pero ella por sí misma no garantiza el progreso, ya que en la ciencia, al quedar integrada bajo las condiciones sociales del capitalismo, entran en

¹⁹⁵ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 20-28, consultar dentro del capítulo primero el subapartado III. *Intención fundamental*.

¹⁹⁶ Cfr. Moritz, P., *Kritik der Paradigmenwechsels: mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 63-66, consultar dentro del capítulo tercero el subapartado *Wissenschaft und Krise*.

¹⁹⁷ Artículo publicado por Horkheimer en 1932 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

juego intereses espurios a la misma actividad científica. Y de este modo, son estos intereses los que la dotan de una orientación determinada. La ciencia no es por sí misma conciencia correcta; en la sociedad falsa ella no sería ni objetividad necesaria ni aún menos estaría libre de ideología.

Sin embargo, según explica McCarthy¹⁹⁸, mientras que los frankfurtianos tendieron a pensar que era necesaria, incluso, una nueva ciencia y una nueva técnica no dominante, porque ésta, por sí misma, deforma las capacidades racionales del hombre, Habermas, sin embargo, no ve ahí el problema. La ciencia y la técnica son un desarrollo de un modo de acción humana, la acción instrumental respecto a fines, absolutamente necesario mientras que el ser humano tenga que sobrevivir en un entorno natural adverso. El problema no reside, por lo tanto, en la razón técnica en sí misma sino en su universalización como única racionalidad posible. Por eso, es necesaria una teoría comprensiva de la racionalidad que asigne su puesto a la ciencia como categoría del conocimiento posible. En contra de las posiciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, la técnica es una condición esencial para la vida mientras que la especie humana se tenga que mantener mediante el trabajo social. En la interpretación de Estrada¹⁹⁹, el interés científico técnico corresponde a una praxis instrumental orientada a la naturaleza como objeto de apropiación, dominio y explotación. Es un interés antropológico trascendental que, en un contexto de antítesis entre el hombre y la naturaleza, determina nuestra relación con aquella. Es la constitución humana, la que condiciona nuestra forma de relacionarnos con la naturaleza. El trabajo y la praxis productiva son el punto de partida neutral de la emancipación, y, si es alienante, se debe a la forma social capitalista del proceso. El problema, frente a Horkheimer y Adorno, no está en la razón instrumental en sí misma ni en la civilización occidental en su conjunto, sino en un mal uso, dentro del sistema capitalista, de la racionalidad científico técnica. Habermas subraya el uso equivocado de la actividad científico técnica, en la que no entra una discusión racional sobre los fines de nuestra relación con la naturaleza. Él ve la dominación de la naturaleza como algo intrínseco a la misma racionalidad, y no tiene que ser cambiada. Por ello, si la razón instrumental se subordina a la racionalidad comunicativa, no degenera necesariamente en dominio del hombre sobre el hombre. No asume, en línea con Horkheimer, que la praxis del dominio con la naturaleza revierta en una praxis social represiva y de autocontrol personal.

En definitiva, aunque Habermas comparta con la Escuela que la acción instrumental es dominante, la ciencia técnica es una realidad irreversible para el hombre, y, por ello, no es en sí misma censurable. No se cuestiona la supresión de la técnica en aras de una mimesis con la naturaleza, sino que lo problemático es la invasión del campo de la acción humana por la acción dominante. Los intereses cognoscitivos, en este caso el técnico, “constituyen orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana” (CI, 1982, 199). Por lo tanto, los intereses cognoscitivos son reconstrucciones trascendentales de la acción humana, los cuales tienen su origen histórico empírico en contextos vitales fácticos. En efecto, son trascendentales porque ponen condiciones de posibilidad de la vida, pero, por otro lado, tienen su origen en situaciones concretas de la vida humana, y, por lo tanto, no son trascendentales, ya que no son “el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación” (CI, 1982, 200). El mismo Habermas reconoce entonces que

¹⁹⁸ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 82-91, consultar el epígrafe 2.2. *El interés técnico de las ciencias empírico analíticas*.

¹⁹⁹ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 44-60, consultar el epígrafe 1.2. *El replanteamiento de la racionalidad: diversos tipos*.

(126) el “interés cognoscitivo” es, pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales... (CI, 1982, 200)

Como se puede observar, Habermas interpreta los intereses cognoscitivos como condiciones para la vida de carácter empírico-trascendental. Éstos son siempre orientaciones básicas o *raíces antropológicas últimas* para la conservación y mantenimiento de la especie humana, aunque se insista en que la reproducción de la vida está, desde el principio, bajo condiciones culturales. Tal y como lo interpreta Gabás²⁰⁰, el ser humano se autoconstituye mediante las condiciones trascendentales que el trabajo humano impone sobre la naturaleza. En efecto, el trabajo pone las condiciones de posibilidad bajo las que se constituyen todos los objetos de la experiencia, por lo que sería una categoría teórica cognoscitiva. Pero, por otro lado, aunque el trabajo es una constante, es decir, una relación invariante del hombre con la naturaleza, mediante dicha praxis, además, cambia tanto la naturaleza trabajada, es decir, la objetiva, como también los sujetos mismos que trabaja, es decir, la subjetiva. Por lo tanto, sería una actividad mediadora de ambas naturalezas, que, como tal, no constituye un marco categorial invariante, sino que éste emerge en la dimensión abierta en los mismos procesos de trabajo.

²⁰⁰ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüísticas*, pp. 131-136, consultar en el capítulo tercero el epígrafe II.1. *Marx y el Idealismo alemán*.

2.- LA PRESENCIA DEL INTERÉS PRÁCTICO HABERMASIANO EN HORKHEIMER: LA COMUNICACIÓN DISTORSIONADA COMO PUNTO DE PARTIDA EN AMBOS.

También en Horkheimer se encuentra el interés práctico, aunque con matizaciones diferentes respecto al planteamiento en CI de Habermas. Para Habermas, el interés práctico es un interés porque es condición para la supervivencia de la especie, y se define como “la posibilidad de un acuerdo sin coerciones y de reconocimiento sin violencia” (CI, 1982, 183). El interés práctico rige en la praxis vital comunicativa entre sujetos, en la cual lo real es lo interpretable desde el conjunto de reglas, acciones y expresiones del lenguaje ordinario, en suma, desde las formas de vida que ya tenemos interiorizadas y que nos facultan como interlocutores socializados. Esto no significa que la actividad comunicativa entre sujetos esté exenta de violencia, sobre todo, teniendo en cuenta, que la praxis vital comunicativa habitual en el lenguaje ordinario es el origen del interés práctico. Cuando Habermas desarrolla el interés emancipatorio recurriendo a Freud, expone que la cultura tiene como función, tanto la afirmación de la humanidad frente a la naturaleza como la organización de las relaciones de los hombres entre sí, y que, además, ambas funciones no son independientes. En efecto, las relaciones entre sí de los individuos están en función de los bienes disponibles, por lo que aquellas serán tanto menos represivas cuanto mayor sea el grado de desarrollo del poder técnico. El límite, para someter a la naturaleza externa, entre lo compatible y lo incompatible con el esfuerzo colectivo es variable, lo que implica que la represión mínima exigida de la realidad social, sobre el potencial pulsional excedente de la naturaleza interna del individuo, está en función del desarrollo técnico. Por lo tanto, el punto de partida de todo orden social es “una comunicación distorsionada” (CI, 1982, 279), es decir, una situación en la que las necesidades reprimidas, al quedar fuera de la comunicación pública, se sustraen al yo consciente, y las instituciones, además de regular la distribución de cargas y recompensas del trabajo social, pretenden que el individuo, sintiéndose compensado por la cultura, reprima su hostilidad hacia ella. Así, las instituciones recanalizan el potencial primario excedente que rebasa las posibilidades de satisfacción hacia “satisfacciones sustitutivas que conservan el carácter de fantasías del deseo” (CI, 1982, 276).

Sin embargo, desde el punto de vista de Estrada²⁰¹, aunque la actividad comunicativa no esté exenta de violencia, en el interés práctico, sobre la base de una acción comunicativa lingüística y relacional, prima el entendimiento entre los hombres. Desde este interés, la identidad singular del individuo se constituye en relación con los otros, lo prioritario es la relación intersubjetiva entre sujetos, ya que el reconocimiento del otro es la dimensión constitutiva de la identidad personal. La crítica a Adorno y Horkheimer se basa en que atienden sólo a la razón objetivante, y no a la racionalidad comunicativa como proceso de formación de las normas sociales que guían a los sujetos. Con esto, Habermas, en cuanto a la constitución del mundo, equipara con las fuerzas productivas la conciencia intencional y lingüística. Por ello, el dominio no se plantea en términos de relaciones de producción, sino en las formaciones sociales que hay que someter a crítica. Dicha crítica es posible sobre el trasfondo de un uso público e igualitario de la razón, en el que sea posible una participación universal, sin las asimetrías de poder del orden social, en la argumentación. Aunque, al contrario, en las sociedades desarrolladas, la producción y la razón instrumental ha erosionado la interacción simbólica generadora de normas. El problema, a juicio de Habermas, está en el control, por la racionalidad

²⁰¹ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 52-60, consultar dentro del epígrafe 1.3 el subapartado *Razón práctica y acción comunicativa*.

comunicativa generadora de normas, del progreso científico tecnológico, manteniendo, de este modo, la diferencia entre ambos tipos de racionalidad y ámbitos sociales.

Horkheimer, tanto en DI como en CrI, tiene extensos pasajes en los que desarrolla la actividad comunicativa entre sujetos. Ahora bien, mientras que Habermas pone el acento en “la posibilidad de un acuerdo sin coerciones y de reconocimiento sin violencia” (CI, 1982, 183), Horkheimer, desde el principio, subraya lo que él llama “la maquinaria atomizadora de la sociedad moderna” (CrI, 2002, 165). Con la atomización de la sociedad, todos quedamos reducidos a una función social, lo que implica, de hecho, la desaparición de la interacción personal espontánea entre individuos y, en suma, el individuo autónomo y libre. Nos dice Horkheimer en CrI:

(127) Cuando el hombre común se retrae de la participación en los asuntos políticos, la sociedad tiende a regresar a la ley de la selva, que borra toda huella de individualidad. El individuo absolutamente aislado ha sido siempre una ilusión...El individuo plenamente desarrollado es la consumación de la sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberalización de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas. (CrI, 2002, 148)

Horkheimer descubre el ocaso del individuo en la sociedad industrial actual, el cual no se debe “a la técnica o al móvil de la autoconservación como tal; no se trata de la producción per se, sino de las formas en que ésta tiene lugar: *las relaciones recíprocas de los seres humanos en el marco específico del industrialismo*” (CrI, 2002, 162). Y nos sigue diciendo:

(128) La decadencia del individuo no debe ser achacada a los logros técnicos del hombre, ni mucho menos al hombre mismo, sino más bien a la estructura y contenido actuales del espíritu objetivo, del espíritu que gobierna la vida social en todos sus ámbitos...En nuestra época el espíritu objetivo adora la industria, la técnica y la nacionalidad, sin principio alguno capaz de conferir sentido a estas categorías. (CrI, 2002, 162)

Por lo tanto, Horkheimer relaciona la disolución de las relaciones recíprocas intersubjetivas, la atomización de la sociedad y el fin de la conciencia crítica y autónoma. Ya desde los inicios de su pensamiento, según explica Moritz²⁰², refiriéndose al *Dämmerung*²⁰³, Horkheimer, influenciado por la ética de la compasión de Schopenhauer, insiste en la crítica a las pretensiones de verdad de la metafísica tradicional, ya que siempre es la muerte y el sufrimiento lo que nos lleva a una interpretación metafísica del mundo. Por eso, Schopenhauer, más que una moral universal, contrapone una ética de la compasión al orden social capitalista. No cree que el desarrollo de las fuerzas capitalistas pueda, por sí mismo, permitir la utopía del reino de la libertad. Él sabe que los procesos sociales no son como deberían ser, e incluso, mantiene una concepción crítica frente a ellos, pero su pesimismo le hace pensar que nada cambiará en la historia, y que toda crítica tendente a la transformación de la realidad está infundamentada. Schopenhauer sólo ofrece, por lo tanto, una voluntad moral que no nace de la razón, sino en la compasión por la necesidad y la finitud de todo ser vivo. Horkheimer, aunque comparte con Schopenhauer la crítica a la metafísica

²⁰² Cfr. Moritz, P., *Kritik der Paradigmenwechsels: mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 16-34, consultar el epígrafe I.1 *Der frühe Einfluss Schopenhauerscher Philosophie und materialistischer Geschichtsschreibung auf die Theorieentwicklung Horkheimers*.

²⁰³ Horkheimer, M. (1974): *Ocaso*, Ed. Anthropos, 1986, Barcelona. (traducido por José María Ortega). El ensayo está compuesto por un conjunto de notas ocasionales entre los años 1926 a 1931, en Alemania, sobre los conceptos de metafísica, carácter, moral, personalidad y valor del hombre, en la forma que éstos poseían en ese período del capitalismo.

y su revalorización del individuo, en esta primera época de su pensamiento, no acepta que la injusticia social se presente como si fuera algo natural e inevitable. Por eso, Horkheimer, ya en los primeros años de desarrollo de la teoría crítica, hace del orden moral universal de la filosofía un criterio crítico con el que confrontarse a la realidad social, y convierte en tema de investigación cómo sería posible, sobre la base de dicho conocimiento moral universal, abolir la injusticia dominante. Por conocimiento moral universal se ha de entender no una especulación metafísica, sino una teorización crítica sobre fundamentos científicos a cerca de la hendidura entre la potencialidad actual y la realidad vigente. De hecho, en el mismo ensayo, Moritz²⁰⁴, basándose en el artículo de Horkheimer *Materialismo y moral*²⁰⁵, mantiene que el criterio normativo sobre la idea de vida buena, lo entrega el estado alcanzado de desarrollo de las fuerzas productivas, en tanto que ponen el límite actual para la satisfacción de las necesidades humanas. Desde este punto de vista, formula Horkheimer, en su artículo *Sobre el problema de la verdad*²⁰⁶, el concepto de verdad adecuado a la teoría crítica. Rechaza tanto un concepto de verdad, que no tienda al progreso social, como también, que no tenga pretensiones de universalidad. En efecto, cada pensamiento se corresponde y está condicionado por unas circunstancias sociales, pero su verdad puede valer, en el marco de una sociedad burguesa donde se agudizan los conflictos, para cualquier otro contexto donde su pretensión no es desempeñada. Un concepto de verdad no abstracto, sino implicado como algo realizable en los procesos sociales, es irrenunciable para la teoría crítica, ya que sin pretensión de verdad no es representable ninguna filosofía.

Volviendo al contexto de la CrI, la clave del proceso irreversible de atomización de la sociedad está en el predominio de la racionalidad instrumental, la cual se define como la capacidad de calcular los medios más adecuados o eficaces para cierto fin. La razón es sólo instrumento, y la elección de los fines queda fuera de la discusión racional; depende de factores no intelectuales, es decir, de los intereses en pugna del entramado social. De este modo, los fines últimos, al provenir de la praxis social dominante, son criterios fácticos, lo cual termina liquidando al sujeto y convirtiéndolo en un hecho/medio más del mundo. En efecto, al no existir una pregunta racional sobre los fines, al no tener el dominio otro fin que el dominio mismo, éste, en cuanto que es interiorizado por el sujeto, acaba convirtiéndolo en un medio más al servicio de los intereses del sistema. El sujeto, como medio reducido a su función en el sistema, implica que

(129) la autonegación del individuo en la sociedad industrial no tiene objetivo alguno que pudiera ir más allá de la propia sociedad industrial. Tal renuncia genera y conlleva racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana. (CrI, 2002, 116)

El sujeto reducido a medio, a su función en el sistema, implica que ni éste, ni la relación recíproca entre sujetos son capaces de generar fines, sino que quedan al páiro de los modelos generales de adaptación. En un contexto en el que la identidad del individuo coincide con su función, en el que rige sólo una racionalidad sobre los medios, el mundo queda perfectamente legitimado tal cual es, sin que, frente a él, exista ningún elemento rupturista. En efecto,

²⁰⁴ Cfr. Moritz, P., *Kritik der Paradigmenwechsels: mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 66-74, consultar dentro del capítulo 3 el subapartado *Das Verhältniss materialistischer Gesellschaftstheorie zum Moral-und Wahrheitsbegriff*.

²⁰⁵ Artículo publicado por Horkheimer en 1933 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

²⁰⁶ Artículo publicado por Horkheimer en 1935 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

La presencia del interés práctico habermasiano en Horkheimer: la comunicación distorsionada como punto de partida en ambos

(130) un pensamiento que no esté al servicio de los intereses de un grupo establecido o que no viene referido al negocio de una industria es un pensamiento que carece de lugar, que es considerado como nulo o superfluo. (CrI, 2002, 154)

No hay crítica teórica que ponga en cuestión las reglas del sistema, porque éste, al tener como máxima que la sobreabundancia de bienes elimina los antagonismos sociales, ha conseguido hacerla superflua. Por ello, el problema, en el sistema, no es la contradicción respecto a su concepto del todo social, sino todo aquello que en su seno resulta inútil o improductivo.

B.- EL PROBLEMA DE LAS CONDICIONES DE VALIDEZ DE LA PRAXIS COMUNICATIVA.

1.- HORKHEIMER: EL DERRUMBE DEL INDIVIDUO Y LA CONCIENCIA AUTÓNOMA COMO CONSECUENCIA LÓGICA DEL INDUSTRIALISMO MODERNO.

En la reconstrucción que hace Estrada²⁰⁷, la sociedad alemana de los años 50, en la que lo prioritario era la reconstrucción económica, se regía por una ética del trabajo guiada por valores tradicionales y jerárquicos. Adorno y Horkheimer, frente a la nueva etapa histórica que se avecinaba, y que ellos ya conocían en el modelo social norteamericano, reflexionaron sobre la posibilidad de una alternativa europea. Esta, lejos de asemejarse a una sociedad configurada racionalmente, desciende a una sociedad plenamente administrada. Bajo el predominio de la razón instrumental, se inicia un proceso social imparabile orientado hacia el declive de la significación del individuo, así como de todo proyecto, ideal o ilusión que no encaje en el modelo social imperante. Sin embargo, en palabras del mismo Horkheimer, “el triunfo de la civilización es demasiado completo para ser verdadero. Por eso la adaptación entraña en nuestra época un elemento de resentimiento y de rabia reprimida” (CrI, 2002, 121). Para restituir al individuo autónomo, ya no se puede volver a una racionalidad objetiva, y su intento de recuperación respondería sólo a un mero intento de rellenar un vacío. En primer lugar, si la razón subjetiva disolvió las creencias metafísicas sustanciales es porque en el fondo eran débiles; en el derrumbe de la ontología tradicional, y esto es algo descubierto por Nietzsche, está que “no hay razón alguna por la que las cualidades más abstractas de una cosa tengan que ser consideradas como primarias o esenciales” (CrI, 2002, 182), sino el móvil del poder.

(131) Los conceptos dispuestos y graduados de acuerdo con el orden de su generalidad reflejan más la represión de la naturaleza por los hombres que la estructura de la naturaleza misma. (CrI, 2002, 183)

En segundo lugar, y esto ya es una conquista irrenunciable, la razón subjetiva trajo consigo la emancipación del sujeto de la cadena eterna del ser. En efecto, la misma posibilidad de la emancipación quedaba excluida dentro del marco de la razón objetiva, ya que el sujeto permanece en concordancia con arquetipos ideales de los que participa. En este sentido, nos dice Horkheimer

(132) Las adaptaciones filosóficas de las religiones establecidas cumplen de hecho una función que beneficia a los poderes dominantes; transforman los restos que aún sobreviven de pensamiento mítico en medios útiles para la cultura de masas. (CrI, 2002, 92-93)

(133) La insistencia de un orden invariable del universo, que desemboca en una concepción estática de la historia, excluye la esperanza de una emancipación progresiva del sujeto

²⁰⁷ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 33-37, consultar el capítulo 1 *Una nueva teoría de la racionalidad y del conocimiento*.

Por eso, Horkheimer, en escritos como *El anhelo de lo completamente otro* y *Ayer y hoy de la teoría crítica*, revaloriza positivamente la religión, y vincula, directamente, la pérdida de la autonomía individual con el destino de la teología y la religión en nuestra sociedad. Adorno, en *Mínima Moralia* y *Dialéctica Negativa*, ante el mismo contexto, se sitúa en un pensamiento postmetafísico. Cualquier contenido positivo sobre un proyecto social emancipador, llevaría la mácula de la sociedad administrada, por lo que sólo ve posible una concepción estética de la sociedad y una moral mínima, que no presuponga, como algo predado, el sentido de la historia. En una sociedad burocrática y tecnológica, que sólo entiende de productividad y consumo, la única posibilidad, para un pensamiento autónomo, es la metafísica negativa. Marcuse, por su parte, creía que la alta productividad moderna pone las condiciones para un proyecto social emancipador. Sin embargo, el portador del rechazo a la sociedad establecida ya no será el proletariado, sino grupos sociales con sus necesidades primarias cubiertas. Estos serán los que acabarían, erotizando las relaciones sociales, con la represión social excedente.

respecto de la infancia eterna en la comunidad y la naturaleza. El tránsito de la razón objetiva a la subjetiva fue un proceso histórico necesario. (CrI, 2002, 147)

Ya desde el *Dämmerung*²⁰⁸, Horkheimer da buena cuenta de la insuficiencia de la razón objetiva, en cuanto que una configuración racional de la sociedad será históricamente posible, no por la necesidad de una lógica de la historia, sino por la determinación de los hombres a mejorar la sociedad. En esta época, nos referimos a los años desde 1926 a 1931 en los que se redacta el *Dämmerung*, según expone P. Moritz²⁰⁹, pensaba que la configuración de la praxis social no depende de ningún poder exterior a la acción de los hombres. No hay más sentido y razón sobre el mundo que el que los hombres sean capaces de realizar sobre él. Sólo la participación activa en los procesos sociales puede liberarnos de relaciones sociales supuestamente naturales, y que, en realidad, son producidas por nosotros. El concepto de sentido sólo produce sentido si queda referido a la acción humana. En *Dämmerung* califica Horkheimer toda metafísica como conciencia falsa; no hay razones que demuestren la existencia de valores supremos y últimos. La transformación de la sociedad no depende de una metafísica dogmática de los valores absolutos, sino de la acción de los hombres. Desde este punto de vista, el conocimiento del todo social será relativo y provisional, siempre en proceso de esclarecimiento filosófico, aunque absoluto en su intencionalidad, ya que la teoría es imprescindible para la orientación de la praxis. En este sentido, es cierto que necesitamos un punto de apoyo seguro en el seno de una sociedad falsa, pero desde la teoría crítica de la sociedad no es más que una aspiración legítima. Lo que ofrece la metafísica de viejo cuño no es más que un bálsamo para tranquilizar a los hombres, que impide que la posibilidad de transformación de la sociedad entre en la conciencia social. Pero, a pesar de que reconozca las insuficiencias de la razón objetiva, Horkheimer, en la *Crítica de la razón instrumental*, según la interpretación de Geyer²¹⁰, sondea la salvación de la autonomía del individuo mediante la revitalización de la metafísica. No es que intente replantear un ordenamiento racional inmodificable que oriente todo el proceso histórico, sino demostrar que cualquier totalidad empírica es constituida de antemano por una interpretación previa. Dichas interpretaciones previas no se pueden enunciar positivamente, ya que no serían más que hipóstasis de nuestra propia particularidad. Se trata de la aporía constitutiva de la realidad vigente, en cuanto que, aunque tengamos prohibido el enunciarla, aquella requiere una interpretación, lo que nos pone tras la pista de la búsqueda del sentido. El principio de la interpretación es para nosotros problemático, porque vamos tras un elemento permanentemente ausente en el todo empírico. Nos dice Horkheimer, en la *Crítica de la razón Instrumental*, muy en relación con la permanente ausencia, en el todo empírico, de la interpretación del sentido, que la tarea de la filosofía es “reflejar el sufrimiento mediante el lenguaje llevándolo a la esfera de la experiencia y del recuerdo” (CrI, 2002, 181), es decir, expresar aquello que no ha sido expresado, y comprender los hechos en su génesis y desarrollo para no confundir cualquier totalidad empírica con una forma coagulada y definitiva de verdad.

²⁰⁸ Horkheimer, M. (1974): *Ocaso*, Ed. Anthropos, 1986, Barcelona. (traducido por José María Ortega). El ensayo está compuesto por un conjunto de notas ocasionales de los años 1926 a 1931 en Alemania sobre los conceptos de metafísica, carácter, moral, personalidad y valor del hombre, en la forma que éstos poseían en ese período del capitalismo.

²⁰⁹ Cfr. Moritz, P., *Kritik der Paradigmenwechsels: mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 35-41, consultar el epígrafe I.1 *Der frühe Einfluss Schoopenhauerscher Philosophie und materialistischer Geschichtsschreibung auf die Theorieentwicklung Horkheimers*.

²¹⁰ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 69-79, consultar el epígrafe 5 *El eclipse de la razón*.

(134) En primer lugar, la filosofía debería negar su pretensión a ser considerada como la verdad suprema e infinita. Cuantas veces un sistema metafísico presenta aquellos testimonios como principios eternos y absolutos, revela su relatividad histórica. (CrI, 2002, 183)

Por eso Horkheimer, frente a la reflexión especulativa, la cual da por supuesta una identidad previa de sentido, nos propone la reflexión crítica. Esta no pretende exponer el desarrollo de un principio de sentido dado de antemano, sino confrontar la vigencia provisional de las ideologías actuales con la facticidad de la realidad dominante, para que ésta se adecue a lo que concebimos como real²¹¹.

Por otro lado, la razón subjetiva tampoco es suficiente para salvar la autonomía del sujeto. Para Horkheimer²¹², la razón, calificada como puro instrumento de dominio, por un lado, es incapaz de determinar los fines últimos de la vida, quedando estos bajo el influjo de la praxis social dominante y, por otro lado, transforma el mundo en hechos, liquidando, al sujeto mismo, en un hecho más del mundo. En efecto, el dominio sobre la naturaleza involucra dominio sobre el hombre, ya que, para sojuzgar la naturaleza, el individuo debe interiorizar el dominio sometiendo su propia naturaleza interna. En este sentido, Horkheimer señala cómo los fines del autodomínio del individuo son los mismos que los de la producción industrial, por lo que “la autodenegación del individuo no tiene objetivo alguno que pudiera ir más allá de la propia sociedad industrial” (CrI, 2002, 116). Por lo tanto, el individuo vive irracionalmente en lo que toca a los fines últimos de la existencia humana, ya que “tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia prima, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el dominio mismo” (CrI, 2002, 119). Bajo la égida de la razón como instrumento de dominio, no existe una pregunta racional por los fines últimos, y el ocultamiento de dicha pregunta convierte a la realidad en ideal absoluto que se impone al individuo.

(135) El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta arrolladoramente al sujeto como absoluta. (CrI, 2002, 118)

En conclusión, el proceso de subjetivización de la razón implica, primero, la reducción de la naturaleza a materia prima sin otro fin que el dominio mismo, y segundo, sin ideales con los enfrentarse críticamente a la realidad, el sujeto se autoconserva adaptándose a las exigencias del sistema. Desde el primado de la autoconservación, la razón es exclusiva y omnímodamente un órgano integrado en la naturaleza, cuyo fin es el cálculo de medios para acrecentar el poder y el dominio. La razón, concebida como órgano de cálculo y planificación, completamente neutral en cuanto a los fines y que considera a los seres humanos como mero material de dominio, implica una organización de la vida vaciada de todo fin objetivo, excepto el aumento de la productividad. La razón, equidistante respecto a todo fin objetivo, hace de la autoconservación la máxima suprema de todo obrar, lo cual, en la sociedad actual, donde se da una división entre dominantes o poseedores del aparato técnico y los individuos empequeñecidos, muestra a la razón instrumental, en tanto que procedimiento de control en manos de los que dominan, como fuerza destructiva.

²¹¹ Según explica Estrada²¹¹, la verdad depende, también para Habermas, de la argumentación y del asentimiento de los otros, negando, de este modo, la pretensión de verdad a cualquier precomprensión o plexo de prejuicios de los participantes. Las cosmovisiones religiosas o metafísicas pueden tener una pretensión doctrinal o moral, pero nunca pretensiones de verdad. Esto implica, en una época postmetafísica, la renuncia, en cuanto a la verdad de una proposición, a toda pretensión de fundamentación última, pero no a una verdad consensual, intersubjetiva y revisable. Los criterios de la fundamentación de la verdad residen, en su concepción inmanente, en un macrosujeto colectivo que tiende a un acuerdo comunicativo y racional potencialmente universal.

²¹² Cfr. Horkheimer, M., *Critica de la razón instrumental*, pp. 115-143, consultar el capítulo 3 *La rebelión de la Naturaleza*.

(136) Con el desarrollo del sistema económico, en el que el dominio de grupos privados sobre el aparato productivo divide y separa a los hombres, la autoconservación retenida idéntica por la razón, es decir, el instinto objetivado del individuo burgués, se reveló como fuerza natural destructora, imposible ya de separar de la autodestrucción. La una se convirtió confusamente en la otra. La razón pura devino antirrazón, procedimiento impecable y sin contenido. (DI, 2009, 137)

Todo esto ha desembocado en un activismo sin finalidad específica que convierte a la industria o la técnica, al no estar vinculadas a categorías que le confieran sentido, en meros ídolos. El ocultamiento de un discurso racional sobre fines nos lleva al activismo sin sentido, y de aquí al nihilismo. De este modo, el progreso, si por hipostasiar el dominio sobre la naturaleza carece de un fin en sí mismo, se convierte en su contrario, es decir, "en mitología estática, derivada... en mera apariencia de movimiento, en mala infinitud de repetición mecánica" (CrI, 2002, 147). El progreso hipostasiado, el activismo sin sentido, no nos emancipa sino que nos aliena, ya que, por interiorizar el dominio e implicar un empequeñecimiento del individuo frente al sistema, se olvida del hombre. Todo esto culmina, según Horkheimer, con el ocaso del individuo en la sociedad industrial.

(137) En cualquier caso, la decadencia de pensamiento individual y de la resistencia a que da lugar el mecanismo económico y cultural del industrialismo moderno dificultaría cada vez más una evolución de lo humano. (CrI, 2002, 164)

Por eso, el progreso, si no va ligado a un fin en sí mismo, lleva a su contrario. Para Horkheimer "la irracionalidad sigue configurando el destino de las personas" (CrI, 2002, 164), ya que las tendencias determinantes de la sociedad son ciegas respecto a las verdaderas necesidades humanas. Es la dirección tecnocrática de la sociedad, y son los grupos de poder, en permanente lucha antagónica por el control de la producción, quienes configuran las necesidades humanas y las mantienen bajo control. En cuanto a la situación actual, Horkheimer²¹³ señala que, aunque el aumento de la productividad económica ha disuelto los antagonismos, el aparato técnico anula por completo al individuo. De este modo, el individuo desaparece, dúctil e impotente, frente al sistema que lo provee de bienes. La elevación de los niveles de vida, a costa del dominio atroz sobre la naturaleza, hace de todo un bien consumible. Si la sobreproducción, bajo el criterio de la eficiencia y la utilidad, promueve el bienestar común, disuelve los antagonismos y liquida a la metafísica, en realidad, al encubrir la injusticia y relegarla al olvido, se convierte ella en una nueva metafísica, y todo el progreso social y económico se transforma en regreso.

(138) La caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social. El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. (DI, 2009, 54)

Moritz²¹⁴, refiriéndose al artículo de Horkheimer *Teoría crítica ayer y hoy*²¹⁵, ve la misma precariedad en el individuo y el mismo riesgo de finalización de la pregunta por el sentido. Hoy, la presión sobre el individuo, necesaria para proveernos de lo necesario

²¹³ Cfr. Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 51-57, consultar el *Prólogo entre 1944 y 1947*.

²¹⁴ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp.149-152, consultar el apartado 5 *Verwaltete Welt und Bedrohung des Subjekts*.

²¹⁵ Artículo publicado por Horkheimer en 1969 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

para vivir, en ningún modo justifica su renuncia al deseo de la buena vida. De este modo, absurda e innecesariamente, el mundo administrado como modelo social desemboca en la destrucción de la autonomía del sujeto. Al final, nos comenta Horkheimer, nos podemos encontrar con un modelo social capaz de proteger a la vida humana de cualquier catástrofe y de satisfacer cualquier necesidad material, pero que no posee para el individuo ningún significado o sentido más. El precio a pagar por un mundo liberado del hambre y la violencia, de continuar la lógica actual, consistiría en una administración automática del transcurso social. También Estrada²¹⁶ reconoce, en la imposibilidad de un trato no objetivante con la naturaleza, la ruina de la pregunta por el sentido. En línea con Horkheimer, hay un parentesco en la forma de relacionarnos con la naturaleza y las formas de relación intersubjetiva. El dominio sobre la naturaleza revierte en unas configuraciones sociales determinadas, y, también, a la inversa, la relación intersubjetiva tiene repercusiones en la relación con la naturaleza. Por ello, no se puede reducir la naturaleza a mera materia prima, objeto de una razón instrumental, sino que hay que abrirse, como único modo de limitar la agresividad de una razón objetivante, a una relación de comunicación afectiva con ella, aunque ello nos complique con presupuestos metafísicos y religiosos que no encajan en la comprensión moderna del mundo. La emancipación no se reduce a una comunicación libre, tal y como Habermas sugiere, sino que implica, más allá de la racionalidad objetivante, una relación distinta con la naturaleza. Sin embargo, interpreta Moritz, mientras estén dadas las condiciones materiales, la posibilidad objetiva para el mejoramiento del mundo no es una especulación vacía, como Habermas sugiere. El potencial de la sociedad actual puede hacer realidad la esperanza de un mundo emancipado, como también puede ocurrir que la maquinización del mundo no sólo desplace la necesidad de trabajar, sino también la de pensar. Pero, para Habermas, en la interpretación de Estrada, la explotación de la naturaleza nos es necesaria para la vida, por lo que una ciencia y una técnica categorialmente distintas, y tendentes a una reconciliación universal con la naturaleza, son conceptualmente vacías. Cualquier ansia religiosa de trascendencia o proyecto de reconciliación universal responde, a juicio de Habermas, a una reacción idealista y evasiva ante la inviabilidad del progreso. En el fondo subsiste, del lado de Habermas, tal y como lo ve Estrada, una concepción de la razón pura con intereses puros, es decir, únicos e irrenunciables, donde debiera haber otra concepción distinta, contextual, impura y plural, ya que de lo contrario, en la concepción habermasiana de la razón, sería imposible una relación con la naturaleza que no se base en el dominio.

Horkheimer²¹⁷, refiriéndose a la anulación del individuo por la industria cultural, señala que el mercado crea a priori el ámbito de lo experimentable o necesitado por el sujeto, por lo que las necesidades del consumidor son simplemente parte de las necesidades del sistema, y constituyen las manifestaciones manipuladas o domesticadas del mercado. Bajo el monopolio de la cultura de masas, se da una unidad entre macrocosmos y microcosmos. Por ejemplo, el cine impone un esquematismo previo con el que nos abrimos a la realidad, de forma que el mundo exterior es una prolongación de lo visualizado en él. El cine, en realidad, está pensado para reprimir la actividad pensante del espectador, bloqueando así su imaginación interpretativa. En definitiva, la industria cultural ejerce dominio y violencia sobre los hombres, ya que “cada manifestación particular de la industria cultural hace de los hombres aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido ya” (DI, 2009, 172). La obra de la

²¹⁶ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp.57-60, consultar el apartado 1.2. *El replanteamiento de la racionalidad: diversos tipos*.

²¹⁷ Cfr. Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 165-213, consultar *La industria cultural. La Ilustración como engaño de masas*.

industria cultural imita, desde el principio, las formas dominantes, por lo que se subsume bajo los cánones culturales de la jerarquía social. La industria cultural excluye lo nuevo, lo que puede ser experimentado como un riesgo, y actualiza en masa de manera omnipresente el estereotipo. La fuerza de la industria cultural reside en la unidad con las necesidades producidas por el sistema, mucho más que en generar oposición a dichas tendencias. La industria cultural proclama lo que existe como algo irrefutable, repite y duplica el mundo tal cual es infinitamente, convirtiendo, de este modo, verdades de hecho en ideales.

En la *Dialéctica de la Ilustración* escribe Horkheimer

(139) La industria cultural, en suma, absolutiza la imitación. Reducida a mero estilo, traiciona el secreto de este: la obediencia a la jerarquía social. (DI, 2009, 175)

El conformismo de los consumidores, como la insolencia de la producción que mantienen en vida, adquiere una buena conciencia. Ese conformismo se contenta con la eterna repetición de lo mismo....El principio de siempre lo mismo regula también la relación con el pasado. La novedad del estadio de la cultura de masas consiste en la exclusión de lo nuevo. La máquina rueda sobre el mismo lugar...Pues sólo el triunfo el triunfo universal del ritmo de producción y reproducción mecánica garantiza que nada cambie, que no surja nada sorprendente. (DI, 2009, 178-179)

Las formas de pensamiento, mucho antes que la solidaridad social, reflejan la opresión o dominio de una parte del colectivo social. De este modo, el lenguaje y los conceptos filosóficos dan pretensiones de validez universal a las relaciones de dominio, o en las mismas palabras de Horkheimer, “el lenguaje confería a las relaciones de dominio aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil” (DI, 2009, 76).

140) La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción....así el entero orden lógico -dependencia, conexión, extensión y combinación de conceptos- está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo. (DI, 2009, 75)

Así, el dominio se enfrenta al individuo singular como la razón inmanente a la realidad. El individuo, con su proceder, actualiza la razón inmanente en la totalidad, lo que contribuye a su autoconservación. El lenguaje de la ciencia, revestido de neutralidad, deja sin cauce de expresión a aquel que sufre, con impotencia, el dominio. Al circunscribirse el saber verdadero a la neutralidad de la ciencia, la apología metafísica, “que delataba la injusticia de lo existente al menos mediante la incongruencia entre concepto y realidad” (DI, 2009, 76), queda relegada. La imparcialidad del lenguaje científico “no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació” (DI, 2009, 77). Si los intereses de la ciencia sistemática pre intelectualizan lo particular, entonces se considera lo singular en cuanto que se deja manipular y controlar. El mundo sólo funciona conforme a los fines de la sociedad industrial, a cuyo servicio está la ciencia sistemática, por lo que termina negándose la efectividad de la utopía oculta en el concepto de razón.

(141) En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino a sus sucesores, los conceptos universales... (DI, 2009, 76-77)

En este contexto, el individualismo crítico es sólo impotencia solitaria y puede sobrevivir en la medida que se integra. Bajo el mito del éxito, el consumidor se vuelve conformista, es decir, adaptable al modo de producción capitalista, y se limita, en su

modo de vida, a la eterna repetición de lo mismo. Detrás de la apariencia de éxito, hay una masa de individuos esclavizados y reducidos a consumidores. La condición para la vida en esta sociedad es el quebrantamiento de toda resistencia individual, para lo cual se acostumbra a los sentidos al ritmo de trabajo y de la vida. El individuo es capaz de sobrevivir en la sociedad actual si, tomando conciencia de su propia nulidad, se abandona al poder colectivo. En efecto, “cada uno puede ser como la sociedad omnipotente, cada uno puede llegar a ser feliz con tal de que se entregue sin reservas y de que renuncie a su pretensión de felicidad” (DI, 2009, 198). El individuo, para integrarse, tiene que demostrar su idoneidad moral mediante la identificación con el poder que lo golpea sin reservas, y “su falta de resistencia lo califica como miembro de confianza” (DI, 2009, 198). También, para Mardones²¹⁸, interrogándose sobre si la renuncia a la praxis transformadora en Horkheimer no colabora con el status quo, mantiene que el individuo se desarrolla autónomamente dentro de una sociedad racional y justa, pero, en el momento actual, la sociedad hace nula la participación del sujeto. El todo social reduce al individuo a masa pasiva que se adapta sin crítica. Por lo tanto, en el seno de una sociedad perversa que reduce a la nulidad impotente al individuo, no hay sujeto histórico capaz de protagonizar el cambio social, por lo que, desde el punto de vista de Horkheimer, más vale reconocer la distancia que la realidad impone entre teoría y praxis que confundir praxis transformadora con pseudo-actividad. Lo mismo opina Moritz²¹⁹ respecto a la praxis sin fundamentación teórica, ya que, esta, al final, resulta contraproducente respecto a su intención de modificar la sociedad, es más, termina por poner en peligro la misma libertad individual. El activismo político concreto no sólo no limita los daños, sino que los promueve. Por ello, la necesidad social que podría sublevar a las masas contra las relaciones sociales dadas no tiene nada que ver, por ejemplo, con los movimientos estudiantiles.

También Perlini²²⁰ reconoce en Horkheimer la misma sumisión acrítica e impotente del individuo al sistema. La razón científica mitologizada desmiente por completo sus pretensiones emancipadoras, y da lugar a la barbarie civilizada. El terror de la ciencia hacia lo otro, hacia lo insólito, hace que queden completamente denegados y sin voz todos los sacrificados, y particularmente, la naturaleza del hombre tanto interna como externa. Esta reducción al silencio de lo que no encaja en los esquemas de la ciencia, produce un sujeto conformista que se identifica con el poder opresor, ya que redime, imitando el modo de proceder del tirano, su condición de víctima sufriente y sin voz. Así, el individuo interioriza los esquemas del poder, y descarga su incomodidad y potencial malestar en un objeto de dominio más débil, contra el que, a modo de chivo expiatorio, descargar la violencia reprimida contra el sistema. Son los individuos frustrados y aplastados por el sistema, son los individuos paralizados por las sociedades atomizadas, los que, perdida su capacidad de autoafirmación, renuncian a su propia individualidad identificándose con el poder que los oprime y somete. En definitiva, creemos que con acierto, Perlini mantiene que la defensa del individuo es siempre paradójica y que, por ello, queda sin condiciones de posibilidad. Inspirándose en la obra de Adorno *Mínima Moralia*²²¹, si el individuo es nudo de relaciones, entonces su emancipación depende de una acción social política colectiva. Sin embargo, por otro lado, si no hay todo social en el que se pueda desplegar el individuo emancipado, ya que

²¹⁸ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 136-139, consultar de la segunda parte el apartado 2.1. *Entre análisis de las estructuras sociales y la liberación subjetiva*.

²¹⁹ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 146-147, consultar el apartado 5 *Verwaltete Welt und Bedrohung des Subjekts*.

²²⁰ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 105-117, consultar los epígrafes 10 *Barbarie civilizada* y 11 *Individualismo paradójico*.

²²¹ Adorno, T. (1951): *Mínima Moralia*, Ed. Taurus, 1987, Madrid. (Traducido por Joaquín Chamorro Mielke)

el orden vigente ha devenido en falso colectivismo, entonces la emancipación del individuo es imposible y su defensa paradójica. Así, para Perlini, si queremos que el pensamiento no sea un instrumento al servicio del horizonte de la realidad social alienada, elevándose, de este modo, a una actividad racional sustraída a la lógica del dominio, el deseo de lo otro debe ser la raíz del pensar filosófico.

En el mismo sentido, Moritz²²², inspirándose en la *Dialéctica de la Ilustración*, entiende, bajo el falso colectivismo, el hundimiento del individuo. Aquel hunde sus raíces en una forma de pensamiento, en la que, mediando la razón instrumental, el ser humano se afirma contra la naturaleza, pero, a su vez, en el orden social, se reproduce la misma sumisión de partida a la necesidad natural. Moritz, refiriéndose a lo explicado por Horkheimer en su artículo *Marx hoy*²²³, contra el pronóstico marxista, mantiene que las fuerzas productivas no han transformado las relaciones de producción. Históricamente ha ocurrido lo contrario a lo predicho por Marx, ni se ha empobrecido el proletariado ni ha acontecido la revolución. Todo se transforma completamente, pero no hacia un orden racional de la sociedad, sino hacia un cambio en el que todo permanece igual. Los seres humanos, en lugar de configurar su propio destino, siguen permaneciendo esclavos de su propia sociedad.

Estrada²²⁴ insiste, igualmente, en la falta de condiciones de posibilidad del sujeto autónomo. La comunicación social está predeterminada por los grupos económicos dominantes, por lo que las normas e instituciones sociales son más reflejo de conflictos que de consensos. La productividad, la economía y la razón instrumental influyen en la comunicación social, tal y como señalan Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, lo que pervierte cualquier consenso ético o político. La visión de la sociedad de Habermas, como un conjunto de sujetos que interaccionan comunicativamente entre sí, cae, de una parte, en una idealización de la comunicación, como si esta fuera una esfera autónoma, y, por otra parte, pasa por alto las prácticas sociales y los regímenes de conocimiento del mundo de la vida, lo que, por su confianza en el potencial de la razón comunicativa, lo aproxima al idealismo clásico alemán. Las estructuras del dominio son algo más que una práctica intersubjetiva deficiente, ya que la totalidad social cobra autonomía respecto de los individuos participantes. Esto acentúa la producción social del sujeto, y limita la capacidad reflexiva de la comunicación.

Para el individuo, convertido en mero consumidor, la sociedad industrial representa permanentemente una promesa incumplida. En efecto, el sistema representa todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, aunque esta hace permanecer al sujeto como eterno consumidor, y, por lo tanto, como permanente objeto de la industria. El sistema nunca cumple lo prometido, sino que deja al sujeto, contentándolo, paradójicamente, con esa situación, permanentemente insatisfecho como consumidor

(142)...sino la necesidad intrínseca al sistema de no dejar en paz al consumidor, de no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponer resistencia. El principio del sistema impone presentarle todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, pero, por otra parte, organizar con antelación esas mismas necesidades de tal forma que en ellas se experimente a sí mismo sólo como eterno consumidor, como objeto de la industria cultural. (DI, 2009, 186)

²²² Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 93-100, consultar el apartado 4.1. *Subjektive und objektive Vernunft* y, pp. 138-139, consultar el apartado 5 *Verwaltete Welt und Bedrohung des Subjekts*.

²²³ Artículo publicado por Horkheimer en 1968 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

²²⁴ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp.57-60, consultar el apartado 1.2. *El replanteamiento de la racionalidad: diversos tipos*.

Zima²²⁵ insiste en este mismo aspecto, en la reducción, en la sociedad de mercado de monopolio, del individuo a mero sujeto pasivo consumidor. La libre competencia de la economía de mercado emancipa al individuo, pero, a la vez, es inseparable del sacrificio de sus propios deseos y necesidades, debido a la disciplina del trabajo colectivo, la producción en cadena y la competencia universal. Si el círculo vicioso de producción y consumo es un fin en sí mismo, entonces, el sistema, para perpetuarse a sí mismo, termina negando en el sujeto sus necesidades como ser natural. El individuo autónomo es reemplazado por el sujeto pasivo consumidor, cuyas necesidades son manipuladas por los poderes colectivos, como son el mercado y la publicidad.

En otra de sus obras, Horkheimer²²⁶ expone cómo en la sociedad industrial actual la individualidad pierde su base económica. El individuo ya no es propietario, sino que pertenece a corporaciones de poder. De este modo, puesto que su futuro depende de grandes fuerzas económicas, para sobrevivir en el mundo no se puede aspirar a la autorrealización personal, sino a actuar en conformidad con el entorno. Cuando el mundo queda legitimado tal como es, la supervivencia depende de nuestra capacidad de mimetismo. No hay ningún elemento rupturista frente a la realidad fáctica, y todo pensamiento, que no sirve de instrumento útil al sistema, es nulo. De este modo, la identidad del individuo coincide con su función en el sistema, pero

(143) aunque bajo la coacción de la realidad pragmática de hoy la autoconsciencia de los hombres haya pasado a identificarse con su función en el sistema dominante, aunque reprime desesperadamente cualquier otro impulso tanto de sí mismo como en los demás, la furia que se apodera de él cada vez que percibe un anhelo no integrado, no adecuado al modelo existente, no deja de constituir un signo de su creciente resentimiento. (CrI, 2002, 155)

La técnica de la cultura de masas hace que el sujeto nunca ponga en cuestión las reglas del juego de la realidad fáctica, por lo que termina aceptando la injusticia social y renunciando al pensamiento utópico. En efecto, bajo el influjo de la cultura de masas “la crítica teórica a la sociedad se ha convertido en superflua...la sobreabundancia de bienes eliminará todo resto de miseria económica”. No ya la injusticia de la sociedad, sino “los llamados grupos improductivos y el capital depredador son estigmatizados como enemigos de la sociedad” (CrI, 2002, 160).

En este sentido, también Moritz²²⁷ interpreta que los mecanismos de la industria cultural tienden a neutralizar, a pesar de la evidente contradicción entre sujeto y sistema, la infelicidad exigida por la participación en procesos de producción anónimos. Bajo la presión de la ceguera universal de un todo social irracional, apenas pueden los individuos encontrar las verdaderas causas y naturaleza de su sufrimiento concreto. Si el individuo apenas cuestiona las indicaciones que recibe de un todo social irracional, se debe a que este cuenta con los mecanismos para rebajar el sentimiento de extrañeza ante su propia vida. Por eso, el mismo dominio se hace superfluo en el mundo administrado, ya que éste está perfectamente interiorizado en el individuo. Sin embargo, opina Moritz, dicha ceguera no es tan universal que impida al hombre su superación, ya que, aunque la crítica de las ideologías no pretenda ya un discurso positivo, sí puede pretender aún

²²⁵ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 101-106, consultar el capítulo *Max Horkheimer: La metamorfosis del sujeto*.

²²⁶ Cfr. Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, pp.143-169, consultar el capítulo 4 *Ascenso y decadencia del individuo*.

²²⁷ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 149-152, consultar el apartado 5 *Verwaltete Welt und Bedrohung des Subjekts*.

vacunar al individuo, mediante la educación, contra la reproducción en él de los mecanismos psicológicos de un mundo administrado.

En otros pasajes explica Horkheimer²²⁸ la situación de la familia en la sociedad actual. Esta, puesto que ya no constituye la base económica del burgués, no es la célula básica de la sociedad, y, en consecuencia, dentro de ella, el amor es ya anulado. La familia, y el sujeto, tienen que integrarse entre los admitidos para la producción, es decir, ser un trabajador cualificado. Por lo tanto, se hunde la utilidad para los demás en la familia por entrega y amor, siendo sustituida por la relación racional útil dentro del sistema. La prioridad, por ello, no es la familia o el amor, sino la autoconservación mediante el aumento de la utilidad de cada uno en el sistema. En el sistema somos útiles por la potencia funcional del cuerpo, pero éste siempre puede ser sustituible por un equivalente. Del amor romántico y familiar, sólo queda la máscara de la conservación utilitaria en el sistema de cada uno.

(144) En la época de la gran industria el amor es anulado. La disolución de la propiedad, el ocaso del sujeto económico independiente, afectan a la familia: esta ya no es más la, en otro tiempo, famosa célula de la sociedad, porque no constituye ya la base de la existencia económica del burgués. Los hijos no tienen ya a la familia como horizonte de su vida; la independencia del padre desaparece, y con ello la resistencia contra la autoridad. (DI, 2009, 152)

Moritz²²⁹, basándose en el artículo *Autoridad y familia*²³⁰, profundiza en el modo como la producción capitalista y las disposiciones psicológicas del individuo se ensamblan recíprocamente. La psicología de los individuos, y la misma estructura interna familiar, sólo se explica adecuadamente en conexión con la totalidad social. La familia es el lugar donde el niño, en las diferentes fases de su desarrollo, interioriza mecanismos inconscientes, y estos son función del lugar que se ocupa en el orden social. La familia, en esta época, es el agente competente para la educación, entendida ésta como la reproducción del carácter particular tal y como lo prescribe la vida social, tanto en las presentes como en las futuras generaciones. Observa Horkheimer, en dicha obra, que la familia genera el tipo de hombre adecuado a las condiciones económicas y sociales, lo que se manifiesta, por ejemplo, en la autoridad del padre como cabeza de familia. La pérdida de su posición autoritaria, como ocurría a principios del S. XX respecto del S. XIX, emana de cambios en su papel en los procesos productivos. Cuando pasa de propietario a mero participante en el proceso productivo, entonces las instituciones suplantán continuamente la función educadora de la familia. Por ello, el carácter autoritario está más presente cuanto más dependiente es el trabajador de los procesos productivos, ya que se debilita su autonomía y se acentúa su identificación con poderes colectivos. Por eso, la función de la psicología en la época de la *Dialéctica de la Ilustración*, ante el triunfo del stalinismo o el modo de producción industrial americano, ya no es, como en su artículo *Historia y Psicología*²³¹, explicitar el modo como el proceso económico afecta al individuo y este tiende a reproducirlo, sino la explicación de la autorreproducción ciega y mecánica del sistema.

²²⁸ Cfr. Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 152-163, consultar el *Excursus II: Juliette, o Ilustración y moral*.

²²⁹ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 50-63, consultar el apartado 2.1 *Psychologie als Hilfswissenschaft der Geschichte. Horkheimers Freud Rezeption und die empirische Forschung des Instituts*.

²³⁰ Artículo publicado por Horkheimer en 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

²³¹ Artículo publicado por Horkheimer en 1932 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

2.- HABERMAS: EL MALENTENDIDO DE HORKHEIMER ENTRE PRAXIS COMUNICATIVA COMO CONDICIÓN PARA LA VIDA Y LA PROBLEMATIZACIÓN DE SUS FORMAS HISTÓRICAS.

En conclusión, el interés práctico en Habermas como “la posibilidad de un acuerdo sin coerciones y de reconocimiento sin violencia” (CI, 1982, 183) queda en Horkheimer sin condiciones de validez. La desaparición de la interacción personal espontánea entre sujetos es consecuencia lógica del industrialismo moderno, cuyo espíritu y raíz última reside en el predominio de la razón instrumental. La forma histórica de la sociedad moderna pervierte la posibilidad de una verdadera intersubjetividad. En cambio, según Habermas, la posibilidad de un acuerdo sin coacciones ni violencia está contenida en las formas históricas de la intersubjetividad.

(145) La comprensión hermenéutica se dirige a garantizar una posible autocomprensión orientadora de la acción de los individuos y grupos, y una comprensión recíproca entre individuos y grupos...Hace posible la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa. De este modo se elimina el peligro de la ruptura de la comunicación. (CI, 1982, 182-183).

Pudiera ser que dicha posibilidad, desde el punto de vista histórico, fuera un hecho problemático, pero necesariamente existe y se trata de un camino histórico factible y realizable. En efecto, una comprensión entre sujetos que genere consensos sin coacciones, es, para Habermas, una condición para la vida. Si la intersubjetividad se hiciera rígida, tal y como ocurre en los análisis históricos de Horkheimer en la sociedad actual, desaparecería la posibilidad de un acuerdo sin coacciones ni violencia, y, con ella, una condición para la supervivencia de la especie. Por eso, Mansilla²³² objeta, al planteamiento de la alienación en la *Dialéctica de la Ilustración*, que es una generalización abstracta, ya que califica de forma general, como instrumento, toda manifestación sociopolítica individual. En los mismos términos de la *Dialéctica de la Ilustración*, se hace necesario suponer en la realidad social los restos de una sociedad emancipada. Según se dice en la *Dialéctica de la Ilustración*, la extensión de la lógica del dominio suprime la razón crítica, pero, si todos terminamos reducidos a objetos de dominio, esto hace imposible, frente al principio de la ciega dominación, la recuperación de la razón crítica y antiideológica. Por ello, la razón sólo podrá volver a ser crítica si hay restos de emancipación en la sociedad, ya que las categorías del pensamiento no son independientes de las formas de organización social.

El mismo Habermas escribe

(146) Si estas corrientes de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición para la supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental.... (CI, 1982, 183).

Pero, dado que estamos vivos y la humanidad sobrevive sobre el planeta, dicha posibilidad necesariamente existe aunque su encarnadura histórica sea problemática. Nos parece muy acertada la valoración final de la EF de Perlini²³³. El objetivo fue siempre hacer emerger la dimensión vital reprimida en las relaciones humanas, que el individuo no se identifique con el poder que lo reprime y que, por el contrario, vuelva a sí mismo, es decir, a sus raíces humanas, desgastadas por el sistema de domino, aunque

²³² Cfr. Mansilla, H.C.F., *Introducción a la Teoría crítica*, pp. 58-61, consultar el apartado II.4. *La Dialéctica de la Ilustración y el pesimismo*.

²³³ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 136-148, consultar el epígrafe 15 *Paradoja y mediación* y el epígrafe 16 *Desalienación*.

no destruidas. Pero, en este empeño, aun sin quererlo, la EF parece abocada a una metafísica de la fractura, a una visión trágica de lo real. Ante el todo social falso, podemos, o bien actuar en el mundo para luchar por la emancipación, pero lo haríamos con una praxis política inmediata, acrítica y más bien destinada a ser un medio para perpetuar el sistema de dominio, o bien podemos negar radicalmente el todo falso, convirtiendo así, a la TC, en una toma de conciencia encerrada en sí misma que, por ser incapaz de intervenir en el mundo, carece de impulso ético y utópico.

Las ciencias hermenéuticas, para evitar que la intersubjetividad se haga rígida, pretenden “hacer comunicable, aunque sea indirectamente, lo individual y lo inexpresable” (CI, 1982, 171). En tanto que el sujeto no cabe en categorías lingüísticas generales de comprensión, estas deben ser interpretadas. La hermenéutica busca comprender las manifestaciones individuales de la vida, que las categorías generales del lenguaje no logran recoger adecuadamente. McCarthy²³⁴, igualmente, interpretando a Habermas, relaciona la supervivencia de la especie con hacer posible un entendimiento lingüístico flexible y sin violencia entre sujetos. Para el hermeneuta, lo esencial del lenguaje no es sólo un conjunto de reglas metalingüísticas, sino las vivencias de un sujeto reflexivo, y si queremos que la comunicación no se vuelva rígida, son éstas, en sus diversas formas fácticas de vida, a las que hay que dar cauce expresivo en el lenguaje ordinario.

(147) Las ciencias del espíritu tienen precisamente la misión de liberar al sentido individual de la apariencia de irracionalidad...(CI, 1982, 177)

Aunque toda interpretación se da bajo las reglas inmanentes del lenguaje, todo esquema exegético se articula con

(148) Un contexto vital que representa un sentido individual que no puede resolverse sin discontinuidades en categorías generales. (CI, 1982, 179)

La comprensión se da, en el plano de la experiencia comunicativa, mediada por símbolos intersubjetivamente vinculantes, o en las palabras del mismo Habermas, “la metodología hermenéutica tiende a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria” (CI, 1982, 182). Aunque, por otro lado, pretende hacer accesible el elemento interior e individual no participable lingüísticamente.

(149) La comprensión misma resulta ligada a una situación donde por lo menos dos sujetos comunican en un lenguaje que les permite compartir, es decir, hacer comunicable bajo la forma de símbolos intersubjetivamente vinculantes el elemento propiamente imparticipable: lo individual. (CI, 1982, 186)

Habermas²³⁵ insiste, en otra de sus obras, en cuáles son las causas de que la comunicación se interrumpa y se haga rígida, y cómo, no siendo un destino inexorable, se puede actuar sobre ellas. Por ello, se opone a la concepción de Freyer²³⁶ y Schelsky²³⁷, según la cual los avances técnicos son “un poder abstracto del que tienen que apoderarse después los intereses sociales y la fantasía creadora de sentido para hacer uso de él con finalidades concretas” (CTI, 2007, 125). No existe soberanía de la

²³⁴ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 91-98, consultar el epígrafe 2.3. *El interés práctico de las ciencias histórico hermenéuticas*.

²³⁵ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 113-123, consultar el capítulo *Progreso técnico y mundo social de la vida*.

²³⁶ Freyer, H. (1955): *Teoría de la época actual*, Ed. F.C.E., 1958, México. (Traducido por Luís Villors)

²³⁷ Schelsky H., *Die sozialen Folgen der Automatisierung*, Ed. Eugen Diederichs, 1957, Düsseldorf.

sociedad sobre las condiciones técnicas de la vida, ya que los mismos medios técnicos, cuando se descubren, “nos imponen a la vez su propio aprovechamiento práctico” (CTI, 2007, 126). No es la técnica la que se integra en el mundo de la vida, sino al revés, los avances técnicos y sus aplicaciones los que la configuran de antemano. Por lo tanto

(150) La voluntad popular política se ve reemplazada por la legalidad y coacciones de las cosas mismas, a las que el hombre mismo produce como ciencia y como técnica...

, por lo que

(151) la pregunta por la posible soberanía de la sociedad sobre las condiciones técnicas de la vida, la pregunta sobre la integración de esas condiciones en la práctica del mundo de la vida, parece irremediabilmente pasada de moda. (CTI, 2007, 126)

Habermas reconoce que, las ciencias experimentales, sólo pueden formar parte del mundo social de la vida en tanto que amplía nuestro poder de disposición técnica. Por ello, como conocimiento teórico puro no es relevante, sino que sólo adquiere significación para nosotros en virtud de las consecuencias prácticas del progreso técnico. El verdadero problema, a juicio de Habermas, se centra en “cómo es posible la traducción del saber técnicamente utilizable a la conciencia práctica del mundo de la vida” (CTI, 2007, 116). Por traducción se debe entender

(152) Una reflexión sobre sí misma de esta conexión, hoy espontánea, entre progreso técnico y mundo de la vida y de cómo someter esa conexión a los controles de una discusión racional. (CTI, 2007, 117)

Esta discusión racional es ineludible, ya que por mucho que el conocimiento científico se transfiera en dominio técnico, el poder de disposición técnica no es lo mismo que la capacidad de orientar nuestra vida conforme a valores. El potencial técnico condiciona el mundo social de la vida con tal poder, que éste, no puede, mediando una reflexión racional, orientarlo hacia fines argumentativa y discursivamente propuestos. Por ello, estos fines no son resultado de consenso racional, sino puestos por los poderes fácticos. La especie humana es desafiada por las consecuencias no planificadas del progreso técnico mismo, y, a esto, no podemos hacerle frente con más técnica, sino con “una discusión políticamente eficaz que logre poner en relación de forma racionalmente vinculante el potencial social del saber y poder técnico con nuestro saber y querer práctico” (CTI, 2007, 128-129). Solo así, se puede juzgar racionalmente la dirección en la que se quiere desarrollar el poder técnico. Con el dominio técnico de la naturaleza no desaparece la coacción, ya que su orientación se vuelve irracional o al servicio del poder fáctico. Por eso, comenta Habermas

(153) La irracionalidad del dominio, que se ha convertido en un peligro colectivo en el que nos va la vida, sólo podría ser domeñada a través de una formación política de una voluntad colectiva, ligada a una discusión general y libre de dominio. (CTI, 2007, 129)

Dubiel²³⁸, cuestionándose críticamente la completa producción del sujeto por la industria cultural y el aparato científico y tecnológico, aún reconociendo no tener una teoría de la sociedad alternativa, insiste en que las circunstancias bajo las cuales se enunció la teoría crítica clásica, la forma totalitaria del capitalismo tardío, no son sin más las nuestras, y, por ello, desde el punto de vista de nuestras circunstancias históricas

²³⁸ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 35-39, consultar el apartado 2.2.1. *Die nachbürgerliche Kultur*.

postfascistas y de la democracia de masas, encontramos ciertas rupturas, como por ejemplo, una reconocible sobredimensión, en los teóricos de la teoría crítica, de la teoría de la cultura de masas. Esta procede de la identificación de la cultura de masas postcapitalista con el aparato de propaganda fascista, ya que ambas, según ellos, producen el mismo efecto, condicionar la conciencia individual. A la luz de nuestra experiencia presente, marcada por la crisis de legitimidad del capitalismo y por la aparición de contracorrientes culturales, afirma Dubiel que la producción de legitimidad de los medios de comunicación de masas tiene límites evidentes. Es reconocible, en el individuo, con respecto a la manipulación pública, cierta capacidad de resistencia y de crítica, la cual nunca es aceptada en la teoría crítica de la cultura de masas, al menos tal y como es formulada por la primera Escuela de Frankfurt en los años cuarenta. Ya no es posible mantener, que los medios de comunicación de masas del capitalismo tardío reproducen mecánicamente la ideología de la sociedad existente. La reproducción de la ideología dominante se hace ya de un modo muy refutable, y con muchas fricciones con un público muy diferenciado. Más bien, opina Dubiel siguiendo a M. Weber²³⁹, la sociedad burguesa tardía se caracteriza por la aparición de esferas de valores, como son la ciencia, el arte y la moral, las cuales son constituidas por una lógica propia y que no guardan ninguna armonía entre sí. No se puede hablar sin más de una progresiva disminución del individuo en la democracia de masas, sino que cada vez más se abren tendencias contraculturales.

En cambio, en Horkheimer, la misma posibilidad de un acuerdo sin violencia es problemática. Éste se podría preguntar, ¿por qué es necesario que la humanidad sobreviva y lo contrario es imposible? Pudiera ser que el interés cognoscitivo práctico sea una condición para la vida, pero ¿es un hecho irrefutable la existencia necesaria de la vida humana? Dubiel²⁴⁰ señala que, a principios del siglo XX, la inclusión de las masas proletarias en el sistema político de la sociedad burguesa, en oposición a lo que era conveniente a sus intereses de clase objetivos, no sirvió para modificar el orden económico. Para la teoría marxista de la época era una consumada paradoja que, en una situación histórica que estaba madura para una revolución socialista, una gran masa de la población fuera movilizadada por un programa que claramente iba en contra de sus necesidades reales. Por eso, finalizados los años 30, después del ascenso del nazismo, del fracaso de la URSS y del comienzo de la segunda guerra mundial, Horkheimer y Adorno han desplazado, en los fundamentos de la teoría crítica, la posibilidad de la emancipación en favor de la catástrofe histórica mundial de la dominación total. Por otro lado, dado que la raíz del industrialismo moderno es el predominio exclusivo y excluyente de la razón instrumental, sólo derrocándola, la humanidad puede tomar conciencia de la tendencia al dominio como un falso absoluto y como ídolo, y, de este modo, se abriría la espita de la posibilidad de una intersubjetividad espontánea entre sujetos libres. De hecho, Dubiel²⁴¹, en otros pasajes, comenta que, para Adorno y Horkheimer, el tránsito, desde la democracia liberal hasta la dictadura totalitaria nacionalsocialista, es contemplado como un desarrollo lógico necesario e interno. En los estudios posteriores de los años 40, ambos autores llevan a cabo una concepción teórica del devenir histórico, en la que el sistema de dominio fascista era sólo la forma de expresión más diáfana de las tendencias dominantes en el mundo moderno, y, ni mucho menos, con la derrota militar del fascismo, se había eliminado la dinámica destructiva

²³⁹ Weber, Max. (1919): *El político y el científico*, Ed. Alianza, 2012, Madrid. (Traducido por Francisco Rubio Llorente).

²⁴⁰ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 40-46, consultar dentro del epígrafe 2.2.2 *Der autoritäre Sozialcharakter* los pasajes introductorios.

²⁴¹ Cfr. Dubiel, H., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, pp. 63-64, consultar el epígrafe 2.2.3. *Der totalitäre Kapitalismus*.

de la modernidad. En este mismo capítulo, Dubiel²⁴² señala como Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, influenciados por la tesis de Pollock, en la que se afirma la continuidad histórica entre fascismo y capitalismo de estado, mantienen que lo que impulsa la historia ya no es la dialéctica entre relaciones productivas y las fuerzas de producción, sino la razón instrumental que se cumple como tendencia histórica bajo la forma de una superestructura burocrática, anónima e irracional.

Habermas²⁴³, frente al modelo social tecnocrático, en el que las decisiones políticas son mera función de la planificación científica y técnica de la realidad, y al que objeta que, ni el significado del término emancipación se puede dejar en manos del saber técnico ni se puede admitir el carácter no reflexivo de los intereses sociales que dirigen el progreso científico, integra en su punto de vista el modelo social pragmático de Dewey²⁴⁴. En el modelo pragmatista Dewey, plantea “una comunicación recíproca entre los especialistas y los políticos” (CTI, 2007, 138), según la cual la ciencia estaría guiada por el horizonte de necesidades e interpretaciones históricas, y, a su vez, dicho horizonte sería controlado críticamente por los medios técnicos para la satisfacción de dichas necesidades. De este modo, la dirección del progreso técnico se ve remitida en un principio a la autocomprensión de las necesidades prácticas, es decir, al conjunto de intereses sociales y valores de un mundo de la vida ya dado.

(154)...el desarrollo de nuevas técnicas estaría guiado, por un lado, desde el horizonte de necesidades y de interpretaciones históricamente determinadas por esas necesidades..., y por otro lado, esos intereses reflejados en sistemas de valores serían a su vez objeto de control en relación con las posibilidades técnicas. (CTI, 2007, 138-139)

De forma precientífica, puesto que la comunicación de los ciudadanos que conviven unos con otros ya está puesta en marcha, el público ciudadano puede institucionalizarse en foros de discusiones públicas.

(155) Aquella comunicación prevista en el modelo pragmatista, que científiza la práctica política, no puede constituirse, por tanto, con independencia de esta otra comunicación que ya está siempre en marcha de forma precientífica; pero ésta puede institucionalizarse en la forma democrática de discusiones públicas en el seno del público que constituyen los ciudadanos. (CTI, 2007, 141)

Sin embargo, Dewey tematiza la reciprocidad crítica entre ciencia y política en el horizonte de sano sentido común. En este aspecto, objeta Habermas a Dewey que, “el cambio estructural que ha sufrido la esfera de la opinión pública burguesa bastaría para convencer a esta concepción de su ingenuidad” (CTI, 2007, 142), impide tanto una traducción fiable entre las informaciones científicas al lenguaje cotidiano de la práctica,

²⁴² Ibid., pp. 65-70. En 1941, ya en el exilio norteamericano, en la Universidad de Columbia, diversos miembros del Instituto como H. Marcuse, A. R. L. Gurland, F. Neumann y O. Kirchheimer, imparten un ciclo de conferencias sobre el fascismo. Pollock, con el título de su conferencia *¿Es el fascismo un nuevo orden?*, divide a los miembros del Instituto en dos lugares; por un lado, Neumann, Kirchheimer y Gurland, y por otro lado, Pollock, Adorno y Horkheimer. Los primeros conservan el punto de vista marxista, según el cual el estado nacionalsocialista describiría la forma política adecuada al capitalismo de monopolio. Los segundos mantienen que el fascismo como estructura política ha dejado tras sí el orden económico capitalista, y que, en realidad, se corresponde con un nuevo orden histórico postcapitalista marcado por el primado de la política sobre la economía.

²⁴³ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 131-159, consultar el capítulo *Política científica y opinión pública*.

²⁴⁴ Dewey, J. (1935/1940) *Liberalismo y Acción Social y otros ensayos*, Editorial Alfons el Magnanim, 1996, España. (Traducido por José Miguel Esteban Cloquell)

------(1927) *La Opinión Pública y sus Problemas*, Ediciones Morata, 2004, España. (Traducido por Ramón del Castillo).

como al revés, retrotraducir las cuestiones prácticas del mundo social de la vida al lenguaje científico.

(156) La dirección del progreso técnico sigue hoy estando ampliamente determinada por intereses sociales que son resultado de la coacción que ejerce la vida social, sin que se reflexione sobre ellos como tales...nuevas oleadas de saber técnico irrumpen cada día en la vida social cogiéndola desprevenida, y los nuevos potenciales de un poder ampliado de disposición técnica hacen cada día más manifiesta la desproporción existente los resultados de una racionalidad técnica al máximo de su tensión productiva y unos fines perseguidos sin reflexión. (CTI, 2007, 147)

La propuesta de Habermas es un círculo hermenéutico entre poder técnico y voluntad democrática, en el que, tanto el poder técnico debe poder orientar nuestra voluntad, como también a la inversa, una voluntad democrática debe poder decidir en qué dirección queremos ampliar nuestro poder de disposición técnico. Aunque la mediación entre la autocomprensión dependiente de la tradición, en la que surgen necesidades, fines y valores, y el saber técnico disponible tiene como sujeto a la opinión pública, para Habermas, los modelos de mediación en la democracia de masas son anticipados por una comunidad de científicos. Los expertos y sus modelos pueden anticipar la voluntad de los ciudadanos, y, en este sentido, representarlos, si bien se parte del supuesto de que

(157) la articulación de necesidades según criterios del saber técnico, tan solo puede quedar ratificada en la conciencia de los actores políticos mismos. Los expertos no pueden sustituir en este acto de ratificación a aquellos que tienen que salir fiadores con su vida entera de las nuevas interpretaciones de las necesidades sociales... (CTI, 2007, 150)

Los científicos y sus proyectos, al anticipar a los ciudadanos modelos de interpretación de las necesidades, asumen las funciones de una filosofía de la historia, pero sin la pretensión de que sus proyectos sean absolutos. En efecto, “al asumir así la representación de los ciudadanos, no tienen más remedio que pensar en términos de ensayo y error y la vez también, cuando ello fuera menester, en términos de filosofía de la historia, aunque sin compartir la fe de la filosofía de la historia”. (CTI, 2007, 150). Por eso, en cuanto a la creación de sentido, Habermas²⁴⁵ afirma que no debemos caer en el error de convertir a la crítica en una pura ciencia positiva, que nos diera el acceso a la concepción verdadera del mundo. Ello sólo es evitable si captamos la crítica como tal, es decir, en sus elementos genuinamente filosóficos contra las ciencias positivas con las que pretende ser idéntica. Marx, por ejemplo, echó la crítica por el conocimiento científico de la lógica de la historia impuesta por la anatomía de la sociedad burguesa, pero, y esto lo subraya ciertamente Habermas, sin convertir en pregunta “las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia con intención política” (TP, 2002, 258). Al contrario, como ejemplo de ciencia crítica, señala Habermas *El principio Esperanza*²⁴⁶, en el que la falsa conciencia del mundo procede de la negación u ocultamiento de las experiencias negativas, ya que se castra de raíz el anhelo que se orienta a la transformación de la realidad. Experiencia del mal y superación son los dos momentos de una crítica que, distanciándose de la utilización científica de datos, tiene intención práctica.

²⁴⁵ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 251-258, consultar en el capítulo 6 el apartado *Crítica de las ideologías y apropiación crítica de las ideas transmitidas*.

²⁴⁶ Bloch, E. (1959): *El principio Esperanza*, Ed. Trotta, 2007, Madrid. (Traducido por Felipe González Vicén).

(158) La esperanza despierta el sentido liberado de la angustura de la conciencia para lo objetivo posible en lo real establecido; para el excedente de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción institucionalizadas que, allí donde no son ciegamente acarreadas por las fuerzas productivas materiales, requieren precisamente la fuerza productiva del impulso crítico para poder ser superadas con la voluntad y constancia de los hombres. (TP, 2002, 255)

Desde este punto, “puesto que ya no confunde por más tiempo la crítica con la ciencia” (TP, 2002, 255), nos podemos plantear la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del sentido de la historia.

Sin embargo, reconoce Habermas, que no se dan las condiciones empíricas que garanticen la retroalimentación, en el flujo de comunicación, entre saber científico técnico y voluntad política ciudadana, ya que “la despolitización de la masa de la población y el desmoronamiento de la esfera de la opinión pública son elementos integrantes de un sistema de dominio que tiende a eliminar de la discusión pública a las cuestiones prácticas” (CTI, 2007, 151). Pero, una sociedad científizada es una sociedad emancipada si existen instituciones que no dejen fuera a la opinión pública, y que sirvan como principio de intermediación que traduzca, por un lado, el saber práctico, verificándolo, en los términos del saber técnico disponible y, por otro lado, el saber técnico conforme a los sistemas de valores y orientaciones del saber práctico.

(159) Una sociedad científizada sólo podría constituirse como una sociedad emancipada en la medida en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de las cabezas de los hombres con práctica de la vida. (CTI, 2007, 157)

Para Habermas, nos encontramos ante un malentendido histórico, ya que “la traducción controlada del saber técnico en saber práctico y con ello en una racionalización guiada científicamente del dominio político” (CTI, 2007, 157) ni es imposible, “por suponer a la voluntad política incapaz de aprender en la mediación con su propio poder técnico” (C.T.I., 2007, 157-158), ni es superflua, como si hubiera “un continuo de racionalidad en el tratamiento de las cuestiones prácticas y de las cuestiones técnicas” (CTI, 2007, 135). Según explica Ureña²⁴⁷, en su interpretación de la pregunta habermasiana sobre cómo justificar, en las sociedades contemporáneas, la autonomía del poder político, al tener los ciudadanos interiorizada ya la democracia, aquel no se puede mantener con independencia del control ciudadano. Por lo tanto, para legitimarlo, la política se tecnifica. La ciencia y la técnica como motor para el mantenimiento de una alta tasa de crecimiento económico, que a su vez permite elevar los niveles de consumo de las masas, hace que aquella sea la auténtica variable independiente del sistema socioeconómico. Como todo depende del desarrollo técnico imparable, para mantener una alta tasa de crecimiento y así poder consumir más y más, los hombres terminan interpretándose a sí mismos técnicamente, es decir, lo que nos vincula a todos en un espacio común es el aumento de productividad, dejando a la especulación personal las cuestiones éticas y morales. La tecnificación de la política excluye de la discusión pública ciudadana problemas morales que afectan a cómo se concibe a sí misma la humanidad, y, por lo tanto, a la misma naturaleza del orden político. Por este motivo, si la estabilidad del sistema es un problema técnico, quedaría aquel fuera de la discusión pública ciudadana. La opinión del que no sabe de técnica económica no sólo no es relevante, sino que pone en peligro el sistema. Esto explica por qué el poder político tiende a despolitizar a la opinión pública. De este modo, nadie cuestiona al poder

²⁴⁷ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 65-71, consultar del capítulo IV el subapartado *La nueva ideología: la técnica como legitimación del poder político*.

político como garante de un desarrollo técnico económico sin fin. El poder político se legitima a sí mismo, siempre que su eficacia, en la gestión y administración del progreso técnico y económico, permita mejorar los niveles de consumo, más tiempo libre y seguridad en el empleo. Ahora, lo ideológico es la supresión y desplazamiento por el desarrollo científico y tecnológico de la dimensión moral de la vida humana. La conciencia crítica del sistema científico y económico carece de lugar, salvo en el espacio privado subjetivo e irracional. Los sujetos mismos definen sus aspiraciones últimas no mediante la pregunta moral por nuevos modelos de vida buena y feliz, sino por aumentos de salario y mayores cotas de bienestar. Estas son categorías, moralmente neutras, que casan perfectamente con los intereses del sistema. La convergencia de intereses entre individuo y sistema, reforzada por la propaganda, hace imposible todo atisbo de conciencia crítica del sistema. McCarthy²⁴⁸, inspirándose en el tratamiento de la crisis del capitalismo en Habermas²⁴⁹, se cuestiona sobre si las posibles crisis y contradicciones sistémicas del capitalismo son inevitables. Habermas entiende por crisis un conflicto de imperativos sistémicos, incompatibles entre sí, los cuales no son susceptibles de una ordenación jerárquica. Los problemas sistémicos no resueltos se convierten en un proceso fatal fuera de control para sus mismos agentes históricos, y terminan socavando la base de consenso de la interacción social. ¿En qué condiciones se pueden dar problemas sistémicos fuera de control? De las cuatro tipos de tendencias a la crisis del capitalismo, la económica, administrativa, de legitimación y de motivación, sólo la última le parece plausible. En cuanto a la primera, una crisis económica, no ocurrirá necesariamente debido a las funciones, que el estado asume, de complementación de los mecanismos autorregulatorios del mercado. En cuanto a la segunda, no están claros los límites del estado para intervenir en la economía productiva sin poner en peligro el crecimiento. En cuanto a la tercera, se origina una crisis de legitimidad cuando el estado, incapaz de conciliar los imperativos antagónicos del sistema económico, pierde la lealtad de las masas, descomponiéndose la identidad social de los ciudadanos. Pero si los límites de la intervención estatal para corregir las disfuncionalidades del mercado no están claros, entonces la crisis de legitimidad tampoco es inevitable. Aunque el individuo, como requisito indispensable para el funcionamiento formal de la democracia, vive conforme a una abstinencia de la participación en la política, sin embargo, mientras que haya recompensas del sistema y el estado de bienestar sea una morada confortable, no se ve por qué tendría que desencadenarse necesariamente una crisis de legitimidad del capitalismo organizado. En cuanto a la crisis de motivación, esta se produce cuando se da una fractura entre el sistema ocupacional y las expectativas legítimas de los miembros de la sociedad. Por ejemplo, la aspiración a una moral universalista, es decir, aquella que otorga validez universal a una norma si nace de un consenso racional en un discurso libre de coacciones, constituye un motivo disfuncional respecto a la estabilidad del orden social capitalista. Este último aspecto, para McCarthy, es matizable; primero, porque está por ver, frente a una adaptación hedonista al sistema u otros motivos equivalentes, la efectividad social de la ética comunicativa para formar motivos, y, segundo, porque las decisiones no fundadas en el consenso racional no necesariamente se desapruueban. Se puede aceptar el mantenimiento de un orden social por ofrecer, en un mundo imperfecto, una aceptable distribución de bienes. Gabás²⁵⁰, insistiendo en la misma crítica a

²⁴⁸ Cfr. McCarthy, T., *La Teoría Crítica de la sociedad de J. Habermas*, pp. 414-416, consultar el capítulo 5 *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*.

²⁴⁹ Habermas, J. (1973): *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Ed. Amorrortu, 1975, Buenos Aires. (Traducido por J. L. Etcheverry)

²⁵⁰ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 70-75, consultar el apartado III.3 del capítulo segundo *Intención y ambigüedades de Habermas*.

Habermas, le reconoce el levantar acta de que, en la sociedad actual, tiene prioridad el trabajo frente a la interacción, pero no queda claro como se puede invertir dicho proceso, es decir, cómo la interacción se pueda desplegar en medio del trabajo. De la misma manera, no queda claro cómo la discusión pública, reducida ésta a simple acción técnica instrumental sobre la naturaleza, puede superarse, desde el estado general de mero equilibrio de intereses antagónicos, en unos motivos humanos universalizables. La prioridad en Habermas de la interacción comunicativa, en la que un público competente se autodetermina discursivamente, implica la conciliación, en tanto que fuente de derechos, de la privacidad burguesa liberal con el consenso social. También se muestra crítico con el enfoque habermasiano Dubiel²⁵¹, el cual, inspirándose en Galbraith²⁵², caracteriza nuestra época como ruptura del consenso keynesiano. Este, aunque sostenga, que el mercado sólo puede funcionar si la demanda es estimulada por iniciativas estatales, o, que el estado debe proveer de múltiples formas de ayuda social para proteger del empobrecimiento a las víctimas de las crisis cíclicas del capitalismo, no era anticapitalista, ya que queda intocado el derecho de propiedad y el problema de la redistribución de la riqueza. La lógica de tales reformas obedecía a prevenir efectos disfuncionales en el sistema, compatibilizando los intereses corporativos de los grandes industriales, por lo tanto, sin menoscabo del mantenimiento de las reglas de juego económicas del capitalismo, con las pretensiones de un sistema liberal democrático. En el consenso keynesiano fueron compatibles, por primera vez, de forma no represiva, los intereses de la clase media asalariada, ya que, como consumidores y como miembros de organizaciones, se convirtieron en parte esencial de la circulación económica nacional, y el interés del crecimiento económico de los grandes capitales. Sin embargo, en la actualidad, ya somos conscientes de que el consenso keynesiano que compatibilizaba crecimiento, acumulación privada de capital, pleno empleo y aumento de los salarios no era la causa de la larga fase de prosperidad, sino una coyuntura histórica muy favorable de cuyas condiciones económicas los actores políticos actuales difícilmente disponen. Primero, todos los economistas acuerdan que las políticas de estabilización económica anticíclicas tienen límites infranqueables. Segundo, que la inversión del empresario en infraestructura, si conduce a una tecnificación creciente, no siempre aumenta la riqueza social. Tercero, aunque Keynes había partido de una estructura estatal bajo la cual sea posible equilibrar y supervisar el flujo de la oferta y la demanda, en el contexto actual, bajo la integración de la economía capitalista en el mercado mundial, ya no se puede hablar de una economía dirigida nacional y estatalmente. En definitiva, el consenso keynesiano entre el capital, es decir, el crecimiento de producción y beneficios, y el trabajo, cuya carestía es un problema social permanente, se ha quebrado, dejando otra vez, como cuestión abierta, la relación entre capitalismo y democracia.

Estrada²⁵³, finalmente, pone el dedo en la llaga sobre el malentendido en el que, a juicio de Habermas, cae Horkheimer. El problema, a juicio de Habermas, es que la racionalidad estratégica de los sistemas se ha impuesto a la práctica comunicativa, en detrimento de la emancipación de los agentes sociales. La evolución de la sociedad actual ha desacoplado la complejidad creciente de los sistemas y las racionalizaciones del mundo de la vida, lo cual ha cosificado a los agentes sociales. El éxito estratégico y la razón instrumental han desplazado la conducta guiada por valores y por proyectos de sentido intersubjetivos. Se pone el énfasis en el control institucional de la sociedad, pero,

²⁵¹ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 79-84, consultar el epígrafe 2.2.3. *Der totalitäre Kapitalismus*.

²⁵² Cfr. Galbraith, J. K., *El asalto conservador*, en *Papeles de Economía Española*, nº 7, 1981, pp. 373-386.

²⁵³ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 123-133, consultar el epígrafe 2.3. *La nueva hipótesis de la Teoría crítica: la colonización del mundo de la vida*.

la vida de los individuos transcurre en el vacío moral, en aislamiento e incomunicación, ya que el dominio elitista de los expertos devalúa las tradiciones culturales. El desarrollo y complejización de los sistemas son altamente productivos, pero implican, para el sujeto, el peligro de interacciones humanas deshumanizantes y la aniquilación de su autonomía. Si el control burocrático bloquea el reconocimiento intersubjetivo mediante la comunicación entre sujetos, es decir, la razón comunicativa en la que se constituye el sentido, la organización social se vuelve indiferente a sus participantes, y, en su lugar, aparece la industria cultural como gestora del sentido. Ante la falta de sentido en la sociedad actual, el planteamiento del malestar cultural es el mismo que en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, aunque, sin el anterior carácter irreversible, y poniendo al mundo de la vida y a la racionalidad comunicativa como camino de emancipación de la sociedad administrada. A juicio de Habermas, para ambos autores, la sociedad administrada es resultado de un proceso universal e irrevocable, y no consecuencia de una forma histórica en Occidente de colonización del mundo de la vida por el sistema institucional. Si Adorno y Horkheimer terminaron oponiendo conciencia y complejización del sistema institucional, es porque minusvaloraron el potencial emancipatorio de las estructuras comunicativas entre sujetos. Ahí reside el potencial emancipador en la sociedad actual, y, por eso, la tarea es revitalizar el mundo de la vida, reconstruyendo una intersubjetividad pública y sin coacciones, como alternativa a la cosificación de la conciencia. Frente a esta concepción, en opinión de Zima²⁵⁴, desde el punto de vista de la *Dialéctica negativa* de Adorno, dada la identidad entre conocimiento y ciencia natural en la Ilustración, la razón queda reducida a mero registro objetivo de hechos, anulando, de este modo, su dimensión crítica. Esto convierte a la realidad social en un hecho positivo sin negación crítica reflexiva, lo que consagra la irracionalidad de las leyes del sistema social. Por ello, para Adorno y Horkheimer, en su última época, la emancipación no emana de un proceso histórico, sino de una posición crítica radical respecto al movimiento de la historia. En cambio, para Habermas, continúa Zima, el centro de sus preocupaciones no será cómo conservar al individuo autónomo en la sociedad administrada, sino si es posible someter la irracionalidad del sistema económico a las leyes de la razón humana. Esto, aún en un contexto, según explica el mismo Habermas en *Conocimiento e Interés*, en el que la eficacia de la ciencia liquida la pregunta por el sentido social del conocimiento, necesariamente vincula emancipación con procesos históricos y sociales.

Para Habermas²⁵⁵, sin embargo, los conceptos de normalidad social y desviación no son conceptos inmutables, sino determinados por el marco institucional de una sociedad. Aunque se dé un conflicto, entre las funciones de autoconservación en el esfuerzo colectivo para someter a la naturaleza externa y el potencial excedente de la naturaleza interna, la represión de la realidad social sobre el individuo no es inalterable.

(160) El grado de represión socialmente necesaria se mide en el alcance variable del poder de disposición técnica sobre los procesos naturales. (CI, 1982, 276)

En efecto, aquella depende del grado de desarrollo técnico, y cuanto mayor sea menor debe ser la represión, por lo que una sociedad tenderá a la patología cuando la represión sea excedente, es decir, cuando a nivel institucional se repiten rígidamente y sin crítica conductas uniformes e innecesarias. Si no hubiera represión excedente, el yo podría racionalizar las renuncias exigidas por el orden social. Sin embargo, cuando ésta se da

²⁵⁴ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 23-28, consultar el capítulo *Liberalismo y Teoría Crítica*.

²⁵⁵ Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, pp. 270-297, consultar el epígrafe 12 *Psicoanálisis y teoría de la sociedad. La reducción nietzscheana de los intereses del conocimiento*.

en la sociedad, entonces, ante la imposibilidad de racionalizar las renunciaciones exigidas, aparecen “satisfacciones sustitutivas y conservan el carácter de fantasías del deseo” (CI, 1982, 276). Todo deseo incompatible con la realidad social encuentra una satisfacción sustitutiva que, para perpetuarse, se sustrae a la crítica. Por eso, la función del patrimonio espiritual de una cultura es hacer que los individuos, sintiéndose compensados, se reconcilien con ella.

(161) Las fantasías colectivas del deseo, que recompensan por las renunciaciones impuestas por la cultura, no tienen carácter privado, sino que llevan, en el nivel de la comunicación pública, una existencia separada y sustraída a toda crítica...Esto es lo que llama Freud “patrimonio espiritual de la cultura”...en una palabra ilusiones. (CI, 1982, 275)

Son las ilusiones, las cuales se definen como fantasías colectivas del deseo que se sustraen a toda crítica, que tienen una existencia pública y separada, y que sirven para legitimar y racionalizar la dominación.

Por otro lado, los deseos compatibles e incompatibles con la realidad social son variables. El grado de represión está en función del poder técnico, por lo que deseos que, por el momento son ilusiones y sólo tienen una satisfacción virtual, pueden convertirse en satisfacciones reconocidas.

(162) Así, el marco institucional ...puede ser flexibilizado por el progreso técnico, y una parte creciente de tradición cultural, que tiene inicialmente un contenido proyectivo, puede transformarse en realidad, es decir, transformar las satisfacciones virtuales en satisfacciones institucionalmente reconocidas. (CI, 1982, 276)

Por eso, las ilusiones no son en sí mismas delirantes, sino sólo si se toman como legitimación de una dominación superflua y por encima del nivel exigido. El momento de verdad de las ilusiones sería, por lo tanto, “este contenido utópico”, es decir, contradictorio con la realidad, “que puede quedar depurado de elementos culturales delirantes...y transformarse en una crítica de las formas de dominación...cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión socialmente necesaria” (CI, 1982, 276). En este sentido, la meta, puesto que el desarrollo de las fuerzas productivas permite suavizar la represión institucional, es una fundamentación racional de las normas en la que los individuos asuman los costes represivos del orden social sin satisfacciones virtuales, es decir, sin dependencias afectivas de las instituciones. La esperanza racional de Freud consistiría en que, para dirigir nuestra vida con autonomía, podamos aumentar el poder técnico, excluyendo así toda satisfacción virtual. En esencia, una organización racional de la sociedad en la que desaparezca la represión excedente. Acerca de cómo cumplir este proyecto, es decir, una fundamentación racional de las normas en la que los individuos asuman los costes represivos del orden social sin satisfacciones virtuales, Gabás²⁵⁶ encuentra su respuesta inspirándose en *Teoría y Praxis*²⁵⁷. El tránsito de la teoría a la praxis no es automático, ya que el discurso teórico por sí mismo, como pura confirmación científica de un teorema crítico, no legitima la acción social arriesgada, sino que requiere, ya en el discurso práctico, un consenso entre todos los afectados que, reconciliados con intereses comunes, acuerden qué riesgos quieren correr. En efecto, el discurso práctico tiene autonomía frente al teórico, porque a priori, es decir, en el plano teórico, no podemos

²⁵⁶ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 151-158, consultar el apartado III.2. del capítulo tercero *La transformación de las relaciones sociales*.

²⁵⁷ Cfr. Habermas, J., *Teoría y praxis*, pp.41-48, consultar los subapartados de la Introducción a la nueva edición *Observaciones históricas sobre cuestiones de organización y Observaciones sobre la utilización objetivante de las teorías reflexivas*.

saber cuál es el límite en lo existente que la revolución no puede traspasar ni qué medios conducen mejor a los fines pretendidos. Por ello, la teoría es insuficiente para legitimar la revolución, sino que se requiere, además, un consenso intersubjetivo general de que la situación es insoportable. Habermas insiste mucho en la base de consenso necesaria de todo teorema crítico, ya que, sin una voluntad común de fondo, toda praxis revolucionaria, aún estando fundada teóricamente, sería una imposición arbitraria. Son, entonces, tres los niveles; el discurso teórico, en el que se fundan los teoremas críticos, el discurso práctico, en el que se aprueba por los grupos activos hasta donde se está dispuesto a revolucionar lo existente, y finalmente, el discurso terapéutico, en el que se hace consciente al sujeto de la revolución de su propia situación vital alienada.

C.- HABERMAS&HORKHEIMER: ¿ES POSIBLE EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO ACTO INTERNO DE LA RAZÓN?

C.1.- EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL EN HORKHEIMER.

1.- LA AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL COMO CLAVE DE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA PRAXIS COMUNICATIVA.

Pero, ¿se puede revertir el predominio de la racionalidad instrumental en la sociedad actual? La cuestión está ligada con el último interés cognoscitivo de Habermas, con el interés emancipatorio. ¿Es posible el interés emancipatorio, como autocrítica de la razón y del sujeto, por la que éstos se hacen transparentes a sí mismos? ¿Tiene condiciones de validez una autorreflexión crítica de la racionalidad instrumental? Confrontemos los planteamientos de Horkheimer y Habermas.

Una de las claves de la CrI, y no sólo de ella, sino de toda la Escuela de Frankfurt, es que la reflexión filosófica se arraiga en los hechos históricos de nuestro tiempo. La filosofía tiene que tomarse en serio la encrucijada histórica del momento, lo cual, en la actualidad, significa cuestionarse por qué

(165) los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea de hombre. (CrI, 2002, 43-44).

Por ello, lo primero que moviliza la reflexión filosófica es “un elemento de resentimiento y rabia reprimida” (CrI, 2002, 121), ante la experiencia histórica innegable de que

(166) incluso a pesar de la ampliación del horizonte del pensamiento y de la acción a efectos del saber técnico, la autonomía del individuo, su capacidad de ofrecer resistencia al aparato creciente de manipulación de masas, la fuerza de su fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente. (CrI, 2002, 43)

En efecto, al reprimirse los anhelos que no se integran en el sistema, al depender la supervivencia en el mundo, no de la autorrealización personal, sino de actuar en conformidad con el medio, entonces se genera un creciente resentimiento en el individuo hacia el sistema. Por eso, para Horkheimer, la necesidad histórica y filosófica de nuestro tiempo consiste en salvar el pensamiento autónomo y crítico, lo cual no pasa ni por la tendencia dominante de subjetivización de la razón ni por recuperar un heroísmo individual y metafísico, que recaería en el fanatismo y la violencia. La revitalización del pensamiento autónomo y crítico pasa por oponerse a la configuración social de la vida, a la “maquinaria atomizadora de la sociedad moderna” (CrI, 2002, 165), recuperando un lazo social, que no sea un mero eco de los patrones establecidos, intersubjetivo espontáneo.

Sin embargo, “la proyección de lo actualmente deseable no es una solución” (CrI, 2002, 84). Es evidente que el ocultamiento de una discusión racional sobre los fines y su sustitución por las tendencias de la praxis social dominante, el activismo nihilista sin sentido, el amoldamiento del individuo a la cultura de masas, tienen su raíz última en el predominio de la racionalidad instrumental. Según este modelo de razón, la racionalidad de los fines se sobreentiende, ya que están directamente relacionados con la autoconservación del grupo. No se concibe una discusión racional sobre los fines, ya que no hay fines racionales en sí mismos.

(167) La idea de que un fin pueda ser racional por sí mismo-en razón de las excelencias contenidas de modo evidente en él-, sin venir referido a ningún tipo de generación subjetiva o ventaja, es de todo punto extraña a la razón subjetiva. (CrI, 2002, 46)

La discusión racional sólo cabe respecto al cálculo de los medios más adecuados para conseguir cierto fin sobreentendido. Ureña²⁵⁸ liga el ocultamiento de la pregunta por los fines con la consolidación del dominio, ya que, aunque la razón instrumental nos dispone de las condiciones técnicas para la desaparición de la alienación, ésta misma razón instrumental, al no admitir un discurso racional sobre los fines de la praxis, bloquea la posibilidad de denunciar la irracionalidad de la sociedad, e, incluso, a la misma razón. De este modo, se convierte en instrumento ideológico que legitima el orden social nacido del desarrollo técnico. La alienación, por lo tanto, por la falta de una ciencia crítica, pasa a ser sostenida por el individuo, al interiorizar las necesidades del sistema.

(168) Esta clase de razón puede ser llamada razón subjetiva. Tiene que ver esencialmente con los medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines, unos fines que son más o menos asumidos y que presuntamente se sobreentienden. (CrI, 2002, 45)

De esta forma, a juicio de Horkheimer²⁵⁹, se invierte la relación tradicional entre éxito y verdad, ya que, de la verdad, no se deriva el cumplimiento exitoso de mis expectativas, sino al contrario, del éxito de mis expectativas se sigue la verdad de una idea. La verdad depende, por lo tanto, del grado de probabilidad del cumplimiento de mis expectativas. Horkheimer objeta dos cuestiones a la vinculación pragmatista entre éxito y verdad. En primer lugar, se desprestigia la contemplación estática de lo que se busca por sí mismo y no por un interés, es decir, como medio para conseguir ciertas consecuencias.

(169) El pragmatismo...ha contribuido al difundido desprestigio de esa contemplación estática en la que el hombre cifró en otro tiempo su aspiración más alta...en la medida, precisamente, en que es buscada por sí misma...Tanto el ataque a la contemplación como la loa del artesano expresan el triunfo del medio sobre el fin. (CrI, 2002, 78)

En segundo lugar, se absolutiza la subjetividad, ya que el pensamiento se origina en los intereses prácticos, por lo que el tema de la filosofía no podrá ser una objetividad absoluta no subordinada a nuestros intereses.

(170) El concepto de las ideas servía aún para ayudar a una esfera de...objetividad que no se subordinaba a nuestros intereses...la idea de la verdad objetiva bajo el nombre del absoluto...pudo relativizar la subjetividad. (CrI, 2002, 78)

Para Horkheimer, en el pragmatismo, al reducirse la naturaleza a su representación en la práctica experimental, sólo se plantearían preguntas originadas en los intereses de los grupos sociales de poder, y su resultado es un moldeamiento de las dimensiones de la vida mediante técnicas de laboratorio. Pragmatismo y experimentación ponen, como modelo de ciencia, a aquella que puede garantizar su utilidad funcional en la sociedad, excluyéndose todo pensamiento que, según los intereses o criterios de la maquinaria de la investigación científica, no es socialmente funcional. Por ello, la razón no se ocupa de la verdad o de la objetividad absoluta, sino sólo de proporcionar medios o instrumentos

²⁵⁸ Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 48-50, consultar del capítulo III el subapartado *La crítica de la razón instrumental*.

²⁵⁹ Cfr. Horkheimer, Max., *Crítica de la razón instrumental*, pp. 45-89, consultar el capítulo I *Medios y fines*.

para la satisfacción del sujeto. Según Perlini²⁶⁰, en su exégesis de la razón como instrumento de dominio de la naturaleza externa, infiere que ésta, para convertirse en construcción artificial disponible, deja de ser intermediación viviente. De este modo, si el sujeto pierde su raíz en la naturaleza como intermediación viviente, entonces queda desarraigado de la dimensión material o natural de sus necesidades, sin las cuales la existencia humana pierde todo su sentido de los fines. El impulso teleológico nace de su ser biológico, y si se rompe la conexión entre razón y naturaleza, entonces ésta queda como instrumento de poder sin ningún fin superior.

Frente al modelo subjetivo e instrumental de razón, se encuentra la razón metafísica y sustancial, la cual establecía “una jerarquía de la totalidad de los entes” (CrI, 2002, 46), en tanto que patrón de medida. La racionalidad del individuo dependía de su adecuación a los fines de dicha estructura objetiva.

(171) El grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad. (CrI, 2002, 46)

Habría, de esta manera, una estructura racional omniabarcante que opera en la realidad y de la que se deriva el destino humano, aunque

(172) Este concepto de razón jamás excluyó la razón subjetiva, sino que la consideró como expresión parcial y limitada de una racionalidad englobante, de la que eran derivados los criterios para todas las cosas y seres vivos. (CrI, 2002, 46)

Y un poco después escribe Horkheimer

(173) Los sistemas filosóficos de la razón objetiva alentaban la convicción de que era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano. (CrI, 2002, 52)

Bajo este panorama, conocido como la crisis contemporánea de la razón, en el que la razón es sólo instrumento y los fines de su uso dependen de factores no intelectuales, como puedan ser los intereses en pugna del entramado social, el pensamiento ha perdido la capacidad de concebir una objetividad absoluta. Por ello, una discusión sobre si un fin es racional resulta carente de sentido.

(174) La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado....Lo que significa que la cosa o el pensamiento sirven para algo distinto. No hay ningún fin racional en sí, y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón. (CrI, 2002, 47)

Pero, por otro lado, es absolutamente imprescindible la concepción de un fin racional en sí, y, precisamente, del bloqueo de dicha discusión, procede la crisis actual de la razón. En efecto, refiriéndose a la autocrítica de Russell²⁶¹ a la concepción subjetivista de los valores, si no hay cualidades morales objetivas de las acciones humanas, si todos los valores morales supremos son subjetivos, entonces lo infrahumano o terrible sería sólo un punto de vista más, y, por ello, algo puramente imaginario. En palabras del mismo Horkheimer,

²⁶⁰ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp.22-25, consultar el apartado 2 *Naturaleza y Razón*.

²⁶¹ Cfr. *Reply to Criticism*, pp. 681-741, en Schlipp, P.A. (ed.), *The philosophy of Bertrand Russell*, Ed. Northwestern University, 1944, Chicago.

(175) La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo. (CrI, 2002, 48)

Aunque la civilización burguesa, desde sus inicios, abogaba por un papel rector de la razón en cuanto al discernimiento de los fines, según el cual, ésta era un instrumento para conocer la verdadera naturaleza de las cosas y servirnos así de guía, e incluso, además, la filosofía, lejos de suprimir la verdad objetiva, le confería un fundamento racional sin que fuera necesario recurrir a la garantía de la revelación como fuente de verdad, en su evolución posterior, bajo el pluralismo religioso, y en un contexto relativista de neutralidad respecto de todas las esferas culturales, se neutraliza la orientación a la verdad de la razón. Por ello, si las divergencias religiosas redujeron todas las creencias al ámbito de lo privado, si todas son verdaderas, entonces, en el fondo,

(176) La neutralización de la razón, reducida ahora al estatuto de un bien cultural entre otros, contradujo y debilitó a un tiempo su aspiración “totalitaria” a encarnar la verdad objetiva. (CrI, 2002, 56)

De este modo, si no se lleva a cabo una crítica de la religión, sólo se debe a que se carece de criterios objetivos para hacerlo. Por ello, el precio pagado por superar el conflicto entre religiones es que “la razón pasó a ser considerada, en cuanto órgano de la aprehensión de la verdadera naturaleza de las cosas y de la determinación de los principios rectores, como anticuada” (CrI, 2002, 56). Así mismo,

(177) la razón se ha autoliquidado en cuanto medio de intelección ética, moral y religiosa. (CrI, 2002, 56)

Y ahora, cuando “esta división de esferas culturales es fruto de la sustitución de la verdad general, objetiva, por la razón formalizada, profundamente relativista” (CrI, 2002, 57), la construcción de la sociedad civil se basa en el principio del interés egoísta. En efecto, el interés, lo particular, pasa a ser lo absoluto, lo cual vacía a la razón de verdades objetivas y la reduce a mero instrumento. Y la razón, sin una verdad general como su contenido propio, queda reducida a una categoría meramente instrumental u operativa, con la cual cada uno, en el entramado social, defiende sus intereses. Antes

(178) La constitución política era concebida originariamente como una expresión de principios concretos que encuentran en la razón objetiva su fundamento....Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un instrumento...la razón forma parte por entero del proceso social, al que está sujeta. (CrI, 2002, 58)

De este modo, el principio del interés egoísta deja de ser racional, ya que corrompe los fundamentos de un orden social no fundamentado en el dominio. Por ello, en palabras del mismo Horkheimer

(179) Una vez afirmada esta escisión en la conciencia pública no queda principio racional efectivo alguno capaz de sostener la cohesión social. (CrI, 2002, 58)

A tal fin, ni siquiera nos serviría el principio de la mayoría, ya que, aunque parezca que funciona como sustituto de la razón objetiva, es tautológico si no se supone una disposición racional en el ser humano. En efecto, dicho principio dicta que, si son los hombres quienes mejor conocen sus intereses, las decisiones de la mayoría no requieren la garantía de una razón superior. Pero la afirmación “quien mejor conoce”, se apoya en

la conciencia moral como disposición común a todo ser humano. Por eso, el principio de la mayoría es preferible al principio del poder dogmático, ya que, en virtud de la luz natural que nos otorga dicha disposición común, somos “quien mejor conoce”. Pero, si desposeemos al principio democrático de la mayoría de su base en esta disposición natural común, entonces, su superioridad respecto a la dictadura no se deriva de la naturaleza racional humana común, sino de una mayor comunidad de intereses. En este sentido, la democracia sería no prioritariamente preferible para aquel que no se beneficie de ella.

(180) Desposeído de su fundamento racional, el principio democrático pasa a depender exclusivamente de los llamados intereses del pueblo, y estos son funciones de poderes económicos ciegos o demasiado conscientes. (CrI, 2002, 64)

Sin una concepción de la naturaleza racional del ser humano, sólo se puede recurrir a la tradición o al prestigio pasado para justificar la superioridad del principio democrático de la mayoría. Con ello, se reconoce implícitamente que su credibilidad está dañada, ya que por sí mismo no contiene elementos de verdad. Serían residuos que se mantienen por la repetición o por la común veneración, pero no porque percibamos su fuerza racional interior.

(181) Una vez liquidado el fundamento filosófico de la democracia, la afirmación de que la dictadura es mala valdría y sería racional para quienes no son los beneficiarios de la misma, y no hay obstáculo teórico alguno capaz de oponerse a la transformación de esa afirmación en su contrario. (CrI, 2002, 65)

La cuestión es si tenemos, o más bien podemos tener, un modelo de razón alternativo para ir más allá de la razón como instrumento de dominio. En CI, acerca de este tema, Habermas, hablando por boca de Nietzsche, hurga sobre el núcleo mismo del problema:

(182) Nietzsche ha visto la conexión entre conocimiento e interés convirtiéndola con ello en base para una disolución metacrítica del conocimiento en general....Nietzsche está convencido de que la crítica tradicional del conocimiento, desde Kant a Schopenhauer, eleva una pretensión irresoluble, esto es, la reflexión del sujeto cognoscente sobre sí mismo... (CI, 1982, 286-287)

En efecto, si la razón es sólo instrumento de dominio, es imposible que el sujeto pueda hacer una autorreflexión crítica sobre sí mismo; ¿Cómo un instrumento podría hacer una crítica sobre sí mismo? Mardones²⁶², en la misma línea, advierte también que, la reducción de la razón a instrumento de dominio, la liga indisolublemente al interés. Por eso, la primera tarea es la toma de conciencia de los intereses del conocimiento. Pero hecho esto, ¿hay algunos valores o intereses que valgan más que otros? ¿Hay algún valor o interés que vaya ligado a la objetividad? En su primera época, para Horkheimer, sólo el conocimiento guiado por el interés emancipatorio nos permite llamar a la realidad por su nombre. Posteriormente, la razón será primaria y originariamente voluntad de dominio, lo que convierte en aporética la aspiración emancipatoria. Y para Perlini²⁶³, si la civilización progresa hacia la barbarie, no es por un peligro externo, sino por la misma autodestrucción de la razón. Si la civilización avanza hacia una nueva forma de barbarie, se debe a la degradación del pensamiento en mera ciencia especializada y en instrumento de dominio. Pero, por otra parte, si se pone en cuestión

²⁶² Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 84-88, consultar el epígrafe 4.A). 3. de la primera parte *Valor y ausencia de valor en la teoría crítica*.

²⁶³ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 34-36, consultar el apartado 5 *Crítica de la razón instrumental*.

la totalidad del horizonte de la ciencia actual, ¿de dónde obtenemos los procedimientos para desarrollar una ciencia crítica? Cortina²⁶⁴ sigue en cuanto a esta pregunta la opción de Habermas, a saber, dar por muerta la utopía del trabajo marxista sin que ello suponga sin más el fin de las utopías. A aquella le sustituye la utopía de la comunicación y de la democracia participativa. Esta procede de repensar a fondo la razón a partir de los intereses que le subyacen, por lo que, parejo al interés dominador de las ciencias naturales, se encuentra el interés práctico que pretende el entendimiento. El pensamiento utópico arraiga en el interés emancipador, al cual se deben subordinar los otros dos intereses del conocimiento.

Horkheimer²⁶⁵, por su parte, critica el carácter instrumental de la razón sin fundamentar esta positivamente en un criterio crítico normativo. La razón instrumental, por perder toda capacidad para descubrir contenidos nuevos, termina liquidando su mismo carácter instrumental. En efecto, al no poder abrir contenidos nuevos y darles vigencia actual, la razón se termina empobreciendo y acaba por neutralizarse a sí misma como instrumento de dominio. Al final, la razón instrumental termina en estupidez, es decir, en un refinamiento extremo en cuanto a los medios, pero “el pensamiento como tal es sustituido tendencialmente por ideas estereotipadas” (CrI, 2002, 86)

(183) La neutralización de la razón, que sustrae a la misma toda relación con un contenido objetivo y la fuerza de juzgarlos, degradándola así a la condición de mera capacidad ejecutiva...la transforma de modo creciente en un mero aparato obtuso para el registro de hechos. (CrI, 2002, 85)

Habermas²⁶⁶ reconoce que en las sociedades industriales actuales, aunque la ciencia y la técnica es la primera fuerza productiva, ya sabemos que sus consecuencias no son inmediatamente la emancipación.

(184)...la ciencia, en cuanto motor del progreso técnico, se ha convertido en la primera fuerza productiva. Pero, ¿quién espera todavía de ella una ampliación de la reflexión o tal vez una emancipación creciente?... ¿Hay en su lugar otras teorías que esclarezcan las consecuencias prácticas del progreso técnico científico? ¿Cuál es su público y qué forma de praxis política se hallan relacionadas? (TP, 2002, 314)

En efecto, en lo que llama la interpretación liberal de la técnica de Gehlen, la nueva tecnología refuerza la función del cerebro como órgano de control, en el sentido de calcular el manejo de las variables para mantener regulado y estable un sistema. De este modo, esta nueva tecnología, como dirección automática de los procesos de producción, desplaza al ser humano en sus funciones de control, por lo que éste queda fuera y enfrente de una esfera de la acción instrumental independizada. Pero esta concepción de la técnica, a juicio de Habermas y en contra de las tesis de Horkheimer, no nos conduce inevitablemente a la utopía negativa del mundo administrado. En efecto, cuanto más se extiende nuestro poder de disposición técnica sobre la naturaleza y la sociedad, tanto más se ensancha el ámbito de los fines posibles que podemos conseguir, y esto, en

²⁶⁴ Cfr. Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 111-114, consultar los apartados 6.1 *La crítica del programa Gotha* y 6.2. *La utopía del trabajo*.

En la segunda fase de su pensamiento, Habermas intenta desarrollar una teoría global de la racionalidad, la teoría de la acción comunicativa, que sirva de principio crítico contra toda ideología. Posteriormente, este modelo de razón comunicativa quedaría verificado en la teoría de la evolución social.

²⁶⁵ Cfr. Horkheimer, Max., *Crítica de la razón instrumental*, pp. 84-86, consultar el capítulo 1 *Medios y fines*.

²⁶⁶ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 314-335, consultar el capítulo 9 *Consecuencias prácticas del progreso técnico científico*.

cuanto que los hombres pueden determinar por sí mismos la dirección del progreso técnico, no es lo mismo que un mundo administrado.

(185) En tanto que los hombres pudieran determinar por sí mismos la dirección y medida del progreso técnico, la independización de los medios y unidades técnicas no sería sino expresión del alto grado de su eficacia. (TP, 2002, 317)

Aún así, siguen siendo problema las condiciones de posibilidad de la determinación que los seres humanos otorgan a la dirección del progreso técnico, habida cuenta de que, los medios técnicos, fuerzan su aplicación con necesidad objetiva.

(186) Esta interpretación tecnocrática presupone que el progreso técnico científico se lleva a cabo automáticamente, en el sentido de una necesidad objetiva. (TP, 2002, 322)

En la actualidad, son la explotación industrial, la carrera armamentística y el perfeccionamiento de la administración los que dirigen la expansión y estabilidad del sistema, hasta el punto que la libertad subjetiva, o el establecimiento autónomo de fines, disminuyen hasta carecer de sentido. El mismo Habermas escribe que “la técnica ha perdido la inocencia de una mera fuerza productiva, pues ya no sirve en primer término a la pacificación de la lucha por la existencia: junto con el bienestar aumenta también la represión” (TP, 2002, 324). La ciencia y la técnica ya no progresan según los planes coordinados de los sujetos activos, sino en función de la industria, el ejército y las necesidades de la administración.

(187)...cuanto más estrechamente se halla integrado el progreso técnico con su aprovechamiento en diversos ámbitos sociales, tanto más se habrá forzado la coerción selectiva ejercida por problemas planteados desde fuera. Intereses sociales determinan el ritmo, la dirección y las funciones del progreso técnico. (TP, 2002, 323)

De este modo, los sistemas técnicamente avanzados, a pesar de su racionalidad instrumental y aunque crezcan de una forma ordenada, no están sujetos al control de una dirección consciente.

(188) Los sistemas técnicamente avanzados en el campo de la ciencia...se han independizado en forma de un aparato que se perfecciona constantemente de acuerdo con las pautas de la eficacia técnica, y que en este sentido se torna cada vez más racional, pero que, por otro lado, escapa cada vez más al control de los sujetos sociales y no está, por lo tanto, al servicio de necesidades espontáneamente desarrolladas y libremente interpretadas, no funciona a favor de decisiones tomadas de manera autónoma, haciéndose así cada vez más racional. (TP, 2002, 324)

Sin embargo, para Habermas, más que una supuesta necesidad objetiva, son intereses externos, como por ejemplo la industria armamentística, los que determinan en qué dirección y ámbitos avanza el desarrollo técnico.

(189) Si, con todo, queremos simplificar, entonces una cosa resulta clara: en la actualidad el progreso técnico sigue intereses de la industria de armamento más que necesidades objetivas inmanentes. (TP, 2002, 323)

Desde su punto de vista, y este es el gran dilema, si consideramos el mundo social de la vida como simple variable dependiente del sistema técnico orientado a la reproducción de la especie, entonces no hay más criterio de racionalidad del marco institucional que la propia autorregulación del sistema.

(190)...si consideramos el cambio del marco institucional como simple variable dependiente en el proceso de autoconservación, pues en tal caso no hay otro criterio de su racionalidad que la conservación de los sistemas autorregulados. (TP, 2002, 331)

Aquel se adaptaría de forma pasiva a los avances del progreso técnico, como mero contraefecto puramente espontáneo y natural. De este modo, la conducta de la mayoría se adaptaría, como parte de un sistema autorregulado, a la acción técnico instrumental de unos pocos. De los ciudadanos, sólo se esperan reacciones conductuales empíricamente regulares y funcionalmente necesarias. Así, “la acción comunicativa, que se orienta a tenor del sentido lingüísticamente articulado y presupone la interiorización de las normas, se vería reemplazada por formas de conducta sancionadas” (TP, 2002, 330). Un crecimiento de las técnicas de control a través de estímulos, haría perder su puesto, para la formación de la identidad, a la interiorización de normas mediante la comunicación.

(191) El futuro traerá consigo un considerable crecimiento de las técnicas de control...Las viejas zonas de la conciencia formadas mediante la comunicación lingüística cotidiana se verían abocadas a su completa ruina....Pero la autoobjetivación del hombre se habría consumado en forma de una alienación planificada: los hombres harían su historia con voluntad, pero sin conciencia. (TP, 2002, 333)

Pero, si consideramos el mundo social de la vida de forma interna, es decir, atendiendo a su función de canalizar aquellos impulsos disfuncionales respecto a las exigencias de autoconservación organizada, como también, a su función de interpretación y satisfacción de necesidades mediante la tradición cultural, entonces el progreso técnico será una variable dependiente de un proceso de emancipación progresiva.

(192)...tan pronto como concebimos el marco institucional de forma interna, como un sistema de normas sociales en el que los individuos socializados pretenden llevar a cabo la vida que han anticipado y satisfacer la masa de necesidades ya interpretadas. En tal caso hemos de concebir más bien a su vez el progreso de los sistemas técnicos como variable dependiente en un proceso de emancipación progresiva. (TP, 2002, 331)

Así, el desafío del progreso técnico, como sistema de dominación, no puede ser afrontado únicamente por la técnica, sino que requiere un criterio crítico procedente de la tradición cultural, es decir, “la racionalidad del marco institucional se mide entonces por la relación entre el sistema de dominación y la tradición cultural” (TP, 2002, 331). Sólo así, encuentra condiciones de posibilidad una discusión política, y racionalmente vinculante, que ponga en relación el saber y el poder técnico y el saber y querer práctico, lo cual, en la actualidad, por la especificidad empírica de nuestras circunstancias históricas, no se cumple, sino que, muy al contrario, la dirección del saber técnico es conforme a intereses no sometidos a una discusión pública en la que los ciudadanos puedan decidir.

(193) Esta dialéctica de querer y poder se desarrolla hoy de forma irreflexiva, de acuerdo con intereses cuya justificación pública ni se desea ni se permite. (TP, 2002, 334)

Pero no existe, a juicio de Habermas, ningún a priori lógico para que ocurra lo contrario, que la praxis social de la vida sometiera, bajo el principio de una discusión general y libre de coerción, a la dirección del progreso técnico. Es cierto que, sin la conformación de una voluntad política colectiva que proyecte los fines del progreso, la prioridad de los intereses no sometidos a crítica convierte en irracional el dominio del sistema

institucional, en cuanto que todo el sistema social de normas se vuelve consecuencia de la mera extensión del saber técnico.

(194) La irracionalidad del dominio, que se ha convertido en peligro mortal a nivel colectivo, sólo podría ser detenida por una conformación política de la voluntad, vinculada al principio de la discusión general y libre de coerción. La racionalización del dominio podemos esperarla únicamente de condiciones que favorezcan el poder político de un pensamiento ligado al diálogo. La fuerza liberadora de la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable. (TP, 2002, 334)

Por eso, según interpreta McCarthy²⁶⁷ el conflicto entre Habermas y Horkheimer, la emancipación del hombre no tiene, como condición, la ruptura radical con la razón instrumental. El problema no es la razón instrumental por sí misma, sino la pérdida de un concepto más omnicompreensivo de razón, que distinga entre la acción racional respecto a fines, mediante la que es posible el crecimiento de las fuerzas productivas y la emancipación del hombre de la naturaleza, y la interacción social o comunicativa entre sujetos, cuyo ideal sería la emancipación política. Ambos ámbitos son heterogéneos e irreductibles entre sí, ya que, de la emancipación del hombre de la coacción de la naturaleza externa, no se sigue la sustitución de relaciones de dominio por relaciones comunicativas.

Sin embargo, en cuanto al problema de la autorreflexión crítica de la razón instrumental, Moritz²⁶⁸ tiene un punto de vista distinto al de McCarthy. Habermas²⁶⁹ critica el privilegio que Adorno y Horkheimer, en su crítica a la razón instrumental, conceden a la experiencia epocal e histórica de una vida dañada, sin aclarar suficientemente la capacidad de conocer del sujeto. Por ello, el punto débil de la teoría crítica es cómo habría de justificarse las implicaciones normativas del pensamiento crítico mismo, lo cual, a su juicio, no culminan Adorno ni Horkheimer. Cuando Adorno, para evitar afirmaciones positivas en la teoría, utiliza la vida buena como criterio crítico, aunque aplicándolo estrictamente a la negación de la injusticia dominante, Habermas objetaría que el sufrimiento no se puede superar si no es expresado, lo cual no puede hacer Adorno, porque siempre subordina, a la violencia sistemática fáctica, la validez de la idea de la reconciliación. Por eso, Habermas dará prioridad a las estructuras de una comunicación sin violencia en la vida cotidiana. Para Moritz, al contrario, siguiendo a Adorno, lo oprimido, si se expresa, en una comunidad de comunicación libre de dominio, con los medios de la teoría de la verdad como consenso, sería pensamiento identificador. Por eso, Adorno y Horkheimer, para no caer en esto mismo, desligan su idea de una vida verdadera de las pretensiones de verdad supuestas en el discurso. Ellos no pasan por la reconstrucción del telos del lenguaje, es decir, un consenso guiado por la fuerza del mejor argumento, ya que se apoya en unos presupuestos idealistas sobre la esencia del lenguaje que vienen desmentidos por las circunstancias históricas. Y ello, no solamente como mero incumplimiento de una promesa, sino en el sentido mismo de tal empresa, en la que la comunicación presente no es ni de lejos la de la comunidad ideal de comunicación.

Ambos, Horkheimer y Adorno, desvinculan su concepto de verdad de una supuesta esencia del lenguaje, por lo que no necesitan una anticipación formal del modo de vida correcto. Pero, ¿requiere la idea de la reconciliación, o de modo de vida correcto, un

²⁶⁷ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 39-43, consultar el apartado 1.2. *Trabajo e interacción: la crítica de la razón instrumental*.

²⁶⁸ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp.160-166, consultar el apartado II.1 *Adornos Idee der Versöhnung. Habermas' frühe Kritik*.

²⁶⁹ Cfr. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 150-162, consultar el capítulo 7.b) *Prehistoria de la subjetividad y afirmación salvaje*.

fundamento positivo para que pueda servir como criterio crítico normativo, como objetaba Habermas? A su juicio, si la crítica de la razón instrumental no deja ningún lugar desde el que ejercer la crítica, entonces terminaría contradiciéndose a sí misma. En opinión de Moritz, esta objeción pasa por alto que ambos autores no pretenden recuperar la vieja metafísica de la razón objetiva y sustancial, ya que ésta ya no encuentra ningún sedimento en la praxis social. Horkheimer y Adorno, más bien, pretenden recuperar la razón como ejercicio crítico en el sujeto que piensa y actúa. Por otro lado, el concepto de verdad en la teoría crítica es tratado siempre negativamente, sin recurso a fundamentaciones últimas. Por lo tanto, no es de extrañar que, aunque una crítica radical a la razón no pueda excluirse a sí misma, para evitar la autocontradicción con las pretensiones de verdad de su mismo discurso, sin embargo, puede valer como análisis de la sociedad, aunque siempre de modo relativo y condicionado. En el fondo está el hegelianismo, que pretendía ser expresión conceptual de un momento histórico. Por eso, en una época, en la que la razón no funciona, y nos avoca a un mundo administrado, pero tampoco caben salidas irracionales, la filosofía como crítica radical a la razón no es algo infundamentado.

2.- LA AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL EN CrI: RAZÓN SUBJETIVA Y OBJETIVA COMO TENDENCIAS IRRECONCILIABLES DE LA RAZÓN.

En la CrI, nos encontramos con un intento de salida a este problema. En esta obra, Horkheimer²⁷⁰ ensaya una crítica interna y otra externa a la razón como instrumento de dominio. Respecto a la primera, la razón, en cuanto se reduce a mero instrumento, es incapaz de abrirse a contenidos o fines nuevos, y, por ello, termina bloqueándose o neutralizándose a sí misma como instrumento. Así, la razón, como instrumento, desconectado de una discusión racional sobre los fines, termina en estupidez, es decir, en un refinamiento extremo en cuanto a los medios, cuando en realidad, los fines sociales, son meros estereotipos convertidos en algo absoluto, lo que los convierte en ideas absurdas en sí mismas. Zima²⁷¹ valora de la misma forma el triunfo de la razón instrumental en la sociedad capitalista, en cuanto que aquel liquida la existencia de valores en sí mismos racionales. Esto permite que el dominio se pueda ejercer omnímodamente y sin límite. El dinero, la productividad, es el único fin, lo cual transforma en medios todos los terrenos de la existencia humana. Si todo es productividad y consumo, la carencia de valores en sí mismos racionales arroja al sistema social al nihilismo.

(195) La neutralización de la razón, que sustrae a la misma a toda relación con un contenido objetivo y la fuerza de juzgarlos, degradándola así a la condición de mera capacidad ejecutiva más volcada al cómo que al qué, la transforma de modo creciente en un mero aparato obtuso para el registro de hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, pierde la fuerza necesaria para descubrir contenidos de nuevo tipo y conferirles vigencia, pierde lo que comporta su subjetividad. Como una hoja de afeitar afilada ya demasiadas veces, este instrumento se convierte en algo demasiado delgado y al final ni siquiera puede ya afrontar con éxito las tareas de índole puramente formal a las que estaba limitado. (CrI, 2002, 85-86)

En cuanto a la crítica externa a la razón instrumental, no tiene más remedio Horkheimer, en cuanto que no se puede determinar a priori la naturaleza de la ciencia distinguiéndola de su uso, que ir más allá del horizonte de la ciencia actual. Si “la ciencia sólo puede ser entendida hoy siendo puesta en relación con la sociedad para la que funciona” (CrI, 2002, 90), entonces se reduce a un medio de producción marcado por la tendencia general del proceso social.

(196) La filosofía positivista, que percibe el instrumento ciencia como motor automático del progreso...La tecnocracia económica lo espera todo de la emancipación de los medios materiales de producción. (CrI, 2002, 90)

La ciencia, como motor automático del progreso, sería, de este modo, superior frente a cualquier otra modalidad de pensamiento, y ella misma constituye una base suficiente para las orientaciones morales. En consecuencia, la filosofía se debería someter a los criterios e intereses fácticos de la praxis científica.

(197) Los tecnócratas quieren convertir a los ingenieros en vigías de la sociedad. El positivismo es tecnocracia filosófica...De modo similar los positivistas consideran a los ingenieros como los filósofos de lo concreto, dado que aplican la ciencia, de la que la

²⁷⁰ Cfr. Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, pp. 45-89, consultar el capítulo 1 *Medios y Fines*, pp. 89-115, consultar el capítulo 2 *Panaceas universales antagónicas* y, pp.169- 187, consultar el capítulo 5 *Sobre el concepto de filosofía*.

²⁷¹ Cfr. Zima P.V., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 107-114, consultar el capítulo *Max Horkheimer. La metamorfosis del sujeto*.

filosofía es un mero derivado...Los positivistas no dudan, con todo, en adaptar la propia filosofía a la ciencia, o, lo que es igual, a las exigencias de la praxis, en lugar de adaptar esta a aquella. (CrI, 2002, 90)

No pretende, por otro lado, Horkheimer, invertir el proceso histórico del paso desde la razón objetiva a la subjetiva, ya que, si esta última disolvió las creencias filosóficas objetivas, se debe a que eran demasiado débiles. En la actualidad, el intento de recuperación de la razón objetiva responde a la necesidad, para un fin específico de los grupos de poder, de rellenar un vacío. La creación de una esfera especial de verdades, más allá del alcance del pensamiento crítico, pretende dominar la realidad y no esclarecerla críticamente, las cuales, cuanto menos convincentes sean tanto más se las revisten de modo absoluto de poder y valor. Para Geyer²⁷², igualmente, podemos criticar la razón subjetiva porque ha convertido al individuo en una función intercambiable en el todo, pero el camino, para recuperar el sujeto autónomo, no es la defensa de la razón objetiva, ya que las pretensiones de verdad de sus fines supremos han sido superados por lo que la razón subjetiva ha posibilitado, la emancipación del individuo de unos supuestos principios eternos. La revitalización de la razón objetiva en la actualidad, según Horkheimer, se debe a la necesidad de encontrar, en el contexto de una objetividad presentada como incondicionalmente cierta, fundamento seguro a la legitimación del acomodamiento a la misma del individuo.

(198) El neotomismo intenta que en un punto determinado el pensamiento cese para crear una esfera especial para un ser o un valor supremo....Cuanto más dudosos resultan estos absolutos de modo tanto más inmovible son defendidos...Hoy pervive la tendencia a establecer un principio absoluto como poder real o un poder real como principio absoluto; se diría que el valor supremo sólo puede ser visto como verdaderamente absoluto cuando es a la vez el valor supremo. (CrI, 2002, 97)

La filosofía, a juicio de Horkheimer, no revierte la historia con metafísicas de viejo cuño, ya que éstas son más represivas y están más al servicio de grupos de poder que el pragmatismo que denuncian, sino “anticipando el curso del progreso histórico tal y como este viene determinado por necesidades lógicas o reales” (CrI, 2002, 171). Sólo así, “puede anticipar la reacción de horror y resistencia que provocará la marcha triunfal del hombre moderno” (CrI, 2002, 171).

Horkheimer pretende que la razón descubra la verdad acerca de sí misma, es decir, que se haga consciente de su tendencia al dominio como su condición natural. Pero, en este punto, el problema reside en que, si la razón es exclusivamente instrumento de dominio, ¿desde qué punto de vista puede tomar conciencia de su propia naturaleza? En esta tarea, el principio rector de la filosofía es la palabra. Con ella, la filosofía pretende revivir y experimentar el fondo histórico global del que proceden los distintos fragmentos del todo social. La tarea de la filosofía es reconstruir la verdad, a partir de los fragmentos o experiencias acumuladas en su trasfondo histórico, el cual nos pudiera permitir, a modo de bastión crítico, la autoconciencia de la razón como instrumento de dominio. El concepto filosófico quiere captar la esencia del objeto, o en otras palabras, conectar con las necesidades espirituales de una época, no simplificarlo o esquematizarlo para hacerlo manejable por la ciencia experimental. En filosofía

²⁷² Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 69-75, consultar el capítulo 5 *El eclipse de la razón*.

(199) todo concepto tiene que ser considerado como fragmento de una verdad que todo lo abarca y en cuyo seno alcanza su significado. Construir la verdad con tales fragmentos constituye la tarea más importante de la filosofía. (CrI, 2002, 172-173)

Esto no significa, en cuanto a la toma de conciencia de la razón respecto de sí misma, que sea suficiente con la razón objetiva o sustancial. Este modelo de racionalidad está anclado en una visión metafísica del mundo, que pretende aportar, mediante una jerarquía del ser, un sentido o finalidad última que, lejos de emancipar al individuo, no pasa de ser ideología reaccionaria que legitima a los grupos de poder.

(200) Los sistemas actuales de la razón objetiva representan, por otra parte, intentos de evitar la entrega de la existencia al azar y a una contingencia ciega. Pero los abogados de la razón objetiva corren el peligro de quedar a la zaga de las evoluciones industriales y científicas, de afirmar un sentido que se revela como ilusorio, de elaborar ideologías reaccionarias. (CrI, 2002, 177)

Por eso, para Horkheimer, la primera regla negativa del proceder de la filosofía es negar todo sistema metafísico como verdad absoluta, ya que todos ellos son relativos a un origen histórico. Gabás²⁷³ se cuestiona que si la teoría crítica renuncia a toda razón sustancial, ¿con qué criterios juzgar qué fuerzas operantes en la realidad social son emancipadoras? ¿Por qué los intereses con los que la teoría crítica juzga a la realidad son superiores a otros intereses? Es Habermas, por cierto, el que mejor saca las consecuencias de la línea antimetafísica de Horkheimer. Si no existe un saber apriorístico acerca de lo racional y lo justo, entonces el único criterio procede del carácter inevitable de la interacción comunicativa orientada al consenso, y, para que éste tenga sentido, anticipamos el ideal de la sociedad libre de dominio, con el que juzgamos cualquier deformación fáctica de la sociedad.

(201)...los principios, que el hombre descubre en sí mismo mediante la meditación, las verdades emancipadoras que intenta buscar, no pueden ser los de la sociedad o del universo, porque ni una ni otro han sido creados a imagen del hombre. La ontología filosófica es inevitablemente ideológica, porque trata de oscurecer y velar la separación entre hombre y naturaleza aferrándose a una armonía teórica desmentida por doquier por los gritos de los miserables y desheredados. (CrI, 2002, 183)

La razón enferma, a juicio de Horkheimer, cuando “su intención propia, la de descubrir la verdad, se ha visto frustrada” (CrI, 2002, 179), lo cual no es una circunstancia epocal, sino una tendencia constitutiva de su esencia y se remonta a sus orígenes.

(202) La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza, y la curación depende del conocimiento de la esencia de la enfermedad originaria, no de un tratamiento limitado a los síntomas tardíos. (CrI, 2002, 179)

Cuando la razón se aparta del descubrimiento de la verdad, entonces deja de ser fiel a sí misma, y se convierte en puro instrumento de dominio. Por eso, en palabras de Horkheimer, “en tal autocrítica la razón permanecerá, a la vez fiel a sí misma toda vez que se atiene al principio de verdad”. (CrI, 2002, 180). Para Perlini²⁷⁴, en su interpretación de estos pasajes de Horkheimer, la razón toma conciencia de su verdad, y

²⁷³ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 26-27, consultar el epígrafe II del capítulo I *Intención fundamental*.

²⁷⁴ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 34-40, consultar el capítulo 5 *Crítica de la razón instrumental*.

por tanto permanece fiel a sí misma, si cae en la cuenta del momento regresivo de la razón como instrumento de dominio. Al contrario, si la razón se pone a sí misma como proyecto positivo de sentido, bajo el cual el sacrificio de la naturaleza queda justificado, sin percibirse el precio que se paga por la ruptura del nexo con aquella, entonces la razón pierde la conciencia crítica respecto de sí misma. Si la razón, para identificarse con un proyecto positivo, deniega u oculta la naturaleza sacrificada, entonces se traiciona a sí misma, ya que se convierte en instrumento al servicio de un todo incontrolado. En cambio, la razón permanece fiel a sí misma como conciencia crítica, es decir, cuando se dedica a manifestar el sufrimiento de la naturaleza reprimida. De este modo, no consagra la realidad existente integrándolo todo en ella, sino que deja abierta la posibilidad de la negación del mundo, de un aún-no plenamente realizado, el cual, como proyecto utópico, hunde sus raíces en la naturaleza sofocada.

Dicha enfermedad, para Horkheimer, se supera, si la razón se hace consciente de su condición natural, a saber, la tendencia al dominio, ya que entonces, automáticamente, ya es algo más que instrumento. Cuando se abre a la dimensión autocrítica y reflexiva de la razón, recupera el descubrimiento de la verdad como su intencionalidad más propia.

(203) La razón sólo puede ser algo más que naturaleza en la medida en que se hace concretamente consciente de su condición natural -que consiste en la tendencia al dominio-, la misma tendencia que paradójicamente enajena de la naturaleza. De este modo, en la medida en que es instrumento de reconciliación, pasa a ser, a la vez, algo más que un instrumento. (CrI, 2002, 180)

En efecto, en cuanto que el lenguaje filosófico expresa los anhelos de los oprimidos y la violencia sobre la naturaleza, en el que estos pueden contemplar su propia imagen, por lo tanto, desde la función mimética del lenguaje capaz de sacar a la luz el fondo histórico de las palabras llevándolas a la experiencia y al recuerdo, la razón ya es algo más que instrumento para dominar, es instrumento de reconciliación.

(204) La filosofía refleja el sufrimiento mediante el lenguaje, llevándolo a la esfera de la experiencia y el recuerdo...La filosofía es el esfuerzo constante por fundir todo nuestro conocimiento y nuestra intelección en una estructura lingüística en la que las cosas sean llamadas por su justo nombre. (CrI, 2002, 181-182)

Por eso, para Horkheimer, la tarea de la filosofía es la crítica recíproca de ambos tipos de racionalidad, tanto la subjetiva como la objetiva, ya que solo así, como ciencia crítica, puede expresar los límites de ambos conceptos de razón, es decir, “pone al pensamiento en condiciones de resistirse a los efectos desmoralizadores y mutiladores de la razón formalizada e incluso superarlos” (CrI, 2002, 182). Por un lado, una razón subjetiva que, como instrumento de dominio, convierte, tanto a sí mismo como a la naturaleza, en pura materia de un sentido al que se adaptan y que no procede de ellas, y, por otro lado, una razón objetiva en la que todo proyecto de sentido es pura ideología.

(205) La tarea de la filosofía no consiste en oponer tozudamente el uno al otro, sino en alentar una crítica recíproca preparando así, en la medida al menos de lo posible, en el ámbito espiritual la reconciliación de ambos en la realidad. ...Mediante su autocrítica la razón ha de reconocer lo limitado de ambos conceptos de razón; debe analizar el desarrollo del abismo entre ambos polos....(CrI, 2002, 178)

Precisamente, a juicio de Horkheimer, “el elemento de la no verdad no radica sencillamente en la esencia de cada uno de estos dos conceptos, sino en la hipóstasis del uno frente al otro” (CrI, 2002, 178), ya sea el afán por dominar la naturaleza de la razón

subjetiva, o la concepción de un principio absoluto de orden supraindividual de la razón objetiva. Cortina²⁷⁵ interpreta del mismo modo el replanteamiento del modelo de razón de la EF. Ellos proponen un equilibrio entre razón subjetiva y objetiva, fomentando un contrapeso crítico recíproco entre ambas, y evitando los excesos de uno y otro lado. Si acentuamos la razón objetiva sobre los fines últimos, damos lugar a sociedades totalitarias y cerradas que exigen un sacrificio del individuo al todo social. Si nos volcamos hacia la razón subjetiva instrumental, entonces el individuo, adaptándose a la realidad sin transformarla, sólo busca su propio beneficio. Para Mardones²⁷⁶, igualmente, el camino hacia un concepto de razón integral, es decir, una razón que no sea sólo instrumento de dominio sino de reconciliación, es sumergirse en la contradicción entre razón subjetiva y objetiva. Ambas por separado son insuficientes, ya que la absolutización de la razón subjetiva la desvincula de los fines de la existencia humana, y la razón objetiva, por separado, por no haber valores eternos, no resiste la crítica metafísica. Sólo de su unidad se puede poner a la razón en permanente autocrítica, y sólo de la autocrítica puede surgir un verdadero interés emancipador. La razón autónoma completa vive de la tensión entre razón subjetiva y objetiva. Si falta la razón subjetiva, entonces no nos emancipamos de la naturaleza ni de un orden eterno de valores. Si falta la razón objetiva, convertimos a la naturaleza, la sociedad y el individuo en mero objeto de dominio y se frustra la intención de descubrir la verdad. En el mismo sentido, interpreta Geyer²⁷⁷ la tensión entre razón subjetiva y objetiva. Si la razón objetiva aseguraba una comprensión racional del todo en el que todas las partes encajan armónicamente, a la razón subjetiva sólo le interesa el cálculo de los medios más adecuados para un fin dado. Por lo tanto, sólo la razón subjetiva ha hecho posible la emancipación del individuo, ya que, al desenmascarar las falsas objetividades, lo ha desligado de su pertenencia a un todo racional estático que bloquea su autorrealización. Sin embargo, la razón subjetiva no sólo ha destruido todo orden eterno del cosmos, sino la misma capacidad de la razón para determinar objetivos supremos. No se elimina una interpretación concreta del mundo que pudiera ser una falsa objetividad, sino la misma capacidad de la razón para crear interpretaciones del mundo. Igualmente para Moritz²⁷⁸, ambos conceptos de razón no mantienen una relación dualista, ni uno es la antítesis negativa de la otra, sino que están en recíproca relación. Aunque el proceso histórico, del tránsito de la razón objetiva a la subjetiva, es forzado por el impulso de las ciencias, en cuanto que la racionalidad técnica industrial separa el concepto de razón de las ideas de objetividad a las que originariamente estaba unida, y, así lo reconoce Horkheimer, ningún concepto de razón objetiva puede valer ya como meta de la historia, no obstante se echa de menos, bajo el auge de una razón fragmentaria, una razón orientada a la totalidad.

Sin embargo, en esta cuestión, en cuanto a la toma de conciencia de la razón respecto de sí misma, no podemos tener pretensiones de verdad absolutas, sino sólo aspirar a verdades superables y determinadas. Para Horkheimer, nuestro criterio crítico sólo pueden ser las ideas regulativas que la reflexión filosófica sondea en el trasfondo histórico. Todo contexto histórico tiene su contenido de verdad, y éste es, en cada momento, el que nos sirve de punto de vista crítico.

²⁷⁵ Cfr. Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 77-80, consultar el capítulo 4.2. *¿Dos conceptos de razón enfrentados?*.

²⁷⁶ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 70-73, consultar el epígrafe 3.B) de la primera parte *El concepto de razón instrumental*.

²⁷⁷ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 69-75, consultar el capítulo 5 *El eclipse de la razón*.

²⁷⁸ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 100-103, consultar el epígrafe 4.1. *Die Kritik der instrumentellen Vernunft*.

(206) La filosofía rechaza la veneración de lo finito...En segundo lugar tendría que reconocerse que las ideas culturales fundamentales conllevan un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlas en relación con el trasfondo social del que proceden. La filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente en su nexo histórico de interrelaciones con la pretensión de sus principios conceptuales con vistas a criticar la relación entre ambos e ir más allá de ellos. La filosofía encuentra su carácter positivo precisamente en la interacción de estos dos procedimientos negativos. En la medida en que sujeto y objeto no pueden unificarse en las presentes circunstancias, nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas sobre las ruinas de los falsos absolutos. (CrI, 2002, 183-184)

Por lo tanto, tomando como punto de referencia las ideas regulativas de cada momento histórico, la razón descubre, con la intención de descubrir la verdad acerca de sí misma, su dimensión crítica y autorreflexiva. Sin embargo, en este proceso, aunque no podemos remontarnos a ningún falso absoluto, podemos recuperar las verdades relativas. Todo contexto histórico tiene un fondo de verdad, es decir, unos principios conceptuales con los cuales medimos cada época. La filosofía sondea las ideas regulativas del trasfondo histórico, y el contenido de verdad de una época depende de su vigencia efectiva en ella. Horkheimer no cae, ni el escepticismo total ni en las verdades absolutas, sino que se mantiene en verdades determinadas superables, cuya pretensión de verdad es histórica y epocal. Son verdades relativas, propias de cada momento histórico, con las que la filosofía puede negar críticamente la realidad, cuando entre aquellas y esta hay un hiato. Sin embargo, el salto hacia la nueva naturaleza de la razón nunca es absoluto, sino condicionado por verdades históricas y epocales. Horkheimer sitúa a la razón como instrumento de reconciliación en continuo proceso de autodescubrimiento; nunca es un punto de vista absoluto, sino a partir de visiones de la misma histórica, relativa y superable.

3.- LA AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL EN DI: EL RECUERDO DE LA NATURALEZA EN EL SUJETO.

Sin embargo, en la DI, la situación es bastante más escéptica. El objetivo fundamental de toda la DI es que tomemos conciencia de la ambigüedad inherente al progreso; éste, inevitablemente, no sólo es progreso, sino también regreso y dominación total del hombre. Ya desde el mismo prólogo de la obra, nos dice Horkheimer

(207) No albergamos la menor duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con claridad que este mismo pensamiento.....contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. (DI, 2009, 53)

Y en otro pasaje

(208) Ninguna forma de dominio ha sido capaz de evitar este precio, y la circularidad de la historia en su progreso queda coexplicada con esta debilidad, el equivalente del poder.....Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria de dominio, de tal modo que la tendencia técnica y social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad.....La maldición del progreso imparables es la imparables regresión. (DI, 2009, 88)

Por lo tanto, si el pensamiento no toma conciencia de su ambigüedad se condena, porque, permaneciendo ciego respecto a la verdad acerca de sí mismo, liquida su carácter superador e imposibilita la salida del círculo cerrado de la dialéctica del dominio. Desde los comienzos de la modernidad, puesto que el saber verdadero debe demostrarse porque procura dominio sobre la naturaleza, por lo tanto, por los procedimientos u operaciones que mejores efectos tienen para la vida, los seres humanos, de la mano de la ciencia moderna, renuncian a la búsqueda del sentido. En efecto, en opinión de Moritz²⁷⁹, la pérdida del sentido se certifica en que, al depender la emancipación de la humanidad de la constitución de la razón subjetiva, en cuanto que el individuo se libera de los peligros que nos impone las fuerzas naturales cuando precisamente aprende a dominarlas, el sujeto termina por vincular emancipación con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones. El problema es que, a partir de ese instante, las posibilidades de emancipación de la humanidad y la reproducción del dominio son dos caras de la misma realidad. Así, el mismo progreso termina por destruir las ideas que debiera realizar, ya que, la lucha por la autoconservación, fortalece las relaciones sociales de dominio que oprimen al individuo. Para Horkheimer, el pensamiento ilustrado está indisolublemente unido a la lógica de la dominación, de tal forma que la salida del mito y el dominio de los poderes naturales, bajo un nuevo modelo de organización social, nos hace recaer en una nueva forma de esclavitud. La emancipación de la fuerza natural se consigue al precio de cosificar nuestra identidad disolviéndonos en la masa. La identidad racional del individuo se construye, precisamente, negándose a sí mismo, cuando renuncia a su individualidad a cambio de aceptar compensaciones.

(209) En el camino a la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. (DI, 2009, 61)

²⁷⁹ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 93-96, consultar el epígrafe 4.1. *Subjektive und objektive Vernunft*.

La ciencia excluye las viejas categorías metafísicas, como causa, ser, existencia, que introducen el problema del sentido en la naturaleza. De este modo, no hay nada en la naturaleza intocable o fuerzas superiores u ocultas, sino que todo en ella es materia que puede ser dominada, y “lo que no se doblega al criterio del cálculo y utilidad es sospechoso para la Ilustración” (DI, 2009, 62). Cualquier dique de contención, para el afán de dominio del proceso de desencantamiento ilustrado, es puro mito, es decir, un antropomorfismo o proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza. Desactivando todo aquello que pudiera ser un límite al afán de dominio, para Horkheimer “la Ilustración es totalitaria”. (DI, 2009, 62). Por eso, en la interpretación de Perlini²⁸⁰, la Ilustración, que quería hacer dueño al hombre y quitarle el miedo, termina haciéndose mito, ya que, al derrumbarse la razón metafísica, es decir, aquella capaz de descubrir en la realidad fines últimos, la razón entonces deviene en medio o instrumento al servicio del orden social vigente. Es cierto que la razón, como instrumento de poder, nos emancipa de la naturaleza, pero, como sólo es instrumento, termina desactivando la crítica al todo social vigente, generando así una nueva forma de dependencia. La razón ilustrada termina mitificándose, porque da lugar a un nuevo poder absoluto del cual el hombre se hace depender; las potencias económicas, que aniquilan al individuo autónomo, y que se imponen como una necesidad fáctica inmanente e inevitable. El aumento de la productividad económica, y el mayor bienestar social, quedan como únicos fines últimos del sistema, lo cual hace del mundo actual una repetición tautológica.

¿Desde qué punto de vista plantea la DI una autorreflexión crítica de la lógica del dominio como superación de la ambigüedad entre tendencia al dominio, o progreso, y dominación total del hombre, o regreso? Si queremos evitar la caída de la razón en una nueva forma de barbarie, Perlini²⁸¹ expresa muy bien por qué es imprescindible dicha autorreflexión crítica. El mito arranca del miedo a lo diferente, y se protege de ello mediante ritos y conjuros. Y, aunque el cientificismo quiere desligar a la ciencia del mito, recae en él cuando excluye de la naturaleza todo aquello que no encaja en sus esquemas de comprensión. De la naturaleza sólo se admiten hechos cuantificables y descriptibles, y se acusa de mitología toda explicación que no sea empírico-descriptiva. De este modo, la ciencia, más que para abrirse a lo irreductiblemente diverso y otro en la naturaleza, sirve para mantener alejado todo aquello que no encaja en las reglas de su método. Por este motivo, si la razón abdica del pensamiento crítico y se identifica con la ciencia, todo progreso del saber es en el fondo regreso a la mentalidad mítica, la cual, movida por el miedo, se protege constituyendo un círculo cerrado de saber, y excluyendo todo aquello diferente y extraño que no encaja. Creemos que, en la DI, se dan tres líneas para posibilitar dicha autorreflexión.

En primer lugar, de forma análoga a la CrI, una crítica interna a la técnica como maquinaria de dominio. El carácter objetivo de la técnica, es decir, que ésta sea en la actualidad universalmente disponible para todos, implica ya una crítica al dominio desde el mismo dominio. En efecto, la crítica al dominio tiene ya hoy un carácter universal, porque todos somos sujetos pasivos y activos del dominio. Cuando el dominio era privativo de algunos, la crítica al dominio tenía un origen particular, pero se elevó al nivel del concepto, cuando el instrumento se volvió universalmente disponible. De este modo, “el origen particular del pensamiento y su perspectiva universal han sido desde siempre inseparables” (DI, 2009, 90). En este sentido dice Horkheimer

²⁸⁰ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 44-55, consultar el epígrafe I.5. *Crítica de la razón instrumental*.

²⁸¹ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 99-105, consultar el epígrafe 9 *Crítica del cientificismo*.

(210) El carácter objetivo del instrumento, que lo hace universalmente disponible, su objetividad para todos, implica ya la crítica del dominio a cuyo servicio creció el pensamiento.

Pero en la figura de la máquina la razón alienada se dirige hacia una sociedad que reconcilia el pensamiento, cosificado como aparato material e intelectual, con el ser viviente liberado y lo refiere a la propia sociedad como a su sujeto real. (DI, 2009, 90)

Ya que la racionalidad instrumental reduce al sujeto, universal y omnímodamente, a un puro medio en la sociedad, esto genera en el sujeto alienado una crítica teórica al dominio. De este modo, “la razón alienada se dirige hacia una sociedad que reconcilia el pensamiento...con el ser viviente liberado y lo refiere a la propia sociedad como a su sujeto real”.

En segundo lugar recurre, al igual que en la CrI, a la negación determinada de Hegel, aunque en la presente obra es mucho más escéptico respecto a ella. En la DI, reconoce Horkheimer que carecemos en la actualidad de conceptos teóricos que enjuicien, desde un punto de vista ético valorativo, la totalidad social. En efecto, “este carácter social de las formas de pensamiento no es, como enseña Durkheim, expresión de la solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio” (DI, 2009, 75), por lo que todo concepto teórico, que quiera juzgar la racionalidad en cuanto a los fines de la praxis del todo social, es en realidad una nueva forma de dominio. Nos explica Horkheimer

(211) Pero, así, la totalidad en cuanto tal, la actualización de la razón inmanente a ella, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. El dominio se enfrenta al dominio singular como lo universal, como la razón en la realidad.

Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento. (DI, 2009, 76)

Sin embargo, aunque Horkheimer reconoce la prohibición de tomar lo absoluto por cualquier representación finita, toda representación suya no es equivalente a la nada. Lo sería, si la opusiéramos a lo absoluto como idea a la que nunca pueden satisfacer. Al contrario, en toda representación finita, hay un momento conservativo de verdad; el que corresponde al reconocimiento de su propia falsedad

(213) Ella enseña (se refiere a la dialéctica) a leer en sus rasgos el reconocimiento de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad. (DI, 2009, 78)

Por lo tanto, el poder de reconocer la falsedad en una representación finita de lo absoluto, se debe a lo Absoluto mismo que se da y se muestra en el lenguaje. En la misma línea, Moritz²⁸² admite que la filosofía crítica acepta los valores presentes, en tanto que partes de una totalidad teórica, dentro de la cual se hace visible su relatividad. Por eso acepta, como impulso para su superación, el principio de la negación de cada parte. La filosofía crítica intenta ilustrar la discrepancia inherente entre valores proyectados por el sujeto y la totalidad social en la que encajan, con la intención de mostrar la negatividad y relatividad del orden presente. Sin embargo, este presupuesto es de raíz hegeliana y no cabe en los términos generales de la DI. Horkheimer parte del carácter social de las formas de pensamiento, y como éstas reflejan, no la solidaridad social, sino el dominio de una parte del colectivo social. Por ello, la tarea y misión del pensamiento queda reubicada, no como pensamiento crítico del todo social, sino sólo

²⁸² Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 114-115, consultar el epígrafe 4.2 *Kulturindustrielle Ideologie*.

como un entendimiento teórico, dentro de una totalidad falsa, de las raíces históricas de la praxis social.

(214) Una vez que el orden objetivo de la naturaleza ha sido liquidado como prejuicio y mito, queda la naturaleza sólo como masa de materia...Si el intelecto, que ha crecido según los principios de la autoconservación, reconoce una ley de vida, esta es la ley del más fuerte. Aun cuando esta ley no puede proporcionar a la humanidad, debido al formalismo de la razón, ningún modelo necesario, ella posee no obstante la preferencia de la facticidad frente a la engañosa ideología. (DI, 2009, 145)

Horkheimer refiere a Nietzsche y Sade como representantes de la crítica total a la razón. Sade, en su obra *Juliette*²⁸³, pretende, mediante el pensamiento racional ilustrado, una crítica global a la civilización. Rechaza la veneración a todo aquello que no puede ser probado, así como todo lo que se rechaza sin pruebas científicas. La crítica científica, en las manos de Sade, es un principio destructor contra todo juicio de valor que sea aceptado socialmente. A todo juicio de valor aceptado socialmente, se le puede oponer otro, con lo cual, transmutándose los valores, se recupera el valor de las cosas prohibidas.

(215) Juliette tiene a la ciencia por credo. Le repugna toda veneración cuya racionalidad no pueda ser probada...La conversión de lo condenado sin pruebas científicas en objeto digno de aspiración, así como de lo reconocido sin pruebas en objeto de aborrecimiento, la transmutación de los valores...constituyen la pasión específica de Juliette. (DI, 2009, 143)

Con Sade y Nietzsche, los primeros en declarar pública y abiertamente la formalización de la razón como expresión intelectual de la sociedad actual, donde el modo mecánico de producción replica, como fin para sí mismo, el dominio del poder económico, ningún orden de valores es necesario y objetivo, todos ellos son ideológicos.

En tercer lugar, aún hay en la DI, una alternativa para que se haga perceptible la falsedad inherente a la disolución del pensamiento como instrumento de dominio. Para Horkheimer, la mitigación del dominio depende de la actividad autorreflexiva del pensamiento. Sin dicha actividad, el pensamiento suspende el concepto y la verdad como intención originaria de la razón, por lo cual, se daría por bueno lo existente y la verdad queda reducida, lejos de la praxis social, a patrimonio de museo.

(216) La suspensión del concepto.....dejó el campo libre a la mentira. La cual, en un mundo que sólo verificaba proposiciones empíricas y conservaba el pensamiento, rebajado a contribución de grandes pensadores, como una especie de slogan envejecido, no podía ya ser distinguida de la verdad, neutralizada y reducida a patrimonio cultural. (DI, 2009, 93)

La cuestión es qué puede provocar una autorreflexión del pensamiento para desligarlo de la ciencia como modelo de saber, la cual permanece, siempre ligada, a la tendencia social dominante. La respuesta de Horkheimer es clara; sólo la naturaleza que se invoca a sí misma, considerada, de este modo, como objeto absoluto, en tanto que ser mutilado y sometido. Cuando el pensamiento se reconoce a sí mismo en la naturaleza no reconciliada y sometida, como viva imagen del dominio, entonces puede revocar su pretensión de dominio. En la naturaleza mutilada y sometida, el pensamiento cae en la cuenta de la verdad acerca de sí mismo; una verdad que, desde la exclusiva pretensión de dominio de la razón, queda oculta y olvidada. La disolución de la naturaleza bajo

²⁸³ De Sade, A.F. (1796): *Juliette*, Ed. Tusquets, 2009, Barcelona. (traducido por Pilar Calvo)

presión de la razón como instrumento de dominio, se hace perceptible en la naturaleza alienada. Entonces, bajo estas condiciones, como ser mutilado y sometido que representa ante el sujeto la viva imagen del dominio, es posible la mitigación del dominio.

(217) En la humildad en la que este se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente lo que esclaviza a la naturaleza. Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad...sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya...las prácticas del dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad, la garantía de la futura libertad. (DI, 2009, 92)

De este modo, comenta Horkheimer

(218) El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo. (DI, 2009, 92)

¿Por qué el pensamiento como instrumento de dominio nos lleva a una naturaleza olvidada de sí misma? En efecto, “mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada” (DI, 2009, 92), es decir, se la representan como reino de la necesidad, de la cual, el sujeto, como reino de la libertad, puede disponer plenamente para ajustarla a sus propios intereses. La naturaleza se objetiva, como algo opuesto y enteramente extraño al sujeto, en términos mecánicos y cuantitativos.

Por lo tanto

(219) en la medida en que la Ilustración tiene razón contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de su propia falsedad y de la verdad. (DI, 2009, 92)

Por ello, la naturaleza olvidada, es decir, como objeto opuesto y extraño al sujeto plenamente disponible para él, es índice de su propia verdad y falsedad. En el dominio, hay verdad porque el sometimiento de la naturaleza es condición para la elevación del espíritu. En este sentido, Horkheimer mismo reconoce que “el pensamiento se vuelve ilusorio siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciamiento y la objetivación” (DI, 2009, 92), ya que su crítica es una crítica total a la razón como instrumento de dominio. Pero Horkheimer, va más allá y desenmascara la falsedad oculta en el avance progresivo del dominio. En efecto, “con la renuncia al pensamiento...la Ilustración ha renunciado a su propia realización” (DI, 2009, 92-93). Si el pensamiento se reduce a mero instrumento de dominio, si la naturaleza queda como “totalidad indefinida” (DI, 2009, 94), entonces el sujeto libre, y la misma autorreflexión crítica, terminan siendo engullidos como medio o instrumento del mismo dominio convertido en falso absoluto. Con el abandono del concepto, la Ilustración ha renunciado a su realización, ya que, bajo la lógica inconsciente del dominio, el pensamiento, conformándose con la tendencia objetiva de la historia, se vergüenza de sí mismo como fantasía revolucionaria. El dominio como principio ciego, convertido en nuevo absoluto, consagra lo existente como tal dando lugar a un conjunto social ciego y sin salida. El abandono del concepto, en opinión de Moritz²⁸⁴, se materializa en el

²⁸⁴ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 97-103, consultar el epígrafe 4.1. *Subjektive und objektive Vernunft*.

sentido de la ciencia misma en la civilización occidental. La dialéctica del concepto objeta a la ciencia positivista que encubre la contradictoriedad propia de las cosas, en la que algo es a la vez sí mismo y algo otro distinto de sí mismo. Si se excluye de las cosas su ser otro, entonces se deja fuera en ellas lo desconocido, y por tanto, la tensión que hay en cada cosa entre lo que es y lo que llegará a ser. Esta castración del concepto, para ir más allá de sí mismo, da al traste con la esperanza de que los hombres puedan, alguna vez, para reconocer lo aislado y relativo en la teoría de la sociedad, arribar a un criterio de verdad. El pensamiento científico todo lo reduce a funciones matemáticas, aptas para predecir el comportamiento de la realidad y dominarla, pero que desactivan la pregunta por lo que aún no es, y llegará a ser, en la realidad. Al anular al sujeto como elemento activo del conocimiento, su objetivo es sólo la descripción de los hechos y no la crítica del orden establecido. Si la herramienta básica de la ciencia es la lógica formal y la matemática, y estas se basan en definiciones unívocas de su objeto, o en terminología hegeliana, en determinaciones finitas del entendimiento que segmentan la realidad, entonces queda no cuestionada ni la unidad superior a la que dichas partes pertenecen ni el sentido, que a través de las partes, se va gestando. Frente a la razón formal y científica que segmenta pero no comprende, los frankfurtianos conectan con la función de la razón en Hegel. Su misión es trascender o superar críticamente todo lo dado fácticamente. La razón sería, por lo tanto, un principio activo en la historia, cuya aspiración última culmina en la configuración de una sociedad racional. Sin embargo, la crítica al concepto de Horkheimer queda en cierto sentido paradójica, ya que, si bien da por buena la separación sujeto-objeto, es decir, los límites de la experiencia posible en los que se permite cualquier concepto científico, también admite la reconciliación con la realidad mediante la pregunta por el sentido, aunque esta no se pueda expresar mediante conceptos

(220) El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente reproducen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. (DI, 2009, 94)

El principio de inmanencia ilustrado, en el que la experiencia posible encuentra, como límite irrebalsable, que todo acontecer es repetición del mismo arquetipo, manda que nada existe afuera y que no puede haber exterioridad desconocida, por lo que sanciona lo otro o distinto reduciéndolo a lo existente. En efecto, la razón, una vez convertida en instrumento de dominio, para que este pueda ejercerse omnímodamente, destruye todo aquello que pueda ser considerado un objeto. Por lo tanto, la razón, como instrumento de dominio y vinculada al modo de producción dominante, se disuelve a sí misma como razón que se pregunta por el sentido. Y al desatender a la utopía oculta en el concepto de razón, escribe Horkheimer, “ligada al modo de producción dominante, la Ilustración, que tiende a minar el orden que se ha hecho represivo, se disuelve por sí misma” (DI, 2009, 140).

(221) El principio antiautoritario debe convertirse finalmente en su contrario, en la instancia hostil a la razón misma: la liquidación operada por ella de todo lo que es en sí mismo vinculante permite al dominio decretar de forma soberana... Con la formalización de la razón, la teoría misma... se convierte en concepto incomprensible, y el pensamiento solo tiene pleno sentido una vez renunciado al sentido. (DI, 2009, 140)

El mundo, por lo tanto, es un mundo sin salida donde todo permanece eternamente igual a sí mismo. Para Perlini²⁸⁵, en un mundo sin salida en el que todo permanece igual, rige el poder omnímodo de la razón instrumental. Esta expande sin límite el dominio sobre la naturaleza. Pero el sacrificio de la naturaleza para el aumento de la productividad o la mejora del bienestar, no justifica por sí misma la existencia del sistema social vigente. Al faltar fines últimos, al carecer el todo social de dirección racional, el mecanismo social se perpetúa ciegamente a sí mismo. El ser humano queda reducido a instrumento para la expansión del sistema, lo cual le desarraiga de su dimensión vital o natural, único y verdadero concepto de sí del que puede nacer el impulso teleológico.

(222)...la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. (DI, 2009, 67)

Y usando otro lenguaje expresa Horkheimer la misma idea

(223) La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. (DI, 2009, 69)

La ciencia moderna y la ilustración eternizan el mundo como la única verdad, ya que lo presentan como algo cerrado y en permanente igualdad consigo mismo. Así, en la ciencia, se dan por buenas sus categorías abstractas que predeterminan lo que existe de hecho. Lo nuevo estaría prefigurado por los esquemas de nuestro saber que se repiten.

(224) La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo. (DI, 2009, 70)

La esencia misma de la constricción en la actualidad ya no es la naturaleza no sometida, sino el dominio como tal, el cual, confiando acríticamente en la tendencia objetiva de la historia y convirtiéndolo todo en medios para dicho fin, queda como principio ciego.

(225) Hoy, que la utopía de Bacon de ser “amos de la naturaleza en la práctica” se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el mismo dominio. (DI, 2009, 95)

De este modo, se extienden sin crítica modos normativos de conducta que pretenden la autoconservación mediante la adaptación a lo que hay.

(226) La división del trabajo...sirve a la totalidad dominada por su autoconservación. Pero, así, la totalidad en cuanto tal, la actualización de la razón inmanente a ella, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. (DI, 2009, 76)

Sin embargo, Moritz²⁸⁶ interpreta que, en la *Dialéctica de la Ilustración*, sólo se explican las leyes del decurso histórico bajo las condiciones históricas contingentes de la razón instrumental. Por lo tanto, no se exponen los cambios históricos en función de un encadenamiento de causas y efectos necesarios, nada se considera determinado ni cerrado desde el principio. Por ello, a juicio de Moritz, no es cierto que Horkheimer en

²⁸⁵ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 55-65, consultar el epígrafe I.5. *Crítica de la razón instrumental*.

²⁸⁶ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 112-113, consultar el epígrafe 4.2 *Kulturindustrielle Ideologie*.

dicha obra recayera en una metafísica pesimista. Confían en la racionalidad para lograr la emancipación, aunque, en las condiciones históricas presentes, la racionalidad, que pone la pauta para la praxis, es la razón instrumental. Es esta contingencia histórica la que mina la confianza en la unidad entre racionalidad teórica y progreso social, dando lugar a la interpretación pesimista de la *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, no es un pesimismo fatídico, porque se explican las raíces históricas de la reproducción del dominio, y éstas, como cualquier realidad histórica, pueden ser superadas. De hecho, el mundo administrado es tal no por ser irrevocable, sino porque la posibilidad de modificarlo no es asumida por el hombre.

En definitiva, la razón se pone en vías de la emancipación en la imagen de la naturaleza mutilada o alienada. Así, el pensamiento descubre la verdad acerca de sí mismo, es decir, la ambigüedad del progreso como dominio, ya que la alienación de la naturaleza no está separada de la alienación del hombre. Por este motivo, para que la Ilustración se supere a sí misma, Horkheimer nos llama a “este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura” (DI, 2009, 93). El pensamiento ilustrado se opone al dominio cuando se sitúa a sí mismo más allá de la ruptura entre sujeto y objeto, es decir, cuando rememora la naturaleza en el sujeto y cuando “la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora son recordadas como las tierras de origen” (DI, 2009, 95). La Ilustración se opone al dominio autorreflexionando o rememorando a la naturaleza en el sujeto, lo cual depende de una autorreflexión desligada de la ciencia que permanece atada a la tendencia económica.

(227) Pero mientras la historia real se halla entretrejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto...en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica... (DI, 2009, 93)

Para Geyer²⁸⁷, sólo una nueva constitución de la subjetividad, más allá de la dominación, permitiría superar la convergencia de origen entre mito e Ilustración. Esta sanación o redención de la subjetividad de sí misma no es posible por la vía de la teoría, ya que ésta siempre presupone una reproducción de la vida bajo el mismo problema que precisamente queremos superar, a saber, la razón instrumental. La redención de la subjetividad exige que ésta comience desde un punto de vista distinto; lejos de interiorizar el dominio, el individuo debe anhelar y desear de sí mismo precisamente lo otro de sí mismo, a saber, lo que el dominio quiere que los sujetos denieguen y excluyan de sí mismos. En efecto, el sujeto toma conciencia de sí mismo y, en consecuencia, se redime de su afán de dominio, mediante la inclusión del otro en el sujeto, o en los términos de la DI, mediante el recuerdo o rememoración de la naturaleza en el sujeto, el eterno otro, por su condición de víctima de la subjetividad dominadora. Mediante el recuerdo de la naturaleza como víctima, la razón deja de ser ya sólo instrumento de dominio, pasa a actuar ya sobre el plano de la sintonía o unidad originaria con la naturaleza, aunque esta tendencia, debido a la totalidad social en decadencia, sólo se anticipa fragmentariamente.

²⁸⁷ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 60-69, consultar los epígrafes 4.b) *Mito e Iluminismo*, 4.c) *Prohibición de imágenes y resurrección naturae*, 4.c) *Naturaleza versus historia*.

4.- EL CARÁCTER PROBLEMÁTICO, FRAGMENTARIO E HISTÓRICO DE LA RAZÓN COMO INSTRUMENTO DE RECONCILIACIÓN.

En conclusión, como modelo alternativo de razón, frente a la racionalidad instrumental, Horkheimer sólo nos propone la acción de recordar la naturaleza en el sujeto. Con esto, Horkheimer reconoce dos vectores de dirección contraria en la razón; ésta, por un lado, según su “condición natural” (CrI, 2002, 180), es tendencia al dominio y, por otro lado, como se dice en CrI, en el plano de la autorreflexión crítica, tiene como intención originaria la búsqueda de la verdad acerca de sí misma. Dicha verdad reside en el recuerdo de la naturaleza en el sujeto, es decir, en el terreno común y de origen, con el cual, si el sujeto quiere vivir en la verdad, tiene que estar en recíproca copertenencia y sintonía. Sólo así puede investirse para ser algo más que instrumento de dominio, y superarse, de este modo, en instrumento de reconciliación. Sin embargo, no hay, en los planteamientos de Horkheimer, un modelo de razón como síntesis superadora de ambas tendencias opuestas, la cual, de poder realizarse, y esto tomando la opción más optimista de CrI, no pasa de ser un tanteo histórico balbuceante. No existe, por lo tanto, síntesis absoluta que guíe el proceso de formación de la razón hacia un éxito final seguro, sino que “nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas a partir de la ruinas de los falsos absolutos”. (CrI, 2002, 184). De este modo, la tendencia al dominio y la autorreflexión crítica orientada a la verdad son, en Horkheimer, tendencias opuestas, cuya síntesis no tiene condiciones de posibilidad. La emancipación de la razón de sí misma, es decir, de la lógica inconsciente del dominio, se encuentra en el dilema de una síntesis imposible entre razón subjetiva y razón objetiva. A lo máximo que podemos aspirar es a la denuncia de los falsos absolutos, y a reconocer el carácter fragmentario, histórico, determinado y superable de las pretensiones de verdad de toda síntesis. Horkheimer, ante el hecho de que los avances de la razón científico técnica, paradójicamente, son parejos a un proceso de deshumanización, es decir, van en contra de su objetivo, la realización de la idea del hombre, es consciente de la necesidad, para poder ofrecer resistencia a la realidad social, de recuperar el pensamiento autónomo. Sin embargo, como Mardones²⁸⁸ interpreta, puesto que nuestras representaciones están guiadas por intereses, la primera tarea es la toma de conciencia de los intereses del conocimiento. Pero hecho esto, ¿hay algunos valores o intereses que valgan más que otros? ¿Hay algún valor o interés que vaya ligado a la objetividad? Para Horkheimer, sólo el interés emancipatorio nos permite llamar a la realidad por su nombre, aunque no está claro en sus planteamientos cómo alcanzar tal interés. De hecho, aunque podemos sumergirnos en las contradicciones del todo social y ver sus partes en interrelación mutua, no hay reconciliación final, ya que, por un lado, se prohíbe toda representación de una totalidad última de sentido, y, por otro, no hay concepción del sentido que justifique lo negativo. Igualmente, para Perlini²⁸⁹, según su interpretación, los teóricos de la EF siempre buscaron, como algo exigido, el punto de reunión entre conciencia crítica y afirmación de la razón, pero sus reflexiones siempre se mantuvieron en un equilibrio inestable y contradictorio. En efecto, ellos criticaron la razón instrumental, pero sin querer caer en una destrucción oscurantista de la razón. Siempre mantuvieron que la razón debía criticarse y, con la razón misma, superarse. Pero, y es aquí donde reside el equilibrio inestable, si la razón se critica con la razón entonces la razón es una, y si la razón es una

²⁸⁸ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 73-79, consultar el epígrafe 3. C) *Entre el principio de dominación y el interés emancipador* de la primera parte y, pp. 92-99, consultar el epígrafe 4. A). 5. *La dialéctica negativa de M. Horkheimer*.

²⁸⁹ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 136-148, consultar el epígrafe 15 *Paradoja y mediación* y epígrafe 16 *Desalienación*.

¿con qué entonces se critica a sí misma? Y, sin una razón crítica, es imposible una praxis depurada del sistema de dominio. Los frankfurtianos parecieron optar por una toma de conciencia crítica de la no libertad, pero sin avanzar hacia una nueva teoría de la racionalidad. No obstante, no fueron nihilistas, sino que, manteniendo intacta su voluntad de impugnación del *falso todo*, siempre confiaron en que lo verdadero oculto tiene posibilidades de reafirmarse y de dominar la realidad.

En la DI, donde las pretensiones son aún mucho más limitadas, se conforma, frente al peligro de la integración total en el mundo administrado, con salvar los residuos de libertad

(230) Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido a favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando estas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia. (DI, 2009, 49-50)

Horkheimer, declarando el objetivo de la obra, intentar “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (DI, 2009, 51), se da cuenta de que la causa de dicho momento regresivo en la Ilustración es el miedo a la verdad. En efecto, también para Mardones²⁹⁰, la reducción de la razón a instrumento de dominio convierte a la Ilustración en mito, ya que, por mor de ser la razón exclusivamente instrumento de dominio, recae en miedo, no a lo natural, sino a la verdad, en tanto que el principio de dominación impone la separación entre el sujeto y el objeto, el extrañamiento recíproco entre sujeto y realidad.

(231)...la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas..., sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad. (DI, 2009, 54)

Frente a la barbarie, que para Horkheimer consiste en que “el aumento de productividad...procura al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población...el individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos” (DI, 2009, 54), el miedo del pensamiento a alejarse, por los usos de la ciencia dominante, de los hechos ya conformados, lo condena a la ceguera, ya que, renunciando a un discurso racional sobre fines, se conforma con ser sólo un instrumento eficaz al servicio de los intereses dominantes.

(232) El miedo del auténtico hijo de la civilización moderna a alejarse de los hechos, que por otra parte en la misma percepción están ya preformados esquemáticamente por los usos dominantes de la ciencia..., es idéntico al miedo a la desviación social. (DI, 2009, 54)

El problema, casi irresoluble en los términos de la DI, es la carencia de medios para poder expresar la verdad acerca de la razón. En efecto, si el pensamiento se autoclausura dentro de la lógica del dominio, si no toma conciencia por ello de la verdad respecto de sí mismo, entonces pierde su orientación hacia la verdad y su carácter superador.

(233) Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena..., el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad. (DI, 2009, 53)

²⁹⁰ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 59-67, consultar los epígrafes de la primera parte 3.A) *La dialéctica de la Ilustración o la razón frente a sí misma* y 3.B) *El concepto de razón instrumental*.

En opinión de Geyer²⁹¹, para Adorno, en conexión con los planteamientos de la DI, la autorreflexión crítica del sujeto se hace conforme a un principio de sentido permanentemente ausente e imposible de enunciar. En su obra *Dialéctica negativa*, indica que la autorreflexión crítica del sujeto individual, que hace consciente la enajenación del sujeto ante un poder totalmente objetivo, hace germinar en el propio sujeto la negación determinada del mismo. Esta negación exige el todo social reconciliado cuyo valor, permanentemente ausente, no reside en exponer un principio absoluto de sentido, sino en mostrar la realidad como modificable, ya que, al haber un principio de sentido que se sustrae, el todo social ya no es el todo. De esta manera, es la misma experiencia de la no identidad de lo real la que exige la idea de una realidad reconciliada, la cual, siendo para nosotros algo totalmente inconcebible que no se media con ninguna realidad vigente, sin embargo, es concebida como necesariamente existente. Para Adorno, la esperanza de la emancipación o el momento liberante no se satisface en la historia, ya que toda praxis en el todo social es cosificante para el individuo, sino en el pensamiento crítico y reflexivo. La praxis auténticamente emancipadora comienza en la reflexión crítica, la cual, aunque no pueda proyectar lo otro a la sociedad dominante, por el mero hecho de retener conscientemente la experiencia de lo negativo, nos salva de perdernos en ella. Por lo tanto, sólo a nivel del sujeto finito, que por expresar la tendencia universal al dominio ya se deniega a sí mismo como mero instrumento de dominio, es posible la emancipación y la apertura a la felicidad general de la humanidad. Moritz²⁹², conectando con la filosofía tardía de Horkheimer en su artículo *Pesimismo hoy* de 1971, reconoce la imposibilidad de la radicalidad de la crítica. El individuo, por sí mismo, es impotente y no puede modificar nada esencialmente, ya que el mundo administrado penetra tan profundamente en la vida de los individuos, que estos, al identificarse con el colectivo, pierden su autonomía como sujetos. Por ello, la exploración crítica del sujeto no aporta el conocimiento acerca de cómo llevar a cabo las posibilidades de emancipación. Por eso, en su artículo *El anhelo de lo completamente otro*²⁹³, el concepto de crítica toma un sentido teológico. Por teología hay que entender la negativa a reconocer la realidad dada como la realidad última y definitiva, de ahí el anhelo de lo completamente otro. Anhelo no significa conciencia de lo otro, sino la esperanza, respecto al orden social dado, de que un otro es posible. Como utopía, el anhelo de lo otro no es un ansía de una existencia de ultratumba, sino una esperanza de una vida mejorada en este mundo. La idea de la reconciliación, la que apunta a lo otro, no está avalada por un fundamento absoluto, sino que la consumación de dicha posibilidad depende de los esfuerzos de los individuos por revocar el dominio y el sufrimiento.

En cuanto a los medios para expresar la verdad del pensamiento, no sirve la interdisciplinariedad con las ciencias sociales, ya que el pensamiento crítico no puede hacer suya la tendencia de la ciencia actual. Esta tiene el pecado del pensamiento triunfante, aquel que pierde su elemento crítico y se convierte en instrumento al servicio de la legitimación de lo existente. Es el sentido mismo de la ciencia el que está en cuestión, ya que, en cuanto transforma la crítica en afirmación positiva, volatiliza su elemento de verdad.

²⁹¹ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 81-93, consultar los epígrafes 6.a) *Mediación y negación determinada* y 6.b) *El momento liberante*.

²⁹² Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 156-159, consultar el epígrafe 5 *Verwaltete Welt und Bedrohung des Subjekts*.

²⁹³ Artículo publicado por Horkheimer en 1970 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

(234)...al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor. (DI, 2009, 52)

En la interpretación Moritz²⁹⁴, en la actualidad, la filosofía sólo puede pretender practicar la crítica a lo dado con otros medios de aquellos con los que cuenta la razón científica. La tarea de la teoría filosófica consiste en reflejar la tendencia condicionada socialmente a la instrumentalización del pensamiento, así como los intentos, más o menos fructíferos, de contraponerse a la situación, en la que la conciencia moral, coincidiendo con las necesidades funcionales de la sociedad, se agota en el mantenimiento del viejo orden social. Por lo tanto, la crítica de Horkheimer es puramente negativa, su único objetivo es que la irracionalidad no cuele por razón válida. Si la humanidad hace su propia historia, la misión de la filosofía es hacerle ver a ésta que puede hacerla de otro modo distinto al de la sociedad administrada.

Pero, si todo está afectado por el proceso global de producción, si el lenguaje mismo está desgastado por caer en las tendencias de pensamiento dominante ¿cuál es entonces el lenguaje de la autorreflexión crítica del pensamiento? Por este motivo, si buscamos innovar utilizando las categorías del lenguaje desgastado, en realidad, reforzamos el poder de la realidad existente.

(235)...incluso el reformador más sincero, que en un lenguaje desgastado recomienda la innovación, al asumir el aparato categorial prefabricado y la mala filosofía que se esconde tras el refuerza el poder de la realidad existente que pretendía superar. (DI, 2009, 54)

En opinión de Perlini²⁹⁵, precisamente por la imposibilidad de un lenguaje para la autorreflexión crítica del pensamiento, la última época de la EF se caracteriza por la *negación radical*. Se asume, sin ambigüedades, que vivimos en un todo social reificado que no deja espacio para una vida auténtica, por lo que la emancipación surge de la *negación radical* de toda praxis en la realidad social cosificada. No hay que esconder la desesperación, al contrario, el pensamiento crítico se esfuerza en desenmascararla para que tomemos conciencia de ella. Si ocultamos la desesperación, como si fuera una emoción desordenada que pretende salirse de los límites de la razón instrumental, entonces legitimamos lo dado y no nos abrimos a la posibilidad de lo diferente. El pensamiento crítico piensa que la desesperanza asumida se cura a sí misma, porque confía plenamente en la capacidad del hombre para afrontarla y salir victorioso.

Moritz²⁹⁶, utilizando otros elementos de la *Dialéctica de la Ilustración*, también trata el problema del lenguaje apropiado para la autorreflexión crítica de la razón. Parece como si, en opinión de Moritz, la mimesis pudiera resolver las aporías en las que cae una crítica radical a la razón, es decir, como si pudiera llegar la mimesis allí donde no puede la razón. El impulso mimético pretende una relación liberada de dominio entre sujeto y naturaleza, mediante una empatía con toda otra cosa viva en la que no se diferencia entre observante y observado. Sin embargo, el progreso de las ciencias en la sociedad burguesa culmina con el desalojo del símbolo mimético por la razón formalizante. Como el objetivo de dicha racionalidad es la autoconservación del individuo contra la naturaleza externa, se distingue nítidamente entre el pensamiento, orientado a la verdad, y el sentimiento. El pensamiento científico es una racionalidad purificada de afectos, mientras que su opuesto, el pensamiento mimético, cuenta con la afectividad para

²⁹⁴ Ibid., pp. 154-156.

²⁹⁵ Cfr. Perlini, T., *La Escuela de Frankfurt*, pp. 83-85, consultar el epígrafe 7. *Negación radical*.

²⁹⁶ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 116- 134, consultar el epígrafe 4.3. *Exkurs: Zum Stellenwert der Mimesis in den Schriften der vierziger Jahre*.

entender la realidad. Por eso, Horkheimer caracteriza al impulso mimético como una capacidad perdida y desalojada en la sociedad tecnocrática, y que es oprimida por la racionalidad instrumental. La tendencia mimética es separada de toda expresión lingüística adecuada, con lo cual, al no permitirse que el lenguaje libere el impulso mimético, la humanidad queda aún más enmudecida. Al contrario, para Horkheimer, la capacidad lingüística pretende ayudar a expresar aquello que no encuentra cauce de expresión, a saber, el sufrimiento. Frente a la tendencia del concepto a caer en instrumento de dominación, el sentido del lenguaje, mediante la liberación del impulso mimético, será la reconciliación. Si sólo el lenguaje del impulso mimético es capaz de iluminar el sentido de los fenómenos sociales, entonces, en línea con Adorno, la empresa de la filosofía es paradójica, ya que trata de expresar, sin igualar ambos elementos, el contenido de la mimesis, que rebasa el concepto, mediante conceptos.

C.2.- EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO PRINCIPIO RECTOR DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN EN HABERMAS.

1.- LAS RAÍCES FICHTEANAS DEL INTERÉS EMANCIPATORIO EN HABERMAS.

Sin embargo, nos dice Habermas en CI, el interés emancipatorio es posible. Y no solamente es posible, en tanto que tiene condiciones de validez, sino que además existe. Para llegar hasta aquí, Habermas reconstruye el problema a partir de la ambigua relación entre el interés, o la intencionalidad práctica, y la razón teórica en Kant

(236) Pues la forma de la pregunta “¿Cómo es posible la libertad?”, oculta el hecho de que nosotros, en lo que se refiere a la razón práctica, nos informamos de las condiciones no de una libertad posible, sino de una libertad real. La pregunta significa, en realidad, ¿Cómo la razón pura puede ser práctica? Por eso tenemos que remitirnos a un momento de la razón que precisamente, según Kant, es incompatible con las determinaciones de la razón: a un interés por la razón. (CI, 1982, 203)

En Kant, la libertad es posible si la ley moral nos motiva, es decir, si la razón moral produce, actuando causalmente sobre la facultad apetitiva, un sentimiento de placer. Por lo tanto, por una parte, parece como si, en la facultad apetitiva, surgiera una necesidad despertada por la razón y esta tomara interés por el bien, como si en ella apareciera una inclinación intelectual con independencia de los sentidos. Pero, por otra parte, la ley moral, como pura idea, no puede producir una percepción de placer o displacer en la sensibilidad, por lo que, de este interés puro, no podemos saber nada a priori sino sólo por la experiencia²⁹⁷.

(237) La razón, por supuesto, no puede quedar sometida a las condiciones empíricas de la sensibilidad; pero la idea de una afección de la sensibilidad por la razón, que hace que surja un interés por una actividad obediente a las leyes morales, sólo en apariencia preserva a la razón de la confusión con la experiencia. Si el efecto de esa peculiar causalidad de la razón...es contingente y sólo viene atestiguada por medio de la experiencia, entonces también la causa del mismo tiene que ser concebida como un factum. (CI, 1982, 203)

Por lo tanto, la libertad, entendida como nuestra opción por la ley moral, depende de este interés, a la vez puro y empírico, del cual no sabemos explicar el origen.

(238)...que el nombre de interés puro expresa esa impensabilidad de la relación causal entre razón y sensibilidad, relación que, no obstante, nos viene garantizada por el sentimiento moral. (CI, 1982, 204)

En efecto, a la pregunta sobre cómo la razón pura práctica determina a la facultad apetitiva, sólo podemos contestar que debe existir un tal interés, el cual explica por qué nos interesa la universalidad de la ley moral como máxima. Dicho interés sabemos que existe, atestiguado por el sentimiento moral como factum, pero no podemos explicar su origen. El cumplimiento de la razón práctica tiene una condición previa, el interés por la razón, el cual, aunque sabemos que existe, por nuestra experiencia del sentimiento moral, es un inconcebible. En efecto, es inconcebible, porque no podemos entender, por principios a priori de la razón, cómo ésta puede afectar a la sensibilidad. El interés por

²⁹⁷ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 98-101, consultar el epígrafe 2.4. *El interés emancipatorio de la teoría crítica*.

El origen de dicho interés placentero por la realización de la ley moral, no puede ser empírico, ya que no es una inclinación natural orientada a la felicidad egoísta sino hacia la consecución de la autonomía moral. Pero tampoco puede ser sólo puro, independiente de la experiencia, ya que una idea no puede determinar la sensibilidad produciendo una sensación de placer o displacer.

la razón no puede provenir de la razón, es decir, ser comprendido a priori, ya que es una inclinación placentera, pero tampoco proviene exclusivamente de la experiencia, ya que la inclinación se produce hacia una idea.

(239)...el placer puro práctico nos asegura que la razón pura puede ser práctica sin que nosotros podamos entender cómo es esto posible. La causa de la libertad no es empírica, pero tampoco es solamente inteligible; podemos caracterizarla como un hecho, pero no comprenderla. La denominación de interés puro nos remite a una base de la razón que es la única que garantiza las condiciones de realización de la razón....no es la razón la que va más allá de la experiencia, sino la experiencia del sentimiento moral la que sobrepasa la razón. El interés puro es un concepto límite que articula una experiencia como inconcebible. (CI, 1982, 204-205)

Por último, si el interés puro por la ley moral supone una condición externa y fáctica a la razón, Habermas se cuestiona si puede servir de guía a la razón teórica. Según Habermas, el interés práctico puede ser un interés rector del conocimiento si se mantiene la unidad entre la razón teórica y la razón práctica. Sin embargo, dicha unidad, en Kant, es ambigua, ya que, aunque sostiene una unidad de fondo de la razón, también apunta a que la intención práctica de la razón, respecto al conocimiento teórico, tiene un status más débil.

(240) Existe un uso legítimo de la razón teórica con intención práctica. En este caso, el interés puro práctico parece asumir el papel de un interés rector del conocimiento....El conocimiento racional con intención práctica mantiene un status propio y más débil frente al conocimiento que la razón teórica puede sostener en virtud de su propia competencia y sin la guía del interés puro práctico. (CI, 1982, 206-207)

En Fichte, sin embargo, la intención práctica es el motor y fundamento de la actividad teórica. Fichte pretende que la conciencia alcance una intuición de sí misma en la que se eleve de concebirse como mera parte de la realidad circundante, es decir, como un producto de las cosas. Pero, este proceso, por el cual la conciencia se encarama a la intuición intelectual de sí misma autoproducida, no es posible si no presuponemos, en la conciencia, el acto libre por el cual ésta toma interés por la propia emancipación y por la autonomía del yo. Este acto libre y espontáneo de cada uno, por el que tomamos interés por la emancipación y la autonomía del yo, es el presupuesto de la autoproducción.

(241) El yo se libera del dogmatismo haciéndose transparente a sí mismo en su autoproducción. Le es precisa la cualidad ética de una voluntad de emancipación, para poder encaramarse en la intuición intelectual. (CI, 1982, 208)

En efecto, si no presuponemos en la conciencia un interés por la propia emancipación, no pasaríamos de la concepción fáctica del yo, y no nos podríamos elevar a la intuición intelectual del yo activo, ponente o autoproducido. De lo contrario, ¿cómo la conciencia podría tomar distancia respecto de las cosas para erigirse en un fundamento? ¿Cómo se podría pasar de una concepción del yo fáctica a otra activa y autoproducida?

(242) Pues entonces, el interés práctico de la razón pertenece a la razón misma: en el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad. La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática. (CI, 1982, 210)

El dogmatismo, según interpreta Habermas²⁹⁸, no procede ya de prejuicios institucionalizados, sino que “dogmática es ya aquella conciencia que se concibe a sí misma como producto de las cosas que nos rodean, como producto de la naturaleza” (TP, 2002, 293). El dogmatismo es la debilitación de yo y su sustentación en la exterioridad de las cosas. Pero, para la salida de la cosificación del sujeto, no es suficiente con argumentos, sino que se requiere un acto originario de libertad, es decir, una opción espontánea del sujeto por la libre afirmación de sí mismo. Solo así la conciencia se eleva por encima de las cosas, y comprende racionalmente su auténtico fundamento. Sin la anticipación de esta decisión práctica, no se puede mostrar como falsa una conciencia fijada a los objetos. McCarthy²⁹⁹ conecta muy bien el interés del sujeto por su propia autonomía, con las preguntas acerca de ¿cómo es posible la razón crítica en un contexto total de relaciones de dependencia?, o, formulada de otra forma, ¿Cómo es posible la opción por la emancipación en un sujeto sumido en un contexto fáctico de dominación?

En efecto, el paso del dogmatismo a la conciencia libre exige el acto del sujeto por su propia emancipación, es decir, por ponerse a sí mismo como fuente y fundamento tanto de sí mismo como del mundo. Sin dicho interés, que pone una oposición en sí mismo dentro de sí mismo, no hay posible superación. Fichte, en definitiva, explota la capacidad espontánea de autoafirmación del sujeto. También, para Gabás³⁰⁰, en cuanto que las formas de pensamiento están condicionadas por los intereses materiales, el interés emancipativo, y la ciencia social crítica, están igualmente condicionados por los intereses materiales de individuos o grupos, por lo que, a falta de una fundamentación objetiva y universal, aquella perdería el carácter de ciencia y de crítica. Habermas, inspirándose en Fichte, pretende encontrar una vía de solución dando prioridad al interés de la razón por su propia realización, es decir, a la acción del sujeto que se pone a sí mismo. Sólo después del interés por la razón, puede ésta hacerse consciente de sí misma mediante la reflexión. Por eso, los intereses de nuestro contexto vital son anteriores y preceden al conocimiento, ya que, solo por ellos, en el momento de la reflexión, el yo se distancia respecto de sus representaciones. De la posición interesada del yo, y del distanciamiento de sí mismo, se sigue el movimiento o devenir del sujeto.

(244) La libertad, alcanzada en el proceso histórico-universal de formación de la especie, de acoger como propio el interés de la razón caracteriza a los hombres que han superado el dogmatismo: a ellos corresponde en primer término un mérito no teórico, sino práctico. (TP, 2002, 294)

De este modo, el interés por la autonomía del yo, por un sujeto que se pone a sí mismo, constituye, como intención práctica, el fundamento de la razón teórica. No es un *factum inconcebible* de la razón, sino algo inmanente a la actividad racional.

(245) Sólo que Fichte concibe este impulso puro práctico, la “conciencia del imperativo categórico”, no como un producto de la razón práctica, sino como acto de la razón misma, como la autorreflexión en la que el yo se hace transparente a sí mismo como actividad que vuelve sobre sí misma. (CI, 1982, 209-210)

²⁹⁸ Cfr. Habermas, J., *Teoría y Praxis*, pp. 291-296, consultar el apartado del capítulo 8 *La razón decidida y el interés de la Ilustración: Holbach, Fichte y Marx*.

²⁹⁹ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 101-104, consultar el apartado 2.4. *El interés emancipatorio de la teoría crítica*.

³⁰⁰ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 202-205, consultar del capítulo Cuarto el apartado II.3.c).2. *Fundamentación*.

El interés por la razón, como actividad autorreflexiva, es puesto en un acto de libre espontaneidad por el sujeto, por lo que es inmanente a la razón y no una condición externa. Ya no es, como en Kant, enigmático el sentimiento moral, ya que el interés por la emancipación es lo mismo que la autorreflexión.

(246) Sólo en el concepto fichteano de autorreflexión interesada pierde el interés inmanente a la razón su carácter de aditamento externo y se convierte en constitutivo, tanto para el conocimiento como para la actividad. (CI, 1982, 212)

Y un poco antes

(247) La vía por la que se desarrolla el interés de la razón de Kant a Fichte, conduce del concepto de un interés por la acción de una voluntad libre, dictado por la razón práctica, al concepto de un interés por la autonomía del yo, que actúa en la razón misma. La identificación que Fichte lleva a cabo de la razón teórica con la razón práctica se pone de manifiesto en este interés. (CI, 1982, 211)

“Esta unidad de razón y uso interesado de la razón contrasta con el concepto contemplativo del conocimiento” (CI, 1982, 211), en el que, erróneamente, se supone que el interés enturbia la objetividad del conocimiento. Ahora, la intención emancipatoria no es un producto extraño o momento ajeno a la actividad racional autorreflexiva, sino un interés inmanente a su ejercicio, y ya, desde el comienzo, su principio rector y guía. En la actividad racional autorreflexiva, conocimiento e interés emancipatorio están fusionados en acto.

(248) El concepto de autorreflexión desarrollado por Fichte, como actividad que se vuelve sobre sí misma, tiene un significado sistemático para la categoría del interés rector del conocimiento. También sobre este plano el interés, a la vez que precede al conocimiento, no se realiza sino en virtud del conocimiento. (CI, 1982, 212)

En otro de sus ensayos, Habermas, refiriéndose a la concepción de los prejuicios en Holbach³⁰¹, expone cómo la falsa conciencia de una época hunde sus raíces en instituciones defectuosas, las cuales contribuyen a consolidar los intereses dominantes. Prejuicios consolidados hacen permanecer a los individuos, acerca de las causas de su sufrimiento, en un estado de ignorancia. Si los prejuicios extraen su objetividad de la ignorancia, entonces, al principio, cuando estamos sumidos en ella, sólo el coraje al servicio de la razón, es decir, el interés previo por la razón de una razón ya decidida, puede hacernos salir del estado de servidumbre. Sin un interés por la propia autonomía y una sensibilidad hacia los males de este mundo, no se puede cuestionar racional y críticamente la presunta objetividad de los prejuicios

(249)...puesto que los prejuicios extraen su objetividad peculiar de la combinación de una mayoría de edad detentada por derecho con una libertad denegada y con una satisfacción obstaculizada, es indispensable también, a la inversa, para la destrucción crítica de la falsedad presente, del error como sustancia, avanzar más allá del conocimiento racional y sobre todo poner en juego la virtud cardinal del coraje al servicio de la razón...La razón crítica sólo alcanza poder sobre el dogmatismo hecho carne porque ha acogido en su propio interés la voluntad de razón. (TP, 2002, 291-292)

Fichte es el primero en introducir en la acción cognoscitiva, como verdaderos principios rectores del conocimiento, el contexto vital de intereses. El movimiento

³⁰¹ D'Holbach, P.T. (1770): *Sistema de la Naturaleza*, Ed. Laetoli, 2008, Navarra. (Traducido por José Manuel Bermudo y otros)

autorreflexivo, en Fichte, está ligado y movilizado por el contexto vital de dependencia dogmática de la conciencia respecto de las cosas, hasta el punto que, utilizando ya los términos más materialistas de Habermas, “las condiciones de la actividad instrumental y comunicativa son al mismo tiempo las condiciones de la objetividad del conocimiento posible; fijan el sentido de la validez de enunciados nomológicos y hermenéuticos”. (CI, 1982, 213)

Por supuesto, Habermas, como ya indicamos, revisa los términos idealistas del planteamiento de Fichte, ya que el proceso, por el que el sujeto se constituye a sí mismo, no es un acto absoluto de autopoición, sino que está sujeto a las condiciones contingentes, tanto de la acción técnica instrumental como de la acción comunicativa.

(250) No podemos concebir la vida de un sujeto genérico que se constituye a sí mismo como movimiento absoluto de la reflexión, pues las condiciones en las que se constituye el género humano no son solamente las sentadas por la reflexión. (CI, 1982, 212)

Por lo tanto, aunque Habermas reconozca que “es necesaria una reinterpretación materialista del interés de la razón introducida en términos idealistas: el interés emancipatorio depende, por su parte, del interés en la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés en la posible manipulación técnica” (CI, 1982, 213), sin embargo, sigue manteniendo en lo básico el mismo esquema fichteano. En efecto, la elevación de la conciencia respecto de la dependencia dogmática del mundo de las cosas, o como diría Habermas, la orientación del interés técnico y práctico hacia la eliminación de la represión excedente, encuentra su condición de posibilidad en el interés emancipatorio como autorreflexión crítica por el que el sujeto se hace transparente a sí mismo, o en los términos de Fichte, en la intuición intelectual del yo activo o ponente.

(251) Pero como ahora la razón que inspira esos dos intereses no es ya la razón pura práctica, sino una razón que unifica en la autorreflexión conocimiento e interés, los intereses orientados hacia la actividad comunicativa e instrumental incluyen necesariamente también las correspondientes categorías de saber: adquieren ipso facto la función de intereses rectores del conocimiento. (CI, 1982, 213)

Desde este enfoque, en la interpretación de Ureña³⁰², la teoría ya no reflejaba un orden eterno del cosmos al que el hombre se tuviera que acomodar, sino que el sujeto humano, como camino de progreso hacia la libertad y la emancipación, pasa a producirse a sí mismo en la historia. Pero si la especie humana es el macrosujeto de la historia, se presupone que ésta aún no es algo que, en cierto sentido, ya previamente es. Habermas, lo mismo que Fichte, quiere evitar el peligro de esencializar dicho sujeto, es decir, de llenar de contenido eso que previamente ya es y que marcaría un sentido unilineal, necesario e irreversible del progreso histórico. Pero si lo vaciamos de contenido, el problema sería ahora cómo la humanidad, en virtud de sus propias fuerzas, es capaz de elevarse a sí misma, o en los términos de Habermas, cómo el macrosujeto de la historia puede desenmascarar mediante la crítica a los poderes opresores. Por eso, la objeción de Schelling y Hegel a Fichte es perfectamente asumida por Habermas. La naturaleza no puede rebajarse a materia sin determinaciones para los sujetos activos y espontáneos, ya que el yo mismo, a su vez, también carecería de cualidades, y quedaría reducido a acción por la acción misma que siempre se distancia y distingue de lo producido por él. El yo se recupera en el retorno constante, frente a sus productos, a la espontaneidad activa del sujeto. En efecto

³⁰² Cfr. Menéndez Ureña, E., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 25-28, consultar del capítulo 1 el subapartado *La teoría crítica como filosofía radical de la historia*.

(252)...mostraron que la naturaleza no puede rebajarse a materia sin determinaciones para los sujetos activos, a menos que un mundo humano igualmente desprovisto el mismo de cualidades se reduzca al punto ciego de una acción por la acción misma. (TP, 2002, 294)

por lo que

(253)...el aspecto interno de la razón y la toma de partido del pensamiento contra el dogmatismo surgen sólo históricamente, a partir de un proceso de formación. (TP, 2002, 295)

Gabás³⁰³ también reconoce, en la autoconstitución del ser humano mediante el trabajo en Marx, referencias fichteanas. El yo, en Fichte, no es un acto de autofundamentación última, sino primariamente un movimiento reflexivo que, para reapropiarse de sí mismo, retorna constantemente sobre su posición fáctica, es decir, desde el no-yo contrapuesto a la acción reflexiva ponente. Traducido esto a términos marxistas, el punto de partida no es la autoconstitución libre de la especie humana, sino una naturaleza ya configurada históricamente que, para nosotros, en tanto que resultado de procesos de trabajo de generaciones pasadas, supone una facticidad o dogmatismo. La especie humana, al contrario, se pone activamente a sí misma como sujeto social, cuando, desplegando unas fuerzas de producción, puede formar su propia identidad transformando la naturaleza ya previamente hallada e históricamente configurada. Sin embargo, el dogmatismo no procede, como en Fichte, de que el sujeto tome a las cosas como su sostén y fundamento, sino en un modo de entender ofuscado, que pone, donde hay contradicciones reales procedentes del trabajo social alienado, una racionalidad inmanente a las circunstancias que muestra la realidad como estable y permanente. La razón decidida, es decir, la razón que opta por la emancipación, será con Marx crítica de las formas ideológicas de entender la realidad. La crítica de las ideologías presume objetividad, porque es la única que, guiada por la emancipación como interés rector del conocimiento, saca al descubierto las contradicciones de la realidad.

(254) Antes bien, al igual que aquellos intereses que doblegan la conciencia bajo el dominio de las cosas arraigan... en la base social del trabajo alienado..., hunde también en ella sus raíces en el interés que pretende hacer valer, a través de las contradicciones reales de un mundo desgarrado, la unidad de los procesos de vida en tanto que razón inmanente a las circunstancias. (TP, 2002, 295)

La razón decidida penetra la dogmática de la sociedad, es decir, desoculta la aparente estabilidad de la realidad, porque anticipa una imagen de la sociedad emancipada, que es, tanto un ideal como una tendencia objetiva de los procesos sociales.

(255) El interés rector del conocimiento es legitimado a partir del contexto objetivo...por una parte, la dogmática de la sociedad coagulada sólo puede penetrarse en la medida en que el conocimiento se deje guiar decididamente por la anticipación de una sociedad emancipada...pero al mismo tiempo este interés exige ya, a la inversa, la comprensión plena de los procesos del desarrollo social, porque sólo en ellos se constituye como interés objetivo. (TP, 2002, 295-296)

En opinión de McCarthy³⁰⁴, puesto que la misma conciencia filosófica, y, en general, todo fenómeno de la superestructura, está condicionada por las fuerzas de producción,

³⁰³ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 131-136, consultar en el capítulo Tercero el apartado II.1. *Marx y el Idealismo alemán*.

³⁰⁴ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 115-134, consultar el epígrafe 2.5. *La idea de filosofía y su relación con la teoría social*.

ya no puede pretender ser, en tanto que una exégesis afirmativa de todo cuanto hay, una teoría de los fundamentos últimos de la realidad. Con Habermas, la filosofía ha renunciado ya a pensar lo Absoluto, ya que el pensamiento está enraizado en la vida social y ligada a la práctica. Sin embargo, la transformación de la filosofía en crítica ideológica socava su misma pretensión de validez, ya que un pensamiento hecho mercancía, y sometido completamente a la exigencia social, no tiene títulos legitimadores de su función crítica. Habermas nos dice que hemos renunciado ya a lo Absoluto, pero que no podemos renunciar a la verdad, so pena de caer bajo el influjo del poder y de la tecnocracia. Pero, la cuestión acerca de las bases teórico normativas, para la justificación, en el planteamiento de *Conocimiento e Interés*, del punto de vista crítico, no van más allá de mostrar las raíces fichteanas del interés emancipatorio. Para Gabás³⁰⁵, igualmente, en el trasfondo de esta concepción del interés emancipatorio, está la dialéctica del yo de Fichte. El interés emancipatorio tiene, en la interpretación de Gabás de Habermas, un sujeto y un objeto. Quien se emancipa es el sujeto humano, y se emancipa de todo a lo que el sujeto esté sometido que no sea el mismo, ya sean las objetivaciones sociales o la naturaleza externa como poderes extraños, o bien la misma represión de la misma naturaleza interna. El poder emancipador del sujeto reside en la autorreflexión, ya que, con ella, el sujeto se desata de dichos poderes extraños. La historia y la sociedad está puesta por el sujeto social, y, en este sentido, los poderes sociales “hipostasiados” no existen con independencia de dicho sujeto. Son un otro, que, en un primer momento, es extraño al sujeto, pero que después, mediante la autorreflexión, reconoce su identidad con la actividad ponente del sujeto. De este modo, lo otro pierde su condición de extraño y queda reasumido en el yo, con lo que se disuelve, como poder hipostasiado, y se somete al yo. Por ello, la autorreflexión, como acción del sujeto vital e interesada, es ella misma emancipatoria, ya que la misma puesta en marcha libre y consciente, por parte del sujeto, del movimiento reflexivo hace desaparecer todo poder extraño. En definitiva, en el interés por la propia emancipación, el proceso de autorreflexión y la emancipación misma coinciden. Por último, McCarthy³⁰⁶, especificando las deficiencias del planteamiento de Habermas en *Conocimiento e Interés*, muestra que si la filosofía no es posible como teoría pura, entonces se hace difícil fundar la crítica teórica. El recurso de Habermas es la intuición a priori del interés emancipatorio, pero no queda claro por qué ha de estar exenta de sospecha ideológica.

³⁰⁵ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística.*, pp. 199-205, consultar del capítulo Cuarto los apartados II.3.c).1. *Definición* y II.3.c).2. *Fundamentación*.

³⁰⁶ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 134-136, consultar el epígrafe 2.5. *La idea de filosofía y su relación con la teoría social*.

2.- HABERMAS&HORKHEIMER: EL INTERÉS EMANCIPATORIO COMO ACTO INTERNO DE LA RAZÓN.

Para Horkheimer, en el entramado de la sociedad industrial actual, el interés emancipatorio no tiene condiciones de posibilidad, ya que, en el individuo, se actualiza la razón del sistema que no es otra que la racionalidad instrumental. A su influjo el sujeto no se sustrae, ya que no existe el interés emancipatorio como acto interno e inmanente a la razón. Utilizando los términos fichteanos, la conciencia es producto del mundo de las cosas y vive en dependencia dogmática respecto a ellas. Como muy bien señala Mardones³⁰⁷, no existe en Horkheimer, a diferencia de Habermas por inspiración fichteano, demostración positiva de la coincidencia entre razón y emancipación, es decir, no existe una acción racional positiva de la emancipación. La emancipación no es un discurso racional, sino que, más bien, tiene su raíz en una opción personal del sujeto por tomar, por un lado, conciencia de las contradicciones de la sociedad, y, por otro lado, anhelar de la supresión de la injusticia. Del mismo modo, Dubiel³⁰⁸ interpreta que la *Dialéctica de la Ilustración* supone la incapacidad del ser humano para determinar, según una voluntad y conciencia colectiva, las relaciones humanas. Los medios de comunicación de masas del capitalismo tardío hacen tan imposible la constitución de una voluntad colectiva, que la humanidad ya no puede ser contemplada como sujeto de sus propias relaciones vitales. Por ello, en toda la *Dialéctica de la Ilustración*, no hay cabida para la esfera de la política y la constitución de una voluntad política colectiva democrática. Habermas, por el contrario, reconoce un núcleo moral en las concepciones básicas de las sociedades occidentales. En efecto, a medida que la imagen del mundo tradicional se contrae, la acción política intersubjetiva sólo puede ser coordinada sobre la base de actos de entendimiento colectivo.

Horkheimer, en su análisis de los elementos ilustrados del poema homérico, se fija en el camino de huida del héroe de las potencias míticas, el cual, como prototipo del hombre burgués, refleja, frente al poder coactivo de la naturaleza, la constitución del sujeto. En el poema homérico, el sí mismo se reencuentra y constituye, frente a la naturaleza, precisamente cuando se abandona a ella.

(256) El saber, en el que consiste su identidad y que le permite sobrevivir, toma su sustancia de la experiencia de lo múltiple, de lo que distrae y disuelve, y el que sabiendo sobrevive es al mismo tiempo aquel que se entrega más temerariamente a la amenaza de la muerte.....el sí mismo no constituye la rígida contradicción a la aventura, sino que se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción.... (DI, 2009, 100)

En efecto, la conciencia astuta, en el sacrificio, sabe que no es señor de la naturaleza, y que ésta siempre es más potente, por lo que siempre opta por el dominio de sí. El héroe sabe que “él no puede tener jamás todo” (DI, 2009, 109), que no se puede tener la felicidad de forma inmediata, lo que nos obliga a plegarnos a la naturaleza y las circunstancias. Sin embargo, dándoles lo que les pertenece, podemos burlar las potencias míticas y emanciparnos de ellas. En cuanto que la autoconstitución del sí mismo, es un viviente que se afirma y recupera a sí mismo contra lo viviente, el sujeto, cuando opone su propia conciencia al contexto natural, se sacrifica a sí mismo para sí mismo.

³⁰⁷ Cfr. Mardones J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, pp. 131-134, consultar el subapartado c) del epígrafe 1 de la Segunda Parte *Líneas de fuerza estructuradoras del pensamiento socio-filosófico de Horkheimer*.

³⁰⁸ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 92-93, consultar el apartado 3.2 *Von der “Dialektik der Aufklärung” zur “Theorie der kommunikativen Handels”*.

(257) El sí mismo permanece idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial férreamente mantenido que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural....la enemistad del sí mismo contra el sacrificio implicaba un sacrificio del sí mismo, pues tal enemistad era pagada con la negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio de la naturaleza extrahumana y sobre los otros hombres. (DI, 2009, 106)

Las fuerzas míticas representan la pura necesidad, ajena al sentido, de la repetición natural. Son coactivas para el individuo, ya que, con ellas, se tiene una relación natural y jurídica obligatoria. Frente a esta lógica, Ulises, buscando la laguna en los preceptos irrealizables de las figuras míticas, cumple lo prescrito en el contrato primitivo mítico, pero, a la vez, aspira a la excepción de la necesidad ineluctable.

(258) El espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña. (DI, 2009, 109)
El sí mismo representa la racionalidad universal frente a la ineluctabilidad del destino. Pero como encuentra lo universal y lo ineluctable ya estrechamente ligados entre sí, su racionalidad adquiere necesariamente una forma restrictiva, a saber: la de la excepción. Él satisface la norma jurídica de tal forma que ésta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce. (DI, 2009, 110)

Como en la astucia de Ulises, la razón burguesa se adapta a toda fuerza que se oponga como superior. El individuo burgués es débil, por estar aislado en la colectividad, pero ahí reside también su fuerza, porque es capaz de perseguir por encima de cualquier otra cosa su propio interés. Dada su debilidad, está desprovisto de la razón crítica, y sólo logra salvarse imponiendo su supremacía en la sociedad. Aunque esto nos conduce a una situación vital alienada, Ulises y el individuo burgués concuerdan en que, quien persigue su propio interés arriesgando, tiene más derecho a los beneficios. El éxito está condicionado por la exposición a riesgos y renunciaciones, en cuanto que “el astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores”. (DI, 2009, 109)

(259) El deseo no debe ser padre del pensamiento. Pero ello se debe a que todo poder en la sociedad de clases está ligado a la aguda conciencia de la propia impotencia frente a la naturaleza física y sus descendientes sociales: las masas. Sólo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. (DI, 2009, 109)

Esta figura mítica, “el sí mismo que aparece como sacrificio a sí mismo” (DI, 2009, 106), que significa que, en aras del dominio de la naturaleza externa, se liquida la naturaleza en el ser humano, se replica en la civilización. En esta negación, reconoce Horkheimer, está la clave de la irracionalidad del mito y del capitalismo totalitario, ya que exige que, el dominio, que es un medio, se convierta en un fin. Por ello, al negar la conciencia de sí como naturaleza, se oscurecen los fines del dominio exterior. Según Dubiel³⁰⁹, en su interpretación de Horkheimer y Adorno, la historia de la humanidad se conduce de forma ciega, ya que permanentemente oprime su propia participación en la interdependencia con la naturaleza. La autoconstitución de la especie queda, entonces, como un acto de autoafirmación humana, excluyendo, como parte de sí misma, su reciprocidad con la naturaleza.

(260) Con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el telos del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida. En el

³⁰⁹ Ibid., pp. 87-93.

momento en el que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene con vida: el progreso social...pierden todo su valor, y la intronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura...(DI, 2009, 106-107)

Por un lado, la autoconciencia se funda en el dominio, pero, por otro lado, la destrucción del sí mismo como viviente liquida la finalidad del dominio. De ahí su irracionalidad, ya que “el dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza” (DI, 2009, 107). Por eso, a juicio de Estrada³¹⁰, Horkheimer reconoce que ya no espera de la revolución un mejoramiento de la sociedad. Su filosofía de la historia determinista, encaminada a la sociedad administrada, le hace perder la confianza en las tradiciones emancipatorias. Ahora, dentro de un curso histórico inevitable, cuanto menos emancipación histórica tanto más necesaria es la referencia religiosa. Las utopías intrahistóricas, todas ellas vistas como procesos cerrados, le llevan a abrirse, como tabla de salvación, a la trascendencia. Es la necesidad práctica la que le hace suponer la existencia de Dios, no como objeto de conocimiento, sino de esperanza. Para Horkheimer, la sociedad de consumo, rica pero deshumanizada, ofrece muchos microsensos de índole consumista, pero ninguno responde a la necesidad humana de autonomía personal y emancipación. Sólo la religión y la teología pueden salvar el auténtico sentido, aquel que no sea un objeto de consumo, entre otros, comercializado por la industria cultural.

La irracionalidad del capitalismo totalitario consiste en que “cada uno de los que renuncian da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que él defiende” (DI, 2009, 107), lo que, haciendo imposible la satisfacción de las necesidades humanas, conduce al exterminio del hombre. Según expone Moritz³¹¹, la aproximación al psicoanálisis de Adorno y Horkheimer es distinta a la de Habermas. Para Adorno³¹², aquellas teorías, que buscan establecer una continuidad entre la sociedad y la psicología del individuo, destruyen el núcleo del psicoanálisis, a saber, el conflicto del yo y el ello. La unidad de la persona es sólo representable, en una sociedad, donde los individuos no se instrumentalicen unos a otros. Pero, ni Adorno ni Horkheimer, suscriben el potencial normativo adjudicado por Habermas al lenguaje, como tampoco, eliminando la contradicción, la reconciliación de la psicología del individuo con lo dado. Su punto de partida es comprender el enredamiento en el dominio, centrándose, sin atribuir a priori normatividad a ninguna teoría, en situaciones histórico concretas. Por eso, les interesa más la relación conflictiva del yo y el ello, que pretender en la teoría un yo armónico. Al contrario, en Habermas, la tesis del interés emancipativo no se basa en la experiencia histórica concreta, sino que procede sólo de una reflexión dependiente del lenguaje. Habermas, según el criterio de unas estructuras antropológicas profundas de contenido racional, remontándose a la evolución de la racionalidad comunicativa, aplanada, en una totalidad social falsa, los antagonismos, por lo que, en el seno de la teoría crítica, no reconoce ningún papel relevante al psicoanálisis. El diálogo psicoanalítico es concebido sólo negativamente, es decir, como una situación marcada por el dominio que no satisface el ideal a priori de una relación comunicativa simétrica. En cambio, Adorno y

³¹⁰ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 183-186, consultar la introducción del epígrafe 3 *Del pesimismo histórico al anhelo de lo completamente Otro* y, pp. 189-194, consultar el subapartado del epígrafe 3 *El cambio en su concepción de la historia*.

³¹¹ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 180-183, consultar el subapartado II.2 *Exkurs: Therapeutischer Diskurs als Modell kommunikativen Handelns. Die vernachlässigte Psychoanalyse*.

³¹² Adorno, T. (1955): *Sobre la relación de Sociología y Psicología*, pp. 135-204, en Adorno T., *La actualidad de la Filosofía*, Ed. Paidós, 1991, Barcelona. (Traducido por Manuel Sacristán)

Horkheimer, pretenden comprender lo que en concreto ocurre en la sociedad, y la capacidad crítica, de los postulados de la teoría, hace referencia a una praxis social en concreto. Para Habermas, el problema prioritario es cómo legitimar la teoría misma entendida esta como crítica a la sociedad. Con esto, descuida la problemática de las relaciones del individuo con la sociedad, es decir, la recuperación, en Freud, de las pretensiones de lo reprimido en el individuo. Al contrario, Horkheimer y Adorno se sirven del psicoanálisis como una ciencia auxiliar, para arrojar luz dentro de la totalidad social falsa.

En la totalidad social falsa, las cosas son para la conciencia un círculo inexorable e ineludible que, pensadas enteramente en términos matemáticos, “hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que es así, en verdad, lo viejo” (DI, 2009, 81). Lo desconocido es siempre la incógnita de una ecuación, según la cual, todo proceso de conocimiento está definido de antemano.

(261)...lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor. La naturaleza es...aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo racional, es invertido por teoremas matemáticos. (DI, 2009, pp. 78)

Y un poco antes escribe

(262) No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que, en el símbolo plástico o matemático, se apropia de ello en cuanto esquema y así lo perpetúa. (DI, 2009, pp. 81)

De la mano de la limitación axiomática, como única medida de la realidad, que impone el pensamiento matemático, el pensamiento ya no se piensa a sí mismo, sino que se autorreduce a ser instrumento para mejorar la praxis y lo existente de hecho. Dentro de los parámetros de la ciencia empírica como modelo de saber, ésta es la única verdad sin que jamás se permita distanciamiento crítico respecto de los hechos. Habermas, al contrario, en la interpretación de Dubiel³¹³, se muestra muy desconfiado con la idea de concebir el mundo y la sociedad con presupuestos omniabarcantes de fuera de la ciencia, ya que el desarrollo científico es la única instancia capaz de producir un saber vinculante. Aunque es consciente de la presión ideológica que el sistema capitalista ejerce, Habermas concede que la ciencia es el lugar de producción de afirmaciones válidas intersubjetivamente, ya que ella ha llevado a cabo el principio de la crítica, falibilidad y revisión constante del saber. Escribe Horkheimer:

(263) La Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento -cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte- porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis, que, sin embargo, el propio Fichte deseaba realizar....transforma el pensamiento en cosa, en instrumento. Pero mediante esta mimesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único. (DI, 2009, pp. 79)

Con la sumisión de la razón a los datos inmediatos, se abandona la pretensión última del conocimiento. Pensar es sólo clasificar y calcular según relaciones cuantificables pero, por limitarse a un acopio repetitivo y ciego de los hechos sin distanciarse

³¹³ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 91-92, consultar el apartado 3.2 *Von der “Dialektik der Aufklärung” zur “Theorie der kommunikativen Handels”*.

críticamente de los mismos, no ahonda en su sentido. Y un poco más abajo escribe Horkheimer

(264) El dominio de la naturaleza traza el círculo en el que la crítica de la razón pura ha desterrado al pensamiento. (DI, 2009, pp. 79)

Así, la Ilustración, con su ideal de saber científico libre de prejuicios, consagra los hechos como lo único válido, remitiéndonos a una realidad que no cabe discutir sino sólo acatar. Según interpreta Geyer³¹⁴, ya en los artículos de Horkheimer *Teoría tradicional* y *Teoría crítica* y *La función social de la filosofía*, la ciencia positivista constata los hechos como si constituyeran un orden inmutable, por lo que se deja fuera del conocimiento a quien constituye los hechos como tales, a saber, el sujeto histórico social. Además, el positivismo presenta la ciencia física como modelo de conocimiento en general, como forma superior y única de conocimiento válido, por lo que el método científico, y su aplicación, constituyen un sistema definitivo y cerrado de saber que excluye la autorreflexión crítica del sujeto. En la concepción posterior de la ciencia de Horkheimer, comenta Moritz³¹⁵, que a partir del 1937, al comprobar cómo en los Estados Unidos la industria cultural ocupa la intimidad del individuo, surge la sospecha sobre si la ciencia podía ser concebida aún como el motor del progreso social. La realidad social es ahora un precipitado de las ciencias, las cuales determinan, por un lado, la estructura del pensamiento, como también, por otro lado, obstaculizan la reflexión acerca de la conexión entre una praxis social deficiente y los estados de cosas que se derivan de ella. Sin dicha reflexión, como ocurre en la teoría tradicional, teoría y praxis quedan extrañadas una de otra. La teoría crítica pretende, por el contrario, la superación de la separación estricta entre teoría y praxis, sin suponer, de forma idealista, una armonía preestablecida, sino tomando por real el conflicto entre individuo, naturaleza y sociedad.

Como en la época animista, la ciencia se parece al círculo mágico de seguridad que dibujaban los magos. Del mismo modo, la ciencia empírica constituye el círculo cerrado del verdadero conocimiento, por lo que, aunque se permitan otras actividades como el arte o la religión, no se certifican como conocimiento válido.

(265) El censor positivista.....permite gustoso el arte; pero a la negación que se presenta con la pretensión de ser conocimiento, jamás. El distanciamiento del pensamiento respecto de la tarea de arreglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago la salida del círculo mágico. (DI, 2009, pp. 79)

Esta ausencia de la pregunta por el sentido, se percibe en el rechazo a todo concepto o norma que no sirva de medio o instrumento para la autoconservación. Todo aquello que no sirva al fin de la autoconservación es suprimido, o declarado, como fuerza disolvente del orden social.

(266) No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser.....Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales...,sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto

³¹⁴ Cfr. Geyer, F.G., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, pp. 37-43, consultar el epígrafe 3.a) *Teoría crítica y positivismo*.

³¹⁵ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 83-88, consultar en el capítulo I.3 el subapartado *Einzug des Vertrauens in das Prinzip Wissenschaft*.

que se realizan sólo en la explicitación de su sentido: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. (DI, 2009, pp. 79-80)

Bajo este esquema de dominio, razón instrumental y autoconservación como fin último de la vida, se margina a la razón crítica. En la razón crítica, ni el pensamiento es la pauta, ya que, si sólo se considera la experiencia sensible como objeto de dominio, se la degrada en pura organización administrativa. Pero, a su vez, la experiencia sensible sin pensamiento tampoco puede serlo, ya que, empobreciendo la fantasía y las experiencias de las que el espíritu es capaz, nos sitúa en la mera conformidad repetitiva con los hechos. Sin embargo, sin la razón crítica, no hay alternativa posible, sólo la replicación del dominio como algo inevitable, en cuanto que “lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología” (DI, 2009, pp. 80).

De este modo, si el conocimiento se vincula estrictamente con la razón técnico instrumental, entonces, la razón, carecería de un acto interno e inmanente que guiara la autorreflexión crítica del sujeto. Por eso, Habermas, en la interpretación de Cortina³¹⁶, intenta encontrar las condiciones de posibilidad de las tendencias liberadoras. Esta tendencia no se puede encontrar ni dentro de la sociedad establecida, ya que en ella los individuos se encuentran, tanto interna como externamente, administrados, ni en la revalorización de la religión de Horkheimer, ya que supone impotente la acción humana libre y responsable, ni, por último, en los marginados como sujetos de la revolución, ya que, si la sociedad no se vale de su trabajo, entonces no pueden amenazar con retirar su cooperación. Sin embargo, para Habermas³¹⁷, el interés por la propia emancipación no es una pura ilusión utópica, sino que es la única realidad que podemos vislumbrar a priori según su propia naturaleza.

(267) El interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje es puesta para nosotros la emancipación. (CTI, 2007, 177)

En efecto, la emancipación es la única idea de la que somos dueños, es decir, es puesta por el sujeto, ya que racionalidad emancipadora significa también voluntad de razón emancipadora. Querer la emancipación mediante la razón, pone en marcha y consume la misma reflexión racional emancipadora. Por eso, quien pone en marcha la fuerza emancipadora de la autorreflexión es el mismo interés del sujeto por la propia emancipación. Sin embargo, apunta McCarthy³¹⁸, creemos que con criterio, el interés emancipatorio germina condicionado por el desarrollo de las fuerzas productivas, ya que son éstas las que generan la posibilidad objetiva de reducir la represión institucional de los instintos. Sólo sobre esta base, se da la posibilidad objetiva para que pueda actuar la razón crítica que, movida por el interés emancipatorio, es capaz de reconocer, como superflua, la represión inherente a formas de comunicación distorsionada. No tiene sentido mantener una forma de represión institucional, que bloquearía el poder asumir de forma racional, sin necesidad de satisfacciones sustitutivas, la represión que imponen las normas sociales, si hay posibilidad para ampliar los límites de realización de los deseos individuales.

³¹⁶ Cfr. Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 61-65, consultar el epígrafe 3.3. *¿Un paradigma agotado?*

³¹⁷ Cfr. Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 173-181, consultar el capítulo *Conocimiento e Interés*.

³¹⁸ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 108-115, consultar el epígrafe 2.4. *El interés emancipatorio en la teoría crítica*.

(268) Autonomía es la única idea de que somos dueños en el sentido filosófico tradicional...Razón significaba a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal...En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno. (CTI, 2007, 177)

Y este interés no es algo que podemos obviar, sino que, con la misma estructura del lenguaje, en la que ya inevitablemente nos encontramos, es puesto para nosotros el interés por la emancipación. En el lenguaje que hablamos, está ya expresada la intención de un consenso común y sin restricciones.

(269) La filosofía ha asumido desde el comienzo que la autonomía puesta con la estructura del lenguaje no era sólo anticipada sino efectiva....Sólo cuando la filosofía descubre en la ruta dialéctica de la historia las huellas de la violencia....., impulsa el proceso cuyo estacionamiento de otro modo legítima: el progreso del género humano hacia la autonomía. Como quinta tesis quisiera defender la siguiente proposición: la unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que reconstruye lo suprimido rastreando las huellas históricas del diálogo suprimido. (CTI, 2007, 178)

Nietzsche, por otro camino, en opinión de Habermas³¹⁹, también mediante la conexión entre conocimiento e interés, disuelve la crítica del conocimiento. En efecto, dado que nuestro intelecto no está organizado para el conocimiento, sino para conservar nuestra existencia, niega la posibilidad del conocimiento en general. Por ello, la crítica a la metafísica es también extensiva a la ciencia misma, ya que ambas caen bajo la ilusión objetivista, es decir, tomar lo útil para los fines de la conservación, como si el interés humano fuera la pauta o medida de las cosas, como criterio de verdad o realidad. Por lo tanto, no hay para Nietzsche teoría del conocimiento, sino teoría de los afectos o necesidades previas con las que interpretamos el mundo. Este perspectivismo subjetivista es el auténtico origen de la pretensión de validez del conocimiento.

(271) Los intereses subyacentes al conocimiento afectan a la posibilidad del conocimiento en cuanto tal, como la satisfacción de todas las necesidades queda cubierta por el interés por la autoconservación, cualquier ilusión arbitraria, con tal de en ella alguna necesidad interpreta el mundo, puede presentar la misma pretensión de validez.....Nietzsche saca la consecuencia de que el lugar de una teoría del conocimiento ha de ocuparlo una teoría perspectivista de los afectos. (CI, 1982, 293)

Desde este punto de vista, por ejemplo, la ciencia natural supone el triunfo no del conocimiento en cuanto tal, sino de un método que conduce a la objetividad. En efecto, con el marco categorial de la ciencia natural (espacio, tiempo, suceso, causalidad, leyes lógicas), cumpliendo las condiciones de validez del interés técnico, podemos transformar la naturaleza en un objeto, para así asegurar el dominio sobre ella y la conservación de la existencia.

(272) Nietzsche concibe la ciencia como la actividad por la que nosotros transformamos la naturaleza en conceptos con el fin de dominarla. En la compulsión al rigor lógico y a la pertinencia empírica se impone la constricción del interés por la posible manipulación técnica sobre los procesos naturales objetivados, y en éste, el instinto de conservación de la existencia. (CI, 1982, 291)

³¹⁹ Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, pp. 286-295, consultar el epígrafe III.12 *Psicoanálisis y teoría de la sociedad. La reducción nietzscheana de los intereses del conocimiento*.

El problema, a juicio de Habermas, aparece cuando desde el prisma de la ciencia natural como modelo de conocimiento, se devalúan las interpretaciones filosóficas o metafísicas de la realidad. Sobre este tema, es decir, sobre otros intereses o interpretaciones que le dan sentido al conocimiento, la ciencia declara su soberana ignorancia, y, dejando vacío el lugar de la metafísica, reducen este conocimiento a mitología fantástica. De este modo, puesto que del saber técnico no se sigue un saber normativo, “la disolución de los dogmas nos libera, nos hace indiferentes: no es emancipadora, sino nihilista”. (CI, 1982, 288)

(273) A la ciencia moderna se le concede, por una parte, un monopolio de conocimiento que se confirma en la desvalorización del conocimiento metafísico. Por otro lado, este conocimiento monopolizado queda devaluado a su vez por tener necesariamente que prescindir de la conexión que la metafísica establecía con la práctica, perdiendo con ello nuestro interés....Pues la misma metodología que proporcionaba a la ciencia su certeza, la distancia de los intereses que son las raíces que podrían darle sentido a los conocimientos. (CI, 1982, 289)

Por este motivo, Habermas se cuestiona si junto al interés técnico puede haber otros intereses legitimadores del conocimiento. Así

(274) se pondría en cuestión la pretensión monopolística de la ciencia moderna, pues junto al interés cognoscitivo técnico podría haber otros intereses rectores y legitimadores del conocimiento. Evidentemente, no es esta la concepción de Nietzsche. La reducción metodológica de la ciencia a un interés por la autoconservación no se usa para una determinación lógico trascendental del conocimiento, sino para una negación de la posibilidad del conocimiento en general. (CI, 1982, 292)

Si no existieran otros intereses del conocimiento, en opinión de Habermas, se bloquearía la posibilidad de la autorreflexión de la ciencia como crítica del conocimiento. Desde la óptica de Nietzsche, si nuestro único punto de vista es el interés por nuestra propia supervivencia, entonces, la crítica de dicho interés, y de la razón instrumental, es un sinsentido, ya que el conocimiento, guiado por intereses, solo produce apariencias convenientes para la conservación de nuestra vida, pero la crítica de una apariencia no conduce a la verdad, sino a una nueva proyección. Sin embargo, Nietzsche, que niega la pretensión de la reflexión de una penetración crítica de la falsa conciencia, cuestiona la fuerza crítica de la reflexión con la reflexión misma, con lo que, en contradicción consigo mismo, niega la función cognoscitiva de la reflexión que él mismo practica.

(275) Nietzsche comparte la ceguera de sus contemporáneos frente a la ceguera de la reflexión; niega que la penetración crítica de una apariencia autogenerada, pero autonomizada frente al sujeto, que la autorreflexión de una falsa conciencia sea conocimiento. Su crítica de la filosofía occidental, su crítica de la ciencia, su crítica de la moral dominante, constituyen un testimonio único de la búsqueda de un conocimiento por el camino de la autorreflexión, y sólo de la autorreflexión. (CI, 1982, 294)

En cambio, para Habermas, sí es posible la penetración crítica de la falsa conciencia, porque “junto al interés cognoscitivo técnico podría haber otros intereses rectores y legitimadores del conocimiento” (CI, 1982, 292), que permitan al sujeto, decidida e internamente, optar por su propia emancipación. En efecto, la autorreflexión crítica, generada en el paciente, encuentra su raíz en el interés, a causa de la presión del sufrimiento, por superar dicha situación opresiva. Sin esta condición, el sufrimiento y el interés por la curación, no se puede iniciar un proceso de autorreflexión crítica.

Moritz³²⁰, igualmente, interpreta que, en la concepción del psicoanálisis de *Conocimiento e Interés*, hay una afinidad estructural en la situación social y la situación clínica analítica. En efecto, ambas situaciones patológicas, en la sociedad y en la conciencia individual, revisten la forma de una comunicación distorsionada. Y además, como en la situación clínica, en la sociedad coincide la violencia de la patología con el interés por su superación, es decir, que el interés por la emancipación, a través de la reflexión crítica, es movilizad por la misma presión del sufrimiento.

No reconocer los distintos intereses es lo que, para Estrada³²¹, en su interpretación de la obra de Habermas *Textos y Contextos*³²², hace caer a Horkheimer en la falacia de la inevitabilidad del curso histórico hacia la sociedad administrada. Por ello, en el contexto de una ontología negativa de la sociedad, revaloriza la dimensión religiosa como fundamento de una moral incondicional y del sentido de la existencia. Según Habermas, el error de Horkheimer es caer en un concepto reductivo de razón. Si la razón es sólo instrumental, con los medios convertidos en los únicos fines, entonces se vuelve incapaz de orientarse hacia valores y metas. De ahí el callejón sin salida de la sociedad administrada, y la necesidad de instancias trascendentes desde las que ofrecer alternativas a la inmanencia cerrada. El determinismo histórico negativo propicia que Horkheimer redescubra elementos religiosos ya conocidos, por ejemplo, el núcleo moral de la religión como su verdad última, desde los que recuperar la lucha por la emancipación. Pero, a juicio de Habermas, frente al sentido incondicionado que pretende Horkheimer, a lo único que podemos aspirar como sujetos finitos, es a la trascendencia intramundana de la comunidad ideal de comunicación. Horkheimer, a juicio de Habermas, no valora suficientemente la comunicación, faltándole, por centrarse en la razón instrumental, una teoría global de la racionalidad. En la interpretación de Moritz³²³, Habermas reconoce a Horkheimer, en su crítica al cientificismo, dos posibilidades para exponer su criterio crítico. Puede obtenerlo de una teoría que, desde el horizonte amplio de unos conceptos de verdad y conocimiento, pueda explicar los fundamentos de la naturaleza, la sociedad y las ciencias en la modernidad, o bien progresar, primero, por la crítica a las ciencias en tanto que pensamiento objetivante, y obtener, después, su criterio crítico mediante una reflexión referida a los fundamentos del mundo de la vida y las estructuras de la acción. Horkheimer no hace ni lo primero, ya que sería caer en una razón sustancialista, ni tampoco lo segundo, a saber, desarrollar un concepto de conocimiento ampliado mediante la autorreflexión, por lo que no puede ofrecer el concepto de racionalidad necesario para superar las aporías.

Horkheimer, a juicio de Habermas, no puede ofrecer un concepto de racionalidad amplio, porque continúa preso del instrumental conceptual de la filosofía del sujeto. Esto hace que la crítica de la razón instrumental se prive de su propia justificación, y hasta ella misma, si todo pensamiento es identificante, caería presa de la lógica que

³²⁰ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 168-169, consultar el apartado II.2 *Exkurs: Therapeutischer Diskurs als Modell kommunikativen Handelns. Die vernachlässigte Psychoanalyse*.

Sin embargo, Moritz, en estos mismos pasajes, objeta a Habermas que manifiestamente se confunde reflexión crítica con la sanación. En efecto, aunque la reflexión sea un supuesto necesario para liberar a los hombres de la violencia que se imponen a sí mismos, en la sociedad ambas cosas no coinciden, ya que el interés del participante en el diálogo analítico tiene poco en común con los intereses objetivos dominantes en la sociedad presente.

³²¹ Cfr. Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, pp. 197-205, consultar del epígrafe 4 el subapartado *Por una ética sin teología*.

³²² Habermas, J. (1991): *Textos y Contextos*, Ed. Ariel, 1996, Barcelona. (Traducido por Manuel Jiménez Redondo)

³²³ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 184-192 y pp. 195-198, consultar el apartado II.3 *Funktion der Habermassechen Kritik am Mimesis-Begriff für die methodischen Konstruktion einer Theorie der Gesellschaft*.

denuncia. En la versión de Dubiel³²⁴, si, como suponen Adorno y Horkheimer desde una crítica radical a la razón occidental, la ciencia y la misma reflexión filosófica es inevitablemente una forma inconsciente de apropiación de la naturaleza objetiva, surge la cuestión de cómo el mismo punto de vista de la teoría crítica es posible. Por su mismo planteamiento, el diagnóstico de la teoría crítica sería imposible, ya que queda sin justificación por qué la misma *Dialéctica de la Ilustración* debe ser excluida de la perversión de la razón. Según Habermas, el mismo filosofar de la *Dialéctica de la Ilustración* es aporético, porque su misma posibilidad queda impugnada. La crítica radical a la razón de Adorno y Horkheimer no tiene ningún punto de apoyo representado cultural o institucionalmente. Habermas se opone a la falta de fundamento de una crítica tan radical a la razón, porque las premisas poco claras de la *Dialéctica de la Ilustración* pueden arrastrar consecuencias irracionales. Por ello, él siempre pretende dotar a la teoría crítica de unos fundamentos conceptuales firmes, que Habermas ubica en un concepto comunicativo de razón, el cual, posteriormente, es confirmado en las estructuras básicas antropológicas e institucionales. En su defensa, interpretando Moritz al Horkheimer de la *Crítica de la razón instrumental* y de la *Dialéctica de la Ilustración*, objeta que una crítica a sí misma de la razón no se puede llevar a cabo desde ningún criterio crítico normativo de verdad, ya que con los medios conceptuales del orden social vigente, completamente escombrados por la crítica, no se puede expresar nunca definitivamente la idea de la reconciliación. Habermas, en la *Teoría de la acción comunicativa*, aduce que, el mismo Horkheimer, contra su propia y expresa intención, afirma un criterio crítico positivo referido a una praxis vital intersubjetiva intacta. Ellos, según Habermas, sugieren una razón originaria antes de la razón, la cual identifican con el concepto de mimesis. De este modo, Habermas se representa el concepto de mimesis como un lugar positivo del que proceden los contenidos normativos de los conceptos críticos básicos, y desde los que la teoría crítica despliega su crítica a la sociedad. Sin embargo, según Moritz, Horkheimer sólo reconstruye la historia de la caída de la razón justo cuando, un aspecto de la razón, alcanza el predominio sobre el otro. Nunca el concepto de mimesis tiene, en la teoría de Horkheimer, la función rectora, en el sentido de un Bien explicitado positivamente, adscrita por Habermas. En la *Dialéctica de la Ilustración*, mimesis caracteriza un momento de la experiencia contrapuesto al pensamiento identificante. Lo otro del pensamiento identificante queda como lo no idéntico y que no nos podemos representar, sin poder afirmarlo como criterio racional desde el que ejercer la crítica. En dicha obra, se afirma, desde el principio, que la emancipación no se puede separar de la razón, sin que en ella se encuentre ninguna indicación que caracterizara el modo de existencia preconceptual como feliz. Felicidad o infelicidad no apunta a una situación originaria positiva, sino que aquella siempre se produce como resultado de nuestras relaciones sociales.

Habermas, por otra parte, pone el acento en producir una solución metodológica a los problemas normativos de la teoría crítica. Para él, sin un fundamento positivo, la crítica a la sociedad no puede justificar sus pretensiones, el cual está cimentado, a lo largo de toda la historia, como componente más o menos vivo de la praxis social presente. La teoría crítica de Horkheimer, refiere Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando se remonta, hacia la mimesis con la naturaleza, tras la línea del pensamiento discursivo, paga con el precio de alejarse de la meta del conocimiento teórico. Adorno y Horkheimer, en la crítica de la razón instrumental, operan en un nivel de reflexión que hace que la misma crítica sea autorreferencial, y por ello incurren en

³²⁴ Cfr. Dubiel, H., *Kritische theorie der Gesellschaft*, pp. 90-91, consultar el apartado 3.2 *Von der "Dialektik der Aufklärung" zur "Theorie der kommunikativen Handlung"*.

paradojas. En *Perfiles filosófico-políticos*³²⁵, cuando se cuestiona a qué fin debe servir la filosofía, plantea que, si se vaciara de contenido normativo, la crítica y la autocrítica no puede cumplir su pretensión de una teoría crítica a la sociedad. Habermas pretende poner al descubierto el núcleo racional de la acción mimética. Tal núcleo racional, como criterio crítico de la sociedad, está disponible sólo desde el paradigma comunicativo. Desde tal paradigma, el núcleo racional de la mimesis consiste en una forma utópica de subjetividad, la cual posibilita el entendimiento, tanto con los demás como consigo mismos, de los individuos sin violencia. De este modo, subsumiendo la razón instrumental en la racionalidad comunicativa más amplia, puede emplear el concepto de entendimiento sin violencia como concepto normativo.

En cambio, para Moritz, la postura de Adorno y Horkheimer no pretende tanto explicar adecuadamente los fundamentos normativos de la crítica, como tratar de impulsar el progreso social. La crítica de la razón instrumental tiende, primero que nada, a una crítica a la praxis, y no a esclarecer los fundamentos normativos o teóricos de una crítica a la praxis, que es justo lo que Habermas reconoce como déficit en la postura de ambos autores. A juicio de Moritz, la preocupación estrictamente metodológica de la crítica en Habermas exige que esta se cierre contra la intención originaria de la teoría crítica, y, bajo la cual, formula Horkheimer la *Crítica de la Razón Instrumental*. Desde la prioridad de la sistematicidad y de la legitimación normativa de la crítica de la racionalidad comunicativa, la teoría crítica se vuelve tan rígida que se priva de la crítica a la razón instrumental. Por ello, cuando intenta, sin éxito, por ejemplo, una reconstrucción de la acción comunicativa por la vía de la evolución social, se vuelve a encontrar con los mismos fenómenos que exigían una crítica de la razón instrumental. En efecto, quedaría por explicar por qué la disponibilidad del potencial de la racionalidad comunicativa no se transfiere a la praxis social. Mientras que Adorno y Horkheimer renuncian a la sistematicidad en virtud de la crítica, Habermas interpreta las contradicciones de los procesos sociales dentro del marco global de una teoría de la comunicación, lo cual deja escapar el potencial crítico de la teoría crítica. Cientificización de la crítica significa, en las manos de Habermas, conciliar, a nivel de los fundamentos normativos, el contenido crítico de la teoría con la realidad. Al contrario, a juicio de Moritz, la teoría crítica de la sociedad necesita ambos elementos y no abandonar nunca el conflicto entre ambos, el cual siempre necesita ser resuelto en la praxis. McCarthy³²⁶ también objeta idealismo a la identificación habermasiana entre autorreflexión y compromiso práctico por la emancipación, ya que, aunque el proceso autorreflexivo conduce a un examen crítico de las condiciones últimas del conocimiento y de la acción, de la mera transparencia de los presupuestos no se deriva una praxis revolucionaria concreta para transformar la sociedad. Es cierto que una praxis genuinamente emancipatoria requiere una autorreflexión crítica de la acción, pero la identificación entre autorreflexión crítica de los elementos reprimidos, que distorsionan nuestra comprensión y conocimiento del mundo, y la emancipación práctica, sigue siendo muy idealista.

³²⁵ Habermas, J. (1971): *Perfiles filosófico-políticos*, Ed. Taurus, 1984, Madrid. (Traducido por Manuel Jiménez Redondo)

³²⁶ Cfr. McCarthy T., *La Teoría Crítica de J. Habermas*, pp. 121-127, consultar el apartado 2.5 *La idea de filosofía y su relación con la teoría social*.

La misma crítica se puede encontrar en Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 205-209, consultar el apartado 4º.II.3.c) *Crítica del interés emancipativo*.

Para el psicoanálisis, como ejemplo de ciencia crítica autorreflexiva³²⁷, siempre hay algo desconocido en nuestros recuerdos manifiestos. Estos son manifestaciones incompletas o mutiladas, las cuales son impenetrables para el mismo sujeto, ya que trascienden el ámbito de la expresión consciente, y son, para el mismo sujeto, extrañado respecto de sí mismo, un “territorio extranjero interior” (CI, 1982, 219).

(276) El psicoanálisis es importante para nosotros como el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión. (CI, 1982, 215)

Y un poco después escribe

(277) Freud tropieza con perturbaciones sistemáticas del recuerdo, que, por su parte, son expresión de intenciones; que deben, sin embargo, trascender necesariamente el ámbito de lo subjetivamente mentado. ...La interpretación psicoanalítica se ocupa precisamente de esos contextos simbólicos en los cuales el sujeto se engaña respecto de sí mismo. La hermenéutica de lo profundo...se refiere a textos que indican las ilusiones del autor sobre sí mismo. Aparte del contenido manifiesto se revela el contenido latente de una porción de las orientaciones, inaccesibles y extrañas al autor mismo. (CI, 1982, 218-219)

En los sueños, por ejemplo, se manifiestan las motivaciones no deseadas que se reprimen a la circulación social pública, por lo que dichos motivos o deseos inconscientes, al dejarlos sin un lenguaje público en el que expresarse, el sujeto los expresa en un lenguaje privatizado. Para Moritz³²⁸, Habermas parte del supuesto de que la emancipación se produce en el seno del medio lingüístico, al verter la historia no expresada en el medio del lenguaje público. Sólo cuando el lenguaje privado desfigurado se vierte en un lenguaje público, el paciente es liberado de su sufrimiento. En este proceso, el individuo sería capaz de hacerse consciente de su historia vital, y, de este modo, cuando es expresada en la comunicación pública pura y sin violencia, esta cobraría nuevo sentido. Sin embargo, Habermas objeta a Freud la falta de una teoría del lenguaje como fundamento normativo y crítico de toda comunicación distorsionada. Para Habermas, toda teoría de la sociedad y del individuo necesita procurar claridad sobre su propia posición, lo que va ligado a un concepto de comunicación no distorsionada, el cual es admitido, aunque de modo silencioso, por el psicoanálisis.

La existencia de un lenguaje privatizado, en el que se expresan las necesidades reprimidas, pone de manifiesto un conflicto entre los motivos de acción no realizables y la represión social. Dichos conflictos no resueltos se manifiestan en síntomas, los cuales reflejan un momento de no transparencia del sujeto respecto de sí mismo, que, al tratarse de necesidades reprimidas y al quedar excluidas de la comunicación pública, se sustraen a la comunicación introspectiva del yo consigo mismo. Como son sustraídas a la comunicación social pública permitida, están más allá del control del yo, por lo que, cuando tratamos de esclarecer monológicamente nuestra propia identidad, siempre nos engañamos. Moritz³²⁹ se cuestiona hasta qué punto hay ámbitos de experiencia corporales, los cuales se sustraen siempre a la intermediación lingüística, y no, por ello, son simplemente comunicación distorsionada. Habermas interpreta todo lo reprimido

³²⁷ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels: Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 166-167, consultar el apartado II.2 *Exkurs: Therapeutischer Diskurs als Modell kommunikativen Handelns. Die vernachlässigte Psychoanalyse*.

Para Habermas, el psicoanálisis, tal y como se lo concibe en *Conocimiento e Interés*, es el ejemplo de ciencia que se despliega si media el interés del sujeto por una reflexión metódica y crítica acerca del sujeto mismo. Sin embargo, el psicoanálisis no tiene ninguna relevancia que oriente la investigación, sino que sólo sirve como modelo de una teoría crítica de la sociedad que pone ante los ojos la existencia de contenidos de conciencia ocultos.

³²⁸ *Ibid.*, pp. 169-171.

³²⁹ *Ibid.*, pp. 171-180

como algo sustraído a la comunicación, y la resimbolización se orienta a la reconciliación con lo lingüísticamente excluido. Habermas pone el acento en los actos de extracción de lo inconsciente al plano de la comunicación pública, y hace de ésta un fundamento normativo, pero deja de lado la pregunta sobre las causas del conflicto entre el ello y el superyo. Puesto que él prioriza como modelo el lenguaje público, entonces ignora el conflicto entre ambas potencias. Pero dicho conflicto existe, y no es posible un trasvase, porque la expresión de un impulso del ello no encuentra cauce adecuado en el lenguaje del yo socializado. Habermas no asume, como momento estructural importante en el desarrollo de su teoría, el ello; el impulso es concebido sólo privativamente, como deformación del lenguaje. El ello es representado como un elemento organizado no lingüística ni simbólicamente, y se reduce a una interpretación deficitaria, que nos conducen a autoengaños, de los propios motivos para la acción. Habermas reduce el contenido de la experiencia psicoanalítica a un entendimiento roto consigo mismo no participado intersubjetivamente. Según la óptica habermasiana, ser sano tiene su vara de medir en hasta qué punto el sujeto puede hacer capaces de consenso, sus propios deseos, entre participantes en un diálogo, lo que siempre ocurriría, en una situación, en la que el individuo haya sido liberado, en el diálogo terapéutico, de sus propios autoengaños con medios argumentativos. En cambio, Freud no tiene un concepto a priori de salud y enfermedad, sino que consigue ambos a partir de la experiencia directa con sus pacientes. Para este, los límites entre lo normal y lo anormal son fluctuantes, ya que proceden de su experiencia como médico, mientras que, en Habermas, el criterio crítico normativo lo pone a priori la comunicación lograda. Esta posibilita, acerca de los motivos de la acción permitidos, un consenso con los otros, que serán aquellos que se puedan formular, sobre la base de una intersubjetividad producida lingüísticamente, en una relación sin violencia de reconocimiento recíproco. Sin embargo, apunta Moritz, Habermas descuida la relación ambivalente del individuo con respecto a la sociedad y la naturaleza, presuponiendo que todo lo oprimido se reduce a un entendimiento de sí mismo deficitario.

(278) Cuando la limitación de la comunicación pública, institucionalmente necesaria en las relaciones de dominación, no hace alterar la apariencia de la intersubjetividad de una actividad comunicativa sin restricciones, los límites de la comunicación deben ser establecidos en el interior de los sujetos. Así, la porción privatizada del lenguaje excomulgado es condenado al silencio...y hecha inaccesible a él mismo. (CI, 1982, 228)

La intención del psicoanalista es vencer las resistencias que los contenidos reprimidos ofrecen para su comunicación libre. Así, “toda la teoría psicoanalítica está construida sobre la percepción de la resistencia que el paciente nos opone cuando intentamos hacerlo consciente de lo inconsciente” (CI, 1982, 237). Lo patológico no es la ignorancia misma, sino las resistencias internas que nos ligan a la represión de los deseos, y que hacen perdurar la enfermedad.

(279) la resistencia, es decir, de esa fuerza de bloqueo que se contrapone a la comunicación libre y pública de los contenidos reprimidos...un proceso de reflexión, que no sólo es un proceso a nivel cognoscitivo, sino que al mismo tiempo resuelve resistencias a nivel afectivo. La limitación dogmática de una falsa conciencia se mide no sólo en la carencia, sino en la inaccesibilidad específica de informaciones; no se trata sólo de una carencia cognoscitiva, sino más bien de que la carencia queda fijada por medio de estándares adquiridos a la base de actitudes afectivas. (CI, 1982, 229)

Después del proceso cognitivo de vencimiento de las resistencias, cuando en el paciente resurge el recuerdo, entonces el saber del médico se convierte en saber para el paciente.

El paciente actúa, primero, a favor de la estabilización de la represión, debido al equilibrio establecido, desde la infancia, entre la satisfacción de los deseos y la cesión a las normas sociales.

(280) La elaboración indica la dinámica de una operación cognoscitiva que conduce al reconocimiento sobrepasando resistencias. El analista puede introducir el proceso de esclarecimiento consciente en la medida en que logra cambiar la función de la dinámica de la represión, de forma que no actúe en favor de la estabilización de la resistencia, sino de su disolución crítica. (CI, 1982, 231)

El saber del médico tiene una función transferencial, es decir, debe procurar que el paciente, para que en él resurja la escena originaria del conflicto infantil, se vea a sí mismo con los ojos de otro. En el momento en el que el paciente inicia un proceso de autorreflexión, rememora los fragmentos perdidos de su propia identidad, y se restablece, mediante el análisis genético de las resistencias, la unidad quebrada o escindida de su propia identidad.

(281) la superación crítica de las barreras de la conciencia y la penetración de las falsas objetivaciones da lugar a la apropiación de un fragmento perdido de la propia biografía, anulando de este modo el proceso de escisión...Freud llama a la expresión psicósíntesis...el restablecimiento de la unidad quebrada. (CI, 1982, 233)

Pero la autorreflexión crítica generada en el paciente tiene un presupuesto, el interés, a causa de la presión del sufrimiento, por superar dicha situación opresiva. Sin esta condición, a saber, el sufrimiento y el interés por la curación, no se puede iniciar, frente a las resistencias, un proceso reflexivo. De este modo, el proceso de autoclarificación reflexivo sólo puede iniciarlo el propio paciente. Éste es el responsable de su curación, para lo cual el médico crea un espacio libre de represión en el que aquel puede recuperar los fragmentos perdidos de su identidad.

(282) La crítica termina en una transformación de la base afectivo motivacional, al igual que comienza con la necesidad de cambio práctico. La crítica no tendría el poder de vencer la falsa conciencia si no fuese impulsada por una pasión por la crítica. O de una parte de la experiencia de dolor y de la necesidad y del interés por la superación de esta situación opresiva...la presión del sufrimiento y el interés en la curación no son sólo ocasión para el inicio de la terapia, sino un presupuesto para el éxito de la misma. (CI, 1982, 234)

III. CONCLUSIONES.

CONCLUSIONES FINALES.

Todo el edificio de nuestra tesis evoluciona en torno a la cuestión de si la razón es, esencial y originariamente, instrumento de dominio, o si, de otro modo, la unidad de ambas cosas está condicionada por el predominio coyuntural e histórico del saber científico natural, guiado por un interés técnico instrumental, con respecto a las ciencias hermenéuticas y crítico reflexivas, guiadas por el interés práctico y emancipatorio. Desde el primer punto de vista, defendido por Horkheimer, la misma praxis comunicativa, en cuanto que se origina en la tendencia al dominio de la razón como único y exclusivo interés, y, en este sentido, sólo puede replicar su misma escala, no puede generar ninguna meta o fin que rebase el orden existente. Así, el sentido de la vida individual se agota en ser un momento del engranaje del sistema de la maquinaria social. La debilidad de este planteamiento, como se ha puesto de manifiesto en los desarrollos anteriores, reside en la autocontradicción en la que cae, en obras como la *Dialéctica de la Ilustración*, su mismo discurso crítico.

Por otra parte, desde el enfoque habermasiano, no se puede reducir la razón a un único interés, ya que, paralelamente a las ciencias naturales, existen otros saberes, por ejemplo, el psicoanálisis como ejemplo de ciencia crítico reflexiva, que atestiguan de la existencia del interés emancipatorio. Por eso, momentáneamente, puede ser que, en nuestro modelo social, los vectores trabajo, poder e incremento de la riqueza hayan sojuzgado a la interacción comunicativa cotidiana entre sujetos. Pero dicho proceso social, ni es irreversible ni tampoco un destino inevitable, ya que, en la cotidianeidad comunicativa, hay un afán emancipador irreductible para el sistema de la industria cultural. La parte más débil de este análisis viene, sin duda, por las raíces fichteanas de dicho interés emancipatorio. En efecto, el proceso emancipador no se inicia si no se presupone en el sujeto una voluntad de esclarecimiento racional, siendo ésta, necesariamente, un límite infranqueable e incuestionable. Sin embargo, los frankfurtianos ponen en tela de juicio, en el sujeto, la misma espontaneidad de la voluntad de emancipación. Lo que para Habermas es un acto interno de la razón, del que procede la fuerza crítica para distanciarse del orden social vigente, para Horkheimer y Adorno es algo ya configurado, desde el principio, por el sistema de la industria cultural. Foucault, en obras como *Vigilar y Castigar* y *Un diálogo sobre el poder*, también se hace eco del carácter impuro de la razón. Sus estructuras están tan imbricadas con la cultura y la sociedad, que son inseparables del poder y del interés. De este modo, el sujeto queda encarnado en situaciones e intereses que, para pasar a ser algo constituido, lo desalojan de la posición central y constituyente. La consecuencia que, para Foucault, se extrae del carácter ubicado de la razón es su incompatibilidad con la pretensión de verdad de toda afirmación de trascender el contexto. La crítica genealógica, en cuanto que para ella es imposible escapar a las relaciones de poder constitutivas de la vida social, no aspira a elevar la conciencia de los participantes, es decir, no está al servicio de la razón, la libertad o la verdad. En Foucault, el objetivo de la crítica no es la vida informada por la razón, ya que, desde el principio, nos encontramos bajo formas históricas de relaciones de poder no centradas en el sujeto. Por ello, su propio proyecto de análisis genealógico no pretende que el sujeto vuelva a disponer reflexivamente de sí mismo, sino constituirse, alterando el equilibrio de las relaciones existentes, en un poder más en las relaciones sociales con el que podemos intervenir en ellas.

Entendemos como verdadero aquel planteamiento que pueda resolver mejor sus objeciones. De entre la bibliografía secundaria consultada, es Moritz³³⁰, en su ensayo *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, quien con más amplitud polemiza con la objeción de Habermas a la primera generación de la EF, en el sentido de no poder justificar el pensamiento crítico mismo, contradiciendo, de este modo, las implicaciones normativas de los fundamentos básicos de la teoría crítica de la sociedad. En efecto, argumenta Habermas, la crítica de la razón instrumental no deja ningún lugar desde el que ejercer la crítica, con lo que aquella terminaría contradiciéndose a sí misma. A juicio de Moritz, esta objeción pasa por alto que ambos autores no pretenden, en tanto que un telos esencialista del lenguaje, reconstruir el consenso, ya que éste, en la actualidad, no encuentra ningún sedimento en la praxis social. Horkheimer y Adorno más bien pretenden recuperar la razón como ejercicio crítico, sin que sea necesario a priori, para ejercer la crítica, ningún criterio normativo. Por lo tanto, aunque una crítica radical a la razón no se excluye a sí misma, sin embargo, como análisis referido a la sociedad, pueda valer como saber objetivo, aunque siempre de modo relativo y condicionado. La filosofía como reflexión crítica no es algo infundamentado, si se la concibe, a nivel del pensamiento conceptual, como reflejo de las contradicciones de una época. Por ello, más que interpretar, tal y como Habermas despliega en la *Reconstrucción del materialismo histórico*, desde presupuestos idealistas sobre la esencia del lenguaje, el sentido de los procesos sociales, se trata de considerar como auténtico objeto de análisis la ambivalente relación del individuo con respecto a la sociedad y la naturaleza. Habermas, frente a los intereses sociales del ser social de cada individuo, siempre prioriza el ideal postulado en las pretensiones de validez del lenguaje. Pero, a juicio de Moritz, la disolución del concepto de verdad en las pretensiones de validez verdad, veracidad y corrección incapacita a la teoría crítica para criticar los antagonismos dominantes. En efecto, la verdad, lejos de desolcultar lo que realmente ocurre en el mundo, es el mero consenso argumentativo, el cual, dentro de una totalidad social administrada, orilla todo lo que en el individuo, por ser conciencia falsa, resulta no integrado. Toda la EF ponen el acento en lo no integrado y excluido, por ejemplo, cuando se refieren a la resurrección de la naturaleza, pero sin adelantar ninguna categoría normativa con la que resimbolizarlo. Por ello, bajo la égida de la razón instrumental, que reduce la naturaleza a objeto de dominación y despilfarra el descubrir la verdad como su intencionalidad más propia, la crítica a sí misma de la razón no presupone ningún concepto de verdad, ya que por medios conceptuales no se puede expresar nunca definitivamente la idea de la reconciliación. Lo otro del pensamiento identificante queda como lo no idéntico y que no nos podemos representar, sino que siempre queda como lo opuesto a la razón instrumental. Sin embargo, siempre sostuvo Horkheimer que la emancipación no se puede separar de la razón, por lo que ésta no apunta a una situación originaria positiva, sino que aquella siempre se produce como resultado de la configuración racional de nuestras relaciones sociales. Sin embargo, para ambos autores, eso otro, como pudieran ser los ideales de vida buena, sólo puede ser formulado, sin determinarlo nunca positivamente, a partir de la negación de lo dado, mientras que, para Habermas, dichos ideales están afirmados positivamente y cimentados, como componente más o menos vivo de la praxis social, en la historia de la humanidad.

Aunque no suscriben el potencial normativo adjudicado por Habermas al lenguaje, la crítica radical, para los frankfurtianos, no es autorreferencial, incurriendo así en

³³⁰ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 160-166, consultar el apartado II.1 *Adornos Idee Versöhnung. Habermas' frühe Kritik*, pp. 184-199, consultar el apartado II.3 *Funktion der Habermasschen Kritik am Mimesis-Begriff für die methodische Konstruktion einer Theorie der Gesellschaft*.

paradojas. Su punto de partida es comprender el enredamiento en el dominio, es decir, centrarse, sin atribuir a priori normatividad a ninguna teoría, en situaciones histórico concretas. Al contrario, en Habermas, la tesis del interés emancipatorio procede sólo de una reflexión dependiente del lenguaje, por lo que se aplanan los antagonismos de la totalidad social. Adorno y Horkheimer pretenden comprender lo que en concreto ocurre en la sociedad, y la capacidad crítica de los postulados de la teoría hace referencia a una praxis social en concreto. Si se da prioridad a los problemas normativos de la crítica, entonces se presupone una racionalidad comunicativa, más o menos vigente en la praxis social, que implica la pérdida del aguijón crítico. Ambos autores, para conservar, precisamente, el momento más filosófico de la crítica, no quieren tanto explicar adecuadamente los fundamentos normativos de la crítica, como tratar de impulsar el progreso social mediante el ejercicio de la crítica a la praxis social. En ésta, se da una separación cada vez más creciente entre ciencia y mundo de la vida, por lo que lo importante no es la legitimidad normativa de la crítica, la cual, o bien la casaría con la praxis social vigente, o bien, por el contrario, recurría a presupuestos idealistas sobre la esencia del lenguaje, sino desenmascarar, dejando ver sus contradicciones en toda su crudeza, la falsa estabilidad del orden social dado. Aun cuando la racionalidad comunicativa, para ir más allá de una demostración lógica de sus contenidos positivos, reconstruye, por la vía de la evolución social, las estructuras de la acción comunicativa, se vuelve a encontrar con los mismos fenómenos que exigían una crítica de la razón instrumental. En efecto, quedaría por explicar por qué la disponibilidad del potencial de la racionalidad comunicativa no se transfiere a la praxis social. Habermas, al conceder prioridad normativa a la teoría de la comunicación, disimula los antagonismos que subyacen a la lógica evolutiva de un determinado proceso social, con lo que deja escapar el potencial crítico de la teoría crítica.

Gabás³³¹, saliendo a la defensa de Habermas, cuando se le objeta que esclarece los presupuestos, sobre cómo es posible el interés emancipatorio, pero no descende a cómo ha de conseguirse dicho ideal en la acción concreta del mundo, cayendo, de este modo, en una reducción formalista del interés emancipatorio, sostiene que, en el plano de la reflexión, están puestas las condiciones que permiten el distanciamiento crítico de lo dado, pero nunca fue su propósito un programa histórico de acción certero y seguro. Pero, de cualquier manera, cuando clarifica las condiciones de posibilidad de la praxis crítico reflexiva, Habermas da por cierto un principio autoponente que, en un plano ideal, da por resueltos los antagonismos en la sociedad. Como respuesta a esto último, a la necesidad de suponer un principio autoponente, en opinión de Gabás, es muy problemático establecer un límite a la acción del sujeto que no sea susceptible de ser constituido o mediado por el mismo.

Quienes creemos que, con más precisión, de entre las fuentes secundarias consultadas, han intentado defender, contra la objeción a la supuesta espontaneidad de la voluntad de emancipación en el sujeto, el planteamiento habermasiano son Cortina, en *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, y Ureña, en *La Teoría Crítica de la Sociedad de J. Habermas*. En realidad, la columna vertebral del argumento habermasiano es que, si hay ciencia crítica, lo cual es innegable, ante el factum del psicoanálisis, entonces, movilizado por la experiencia del sufrimiento, debe existir un interés por la sanación en el sujeto. En cambio, sus críticos, cuestionando la recepción del psicoanálisis en Habermas, tienen razones para dudar de que la voluntad de emancipación en el sujeto funcione como motor de la superación del orden existente.

³³¹ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 205-209, consultar el subapartado IV.II.3.c) 3 *Crítica del interés emancipativo*.

Nos explica Ureña³³² que será mediante el psicoanálisis de Freud como se establece el interés emancipatorio. Éste es concebido como un proceso de progresiva liberación de las condiciones opresoras que provienen tanto de la naturaleza como de la sociedad. Sin embargo, en el psicoanálisis, el conocimiento por parte del enfermo de un trozo de su vida pasada sería imposible, si este no se sintiera, desde el principio, impulsado por el interés que le lleva a dicho conocimiento. Si no es guiado por la aplicación de dicho conocimiento, que no es otra cosa que la propia liberación del enfermo, el sujeto no desvelaría episodios de la vida pasada. Y en opinión de Cortina³³³, Habermas, aplicando el método trascendental, sobre la base del psicoanálisis como ejemplo de ciencia crítica autorreflexiva que ilumina los modelos de acción compulsivamente restringida, ahonda, para fundamentar el interés emancipatorio, en las condiciones subjetivas del conocimiento. También, para Gabás³³⁴, la vigencia del interés emancipatorio es un supuesto básico del saber reflexivo sobre los procesos de formación de la identidad. En tal proceso, mediante las ciencias críticas, haciendo consciente lo inconsciente, deshacemos las falsas identidades de las objetivaciones sociales. Pero la reflexión crítica no es posible, sin un saber a priori que, con la finalidad de distinguir la falsa identidad de la verdadera, anticipe la situación ideal de diálogo. Así, el modelo de ciencia crítica reflexiva, como paradigma en el que se consume el interés emancipatorio, es para Habermas el psicoanálisis, porque la reflexión misma, cuando recupera en el recuerdo de las partes de sí mismo reprimidas, emancipa al individuo. En conclusión, si damos por válido el psicoanálisis como paradigma de ciencia crítica reflexiva, aplicando el método trascendental, el interés emancipatorio, como principio activo tanto en la vida social humana como en la individual, es la condición subjetiva de posibilidad de dicho modelo de saber.

Para Moritz³³⁵, aunque el psicoanálisis, en Habermas, tal y como lo concibe en *Conocimiento e Interés*, es el ejemplo de ciencia que pretende una reflexión metódica acerca del sujeto mismo y que refleja el interés del sujeto por su propia emancipación, sin embargo, no tiene ninguna relevancia que oriente la investigación. Sólo aporta una propedéutica terapéutica para recuperar otra vez la competencia comunicativa, es decir, para corregir una comunicación rota en una intersubjetividad reformada. En efecto, Habermas parte del supuesto de que la emancipación se produce en el seno del medio lingüístico, al verter la historia no expresada en el medio del lenguaje público. Interpreta las necesidades oprimidas no expresadas como algo sustraído a la comunicación, y los procesos de reflexión sólo pretenden llevar lo inconsciente al plano de la comunicación pública. Por ello, dejando de lado las causas del conflicto entre el ello y el superyo, hace de aquella el fundamento normativo de la vida psíquica. Si él prioriza como modelo el lenguaje público, entonces ignora el conflicto entre ambas potencias. Pero dicho conflicto existe, y no es posible un trasvase, porque la expresión de un impulso del ello no encuentra cauce adecuado en el lenguaje del yo socializado. Habermas no asume como momento estructural importante en el desarrollo de su teoría el ello; el impulso es concebido sólo privativamente, como deformación del lenguaje. El

³³² Cfr. Menéndez Ureña, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 100-106, consultar el apartado *El interés emancipativo: la filosofía como crítica*.

³³³ Cfr. Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, pp. 105-111, consultar el apartado 5.5. *Los Intereses del conocimiento*.

³³⁴ Cfr. Gabás, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 209-220, consultar el apartado 4.II.4. *Interés emancipativo y psicoanálisis*.

³³⁵ Cfr. Moritz, P., *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, pp. 166-184, consultar apartado II.2 *Exkurs: Therapeutischer Diskurs als Modell kommunikativen Handelns. Die vernäehlässigte Psychoanalyse*.

ello es representado como una interpretación deficitaria, que nos conduce a autoengaños, de los propios motivos para la acción. Habermas rompe la relación entre el yo y el ello, tensión, entre ambas instancias, que sí mantiene Freud. Para éste, el ello es un lugar oscuro del que el individuo extrae su energía, mientras que para Habermas es algo que se debe racionalizar mediante el potencial de la razón en el lenguaje. Pero Moritz cuestiona si, siguiendo a Freud, se hace justicia, en su traducción a un lenguaje público, a los impulsos y al inconsciente, y, en definitiva, si la situación de conflicto intrapsíquico pudiera no ser participable intersubjetivamente. Habermas se limita a trasladar el conflicto intrapsíquico, en el que una parte de la energía es desplazada porque no puede fluir por los cauces sociales, a un conflicto intersubjetivo de comunicación no lograda. Él reduce el contenido de la experiencia psicoanalítica a un entendimiento roto consigo mismo no participado intersubjetivamente. Según la óptica habermasiana, ser sano tiene su vara de medir en hasta qué punto el sujeto puede hacer capaces de consenso, entre participantes en un diálogo, sus propios deseos, lo que siempre ocurriría en una situación en la que, con medios argumentativos, el individuo haya sido liberado, en el diálogo terapéutico, de sus propios autoengaños. Esta posibilita un consenso con los otros acerca de los motivos de la acción permitidos, que son aquellos que se puedan formular en una relación sin violencia, sobre la base de una intersubjetividad producida lingüísticamente, de reconocimiento recíproco. Sin embargo, apunta Moritz, Habermas descuida la relación ambivalente del individuo con respecto a la sociedad y la naturaleza, presuponiendo que todo lo oprimido se reduce a un entendimiento de sí mismo deficitario, pero, en principio, accesibles a unas estructuras racionales intersubjetivas. En la teoría de la acción comunicativa, sentimientos y deseos son expresados sólo en tanto que algo subjetivo, cuyas pretensiones de validez, por concernir sólo a la relación del hablante con su mundo interno, son deficitarias. De este modo, se estrechan las pretensiones de validez para lo que dentro de la teoría se puede admitir como verdadero, es decir, que satisface las pretensiones de los criterios científicos.

En cambio, Freud no tiene un concepto a priori de salud y enfermedad, sino que consigue ambos a partir de la experiencia directa con sus pacientes. Para éste, los límites entre lo normal y lo anormal son fluctuantes, ya que proceden de su experiencia como médico, mientras que en Habermas el criterio crítico normativo lo pone a priori la comunicación lograda. Incluso Habermas, a juicio de Moritz, utiliza dicho criterio para establecer un concepto positivo de progreso en el que se cumplen, a lo largo de la evolución de la racionalidad comunicativa, unas estructuras antropológicas profundas de contenido racional. Sin embargo, si se admite en la vida intrapsíquica el conflicto entre el superyo y el ello, éste, lejos de ser un caso de entendimiento de sí mismo deficitario, no se deja subsumir bajo las categorías del lenguaje público. Más bien, pone a la vida psíquica tras la senda del ello, un otro que difumina la distinción, como categorías estancas y separadas, entre lo normal y lo anormal. Pero, sin un criterio normativo claro, difícilmente se puede mantener un concepto positivo de progreso. En efecto, como explica Gabás la recepción de Freud en Habermas, la salud mental del individuo, dado que el diálogo con uno mismo no se produce en un lenguaje privado sino en el lenguaje público intersubjetivo, depende de la curación de las patologías sociales. Por lo tanto, la autocomprensión a nivel individual depende de la existencia de una reflexión intersubjetiva sin patologías. Pero si, tal y como Gabás objeta a este enfoque, la curación individual necesita suponer una intersubjetividad, frente a la cual el individuo, si enferma, se desvía, entonces, si se pone en cuestión la misma intersubjetividad social, ¿con qué parámetro evaluamos la salud del individuo? Por lo tanto, si cambia nuestra concepción del psicoanálisis, como es el caso de Adorno y Horkheimer, que lo utilizan,

no como discurso terapéutico cuyo criterio normativo es la capacidad de consenso sobre los motivos no lingüísticamente expresados, sino como ciencia auxiliar para arrojar luz sobre una totalidad social falsa, entonces tenemos razones para dudar de la voluntad de emancipación en el sujeto. Ésta ya no cuenta con un parámetro a priori desde el que sea posible hablar de superación y de progreso. Como ciencia crítica, el psicoanálisis, desoculta el ello, pero no lo puede medir con las categorías de la comunicación pública. Es un nivel que trae otras nuevas, las suyas propias, vía en la cual nos encontraríamos ante sucesivos desplazamientos de la vida psíquica normal pero sin que, entre ellas, se pueda establecer una evolución progresiva. Tras la senda del ello, a falta de categorías normativas a priori, no se puede establecer con pretensiones de validez intersubjetiva lo que sea o no sea emancipador.

Los frankfurtianos, por otra parte, también pusieron en tela de juicio, directa y frontalmente, la misma voluntad de emancipación en el sujeto. Ésta, concebida como un deseo subjetivo de rebasar la función de cada uno en el todo social que nos conduzca a, queriendo ser algo más que instrumento en el sistema, preguntarnos por el sentido individual de la vida, es una quimera. En la *Dialéctica de la Ilustración*, explica Horkheimer³³⁶ que la unidad del sistema se funda en el dominio implacable de la racionalidad técnica. El mercado crea a priori el ámbito de lo experimentable o necesitado por el sujeto, por lo que las necesidades del consumidor son simplemente parte de las necesidades del sistema. De este modo, puesto que en la industria cultural opera el mecanismo secreto del esquematismo kantiano, según el cual la multiplicidad sensible de los datos inmediatos es referida a las categorías básicas, se da una unidad entre macrocosmos social y microcosmos. Por ejemplo, el cine impone un esquematismo previo con el que nos abrimos a la realidad, de forma que el mundo exterior es una prolongación de lo visualizado en él. El cine, en realidad, está pensado para reprimir la actividad pensante del espectador y bloquear su imaginación interpretativa. La industria cultural excluye lo nuevo, lo que puede ser experimentado como un riesgo, ejecutando en masa de manera omnipresente el estereotipo. La fuerza de la industria cultural reside en la unidad con las necesidades producidas por el sistema, mucho más que en generar oposición a dichas tendencias. En este contexto, la voluntad de emancipación en el sujeto se reduce a impotencia solitaria, ya que el individuo puede sobrevivir en la medida en que, volviéndose conformista, se integra. El individuo es capaz de sobrevivir en la sociedad actual si, tomando conciencia de su propia nulidad, se abandona al poder colectivo. Podemos ser felices si renunciamos a nuestra pretensión individual de felicidad y nos entregamos sin reservas al sistema. Por lo tanto, bajo este modelo social, integrarse significa limitarse, en nuestro modo de vida, a la eterna repetición de lo mismo.

En conclusión, más que asegurar la validez normativa de la crítica, la cual termina por disimular los antagonismos sociales, creemos como prioritario, en el ejercicio de la crítica, realzar en toda su crudeza las contradicciones de nuestra época. Si esto incluye la crítica de la misma razón en su totalidad, sin que quede, por este motivo, espacio del que ejercer la crítica, y si el mismo discurso crítico de la razón queda afectado por la praxis de una crítica tan radical, no por ello nos precipitamos al nihilismo. La ausencia de una norma, o de un canon crítico, por ejemplo, en el caso de Habermas, la comunicación lograda, no desarma definitivamente a la razón, sino que, en el camino de categorías meramente aludidas, como pudieran ser la “resurrección de la naturaleza” o cualquier otra aspiración de la razón objetiva, queda en un equilibrio inestable. En efecto, en cuanto que la crítica misma afecta a las categorías desde las que se ejerce la

³³⁶ Cfr. Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 165-179, consultar el apartado *La Industria cultural*.

crítica, éstas, al ser permanentemente desplazadas, dejan ver la constante insuficiencia de la tarea de la razón crítica. Es cierto que esta situación deja a la razón en constante y perpetuo movimiento, pero es el precio a pagar por una época histórica en la que, como Horkheimer³³⁷ dice en la *Dialéctica de la Ilustración*, se rechaza la veneración de todo aquello que no puede ser probado, así como también todo lo que se rechaza sin pruebas. La razón crítica es un principio destructor contra todo juicio de valor que sea aceptado socialmente. A todo juicio de valor se le puede oponer otro, con lo cual, transmutándose los valores, se recupera el valor de las cosas prohibidas. Tras la senda del ello, difícilmente se puede hablar ya sea de voluntad de emancipación, o de superación de la razón, sino de un rosario de desplazamientos de una vida psíquica normal, sin que entre ellos, conforme a un criterio valorativo como norma, se pueda establecer una evolución progresiva.

Por ello, en cuanto que la voluntad de emancipación en el sujeto como principio autoponente es un residuo metafísico de la filosofía de la conciencia, optamos alinearnos con la tesis de Horkheimer sobre la esencial unidad entre razón y dominio. Este camino deja al ejercicio autocrítico de la razón en equilibrio inestable, con la sola referencia, como canon crítico normativo, de categorías meramente aludidas, pero nunca expresadas positivamente. Pero es preferible una razón crítica que, aún permaneciendo en constante movimiento y sin categorías normativas estables, sea capaz de captar las contradicciones de una época en toda su crudeza, que otra racionalidad que, salvando la consistencia normativa de la crítica, disimule los antagonismos sociales.

³³⁷ Ibid., pp. 143-144, consultar el apartado *Excursus II: Juliette, o la Ilustración moral*.

RELACIÓN DE TODAS LAS CITAS SEGÚN LOS TEXTOS ORIGINALES.

(1) Diese Äusserlichkeit nicht nur keine überhistorische, ewige Kategorie, sondern das Zeichen einer erbärmlichen Ohnmacht, in die sich zu schicken widermenschlich und widervernünftig ist. (KT, 1937, 543)

(2) Das Kritische Denken enthält einen Begriff des Menschen, der sich selbst widerstreitet, solange diese Identität nicht hergestellt ist. Wenn von Vernunft bestimmtes Handeln zum Menschen gehört, ist die gegebene gesellschaftliche Praxis, welche das Dasein bis in die Einzelheiten formt, unmenschlich, und diese Unmenschlichkeit wirkt auf alles zurück, was sich in der Gesellschaft vollzieht. (KT, 1937, 543)

(3) Die Bedeutung der Psychologie als Hilfswissenschaft der Geschichte ist darin begründet.....als auch vor allem das Funktionieren einer schon bestehenden und auch die Aufrechterhaltung bereits versagender Organisationsformen unter anderem auf psychischen Faktoren beruht. (KT, 1932, 20)

(4) Je mehr es sich um diese handelt, um so mehr bildet die Psychologie der unbewussten Mechanismen die angemessene Erklärungsart. (KT, 1935, 202)

(5) Nicht als ob die Beunruhigung über die Endlichkeit von Individuen und Menschheit ihren Grund verloren hätte- aber soweit Energien aus ihr hervorgehen, richten sie sich nicht mehr auf die Metaphysik, diese gedankliche Vorspiegelung einer Sicherheit, sondern fliessen in der praktischen gesellschaftlichen Kampf um wirkliche Sicherheit vor Elend und Tod. Die Trauer aber...erhält sich als das, was sie ist, und lässt sich durch kein System mehr betrügen. In der vergeblichen Anwendung des Denkens zu dem Zweck, absolute Forderungen aufzustellen.....erscheint die spezifische Ratlosigkeit des bürgerlichen Zeitalters. (KT, 1935, 205)

(6) Aber schliesslich werden noch auch jene späteren Generationen untergegangen sein, und die Erde wird dann ihre Bahn fortsetzen, als ob nichts geschehen wäre. Es gibt eine Redeweise, welche hier von Skepsis und Nihilismus spricht; in Wirklichkeit beginnt das aufrichtige Bewusstsein und Handeln gerade dort, diese einfache Wahrheit durchsetzt und festgehalten wird. (KT, 1935, 208)

(7) Selbst soweit menschliche Züge verharren, ist dies als Ergebnis sich erneuernder Prozesse anzusehen, in welche die Individuen einbezogen sind, und nicht als Äußerung des Menschen an und für sich. Es entstehen weiterhin auch neue Verhaltensweisen und Charaktere, die keineswegs von Anfang an vorhanden waren. (KT, 1935, 201-202)

(8)diese Problemstellung setzt eine feste begriffliche Hierarchie voraus; sie widerspricht dem dialektischen Charakter des Geschehens, in das die Grundstruktur des Seins von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten ist... (KT, 1935, 202)

(9) Die Philosophie sucht dieser Ratlosigkeit durch metaphysische Sinngebung zu steuern. Anstatt dem Anspruch der Individuen nach einem Sinn des Handelns dadurch zu genügen, dass sie die gesellschaftlichen Widersprüche aufdeckt und auf ihre praktische Überwindung hinweist, verkündet sie die Gegenwart, indem sie die Möglichkeit des "echten" Lebens oder gar des "echten" Todes zum Thema wählt und dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt. (KT, 1935, 203-204)

(10) Alle Verhaltensweisen der Menschen, welche die wahre Natur der auf Gegensätze aufgebauten Gesellschaft verhüllen, sind ideologisch... (KT, 1932, 5)

(11)die zu einer vernünftigen Gesellschaft hinführenden Tendenzen werden nicht jenseits des Denkens durch ihm überliche Gewalten hervorgebracht, in deren Produkt es sich dann gleichsam durch einen Zufall wiederzuerkennen vermöchte, sondern dasselbe Subjekt, das die Tatsachen, die bessere Wirklichkeit, durchsetzen will, stellt sie auch vor. (KT, 1937, 550)

(12) ...ein Wille, die sich auf die Gestaltung der Gesellschaft im ganzen bezieht, bewusst schon im Aufbau der Theorie und Praxis wirksam ist, die dahin führen soll. (KT, 1937, 550)

(13) Der Satz, dass die Menschen von Natur zu einem guten Leben oder zum Erreichen der bestmöglichen gesellschaftlichen Organisation unfähig seien, ist von den grössten Denkern verworfen worden. (KT, 1940, 693)

(14) Die Konstruktion des Geschichtsverlaufs als des notwendigen Produkts eines ökonomischen Mechanismus enthält zugleich den selbst aus ihm hervorgehenden Protest gegen diese Ordnung und die Idee der Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts, das heisst eines Zustands, in dem seine Taten nicht mehr aus einem Mechanismus, sondern aus seinen Entscheidungen fliessen. (KT, 1937, 561-562)

(15) Die möglichst strenge Weitergabe der kritischen Theorie ist freilich eine Bedingung ihres geschichtlichen Erfolgs; aber sie vollzieht sich nicht auf dem festen Grund einer eingeschliffenen Praxis und fixierter Verhaltensweisen, sondern vermittelt des Interesses an der Umwandlung.....aber durch die Theorie selbst geformt und gelenkt werden soll und gleichzeitig wieder wieder auf sie zurückwirkt. (KT, 1937, 573)

(16)vor allem das rationale, wissenschaftliche Denken selbst....Es wird versucht....den kritischen Verstand, soweit er nicht beruflich in der Industrie benötigt wird, als entscheidende Instanz zu diskreditieren. (KT, 1932, 2)

(17) Zum Selbstverständnis einer Lehre gehört sinngemäss die Reflexion, dass....die Lebenssituation, das heisst Interessen zum Ausdruck kommen und die Richtung der Gedanken bestimmen. Sonst mag die Theorie zwar wertvolle Ergebnisse zutage fördern und einem unmittelbaren Zweck genügen, aber sie entbehrt der philosophischen Wahrheit. Diese fordert, dass in die Gedanken das Bewusstsein von ihrer gesellschaftlichen Rolle hineinspielt, weil das, was sie sind, erst aus der Wirklichkeit verständlich wird, in der sie Relevanz haben. Sie fordert Klarheit über den historischen Zusammenhang, in den ein Denkgebilde einbezogen ist... (KT, 1935, 208-209)

(18) Sie hat im Gegensatz zu anderen Disziplinen kein fest umrissenes Betätigungsfeld innerhalb der gegebenen Ordnung. Diese Lebensordnung mit ihrer Werthierarchie ist für die Philosophie selbst ein Problem. (KT, 1940, 684)

(19) Wissenschaft und Technik sind nur Elemente einer bestehenden gesellschaftlichen Totalität, und es ist gut möglich, dass, trotz all ihrer Leistungen, andere Faktoren, sogar die Totalität selbst, sich zurückentwickeln; dass die Menschen in steigendem Mass verkümmern und unglücklich werden; dass das Individuum als solches ausgelöscht wird und die Nationen dem Unheil zusteuern. (KT, 1932, 683)

(20) Der Rationalismus im einzelnen kann mit einem allgemeinen Irrationalismus ohne weiteres einhergehen. Handlungen von Individuen, die im täglich Leben zu Recht als vernünftig und nützlich gelten, können sich als nachteilig, ja, zerstörerisch für die Gesellschaft erweisen. (KT, 1932, 683)

(21) Die Lehre von der Schwäche der menschlichen Vernunft teilt Montaigne also mit den Protestanten. Beide verwerfen freilich das Denken nur, soweit es zum rechtmässig Bestehenden, zur gegebenen Ordnung in Gegensatz tritt, nicht die Wissenschaft als solche.....Schlecht ist der Geist nur als kritische Theorie und Praxis. (KT, 1938, 599)

(22) Das gesellschaftliche Ganze, nicht so sehr die Ideologie, bildet den Gegenstand der adäquaten Kritik in Theorie und Praxis. (KT, 1938, 625)

(23) Die Ansicht, etwas Festes, in sich Ruhendes an ihm zu haben, ist purer Schein.....und wer es in seiner Isolierung zum Princip oder inneren Halt verdinglicht, macht aus ihm nur einen Fetisch. (KT, 1938, 618)

(24) Es gibt keinen Humanismus ohne klare Stellungnahme zu den geschichtlichen Problemen der Epoche. (KT, 1938, 640)

(25) Der Humanismus der Gegenwart besteht in der Kritik der Lebensformen, unter denen die Menschheit jetzt zugrunde geht, und in der Anstrengung, sie in vernünftigem Sinn verändern. (KT, 1938, 640)

(26) In einer zerspaltenen und abstossenden Gesellschaft ist auch zerspalten und abstossend....Ausser durch die universelle, mit dem Organisationsprinzip der bisherigen Gesellschaft verknüpfte Schranke sind die Fähigkeiten der meisten Individuen physisch und psychisch durch den Druck der Arbeit, durch Demütigungen und Entbehnungen eingeengt. (KT, 1938, 643)

(27) Es wird versucht.....so weit er nicht beruflich in der Industrie benötigt wird, als entscheidende Instanz zu diskreditieren. Durch die Lehre, dass der Verstand nur ein für die Zwecke des täglichen Lebens brauchbares Instrument sei, aber vor den grossen Problemen zu verstummen und substantielleren Mächten der Seele das Feld zu räumen habe, wird von einer theoretischen Beschäftigung mit der Gesellschaft als ganzer abgelenkt. (KT, 1932, 2-3)

(28) Philosophie insistiert darauf, dass die Handlungen und Ziele der Menschen nicht das Produkt blinder Notwendigkeit sein müssen. Weder wissenschaftliche Begriffe noch die Form des gesellschaftlichen Lebens, weder die Denkweise noch herrschende Sitten sollten gewohnheitsmässig übernommen und unkritisch praktiziert werden. Der Impuls der Philosophie richtet sich gegen bloss Tradition.....sie hat die undankbare Aufgabe übernommen, das Licht des Bewusstseins selbst auf jene menschlichen Beziehungen und Reaktionsweisen fallen zu lassen, die so tief eingewurzelt sind, dass sie natürlich, unveränderlich und ewig scheinen. (KT, 1940, 680-681)

(29) Die Trennung von Individuum und Gesellschaft, kraft deren der Einzelne die vorgezeichneten Schranken seiner Aktivität als natürlich hinnimmt, ist in der kritischen Theorie relativiert. Sie begriff den vom blinden Zusammenwirken der Einzeltätigkeiten bedingten Rahmen, das heisst die Funktion, die, menschliche Handeln entspringend, möglicherweise auch planmässiger Entscheidung, vernünftiger Zielsetzung unterstehen kann. (KT, 1940, 540)

(30) ...wird im Unterschied zu Hegel die Einheit von Denken und Geschichte nicht hingenommen....Der Dialektik ist nicht abgeschlossen. Zwischen Denken und Sein herrscht keine Harmonie, sondern der Widerspruch erweist sich noch heute als treibende Macht; und zwar nicht bloss zwischen Mensch und Natur, sondern namentlich zwischen den Menschen selbst mit ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten und der Gesellschaft, die sie hervorbringen. (KT, 1938, 641)

(31) Wird jedoch der Theoretiker und seine ihm spezifische Aktivität mit der beherrschten Klasse als dynamische Einheit gesehen, so dass seine Darstellung der gesellschaftlichen Widersprüche nicht allein als

ein Ausdruck der konkreten historischen Situation, sondern ebenso sehr als stimulierender, verändernder Faktor in ihr erscheint, dann tritt seine Funktion hervor. (KT, 1937, 548)

(32) ...der Entfaltung der kritischen und dielektischen Denkens besteht. Philosophie ist der methodische und beharrliche Versuch, Vernunft in die Welt zu bringen; das bedingt ihre prekäre, umstrittene Stellung. Sie ist unbequem, obstinat und zudem ohne unmittelbaren Nutzen, also wirklich eine Quelle des Ärgernisse. (KT, 1940, 691-692)

(33) Wer aber erst gelernt hat, vor der Macht der Geschichte den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen...bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgend eine Macht am Faden zieht. Enthält jeder Erfolg in in sich eine vernünftige Notwendigkeit, ist jedes Ereignis der Sieg des Logischen oder Idee, dann nur hurtig nieder auf die Knie und nun die ganze Stufenleiter der Erfolge abgeknieet. (KT, 1936, 327)

(35) In der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die Vorstellungstäatigkeit nie bei sich selbst geblieben, sondern hat seit je als unselbständiges Moment des Arbeitsprozess fungiert, der eine eigene Tendenz hat. (KT, 1937, 545)

(36) Die Gesichtspunkte, welche diese als Ziele menschlicher Aktivität der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftiger, der Allgemeinheit entpresprechend gesellschaftlichen Arbeit immanent, ohne den Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein. (KT, 1937, 546)

(37) Auch die Interessen des kritischen Denkens sind allgemein, aber nicht allgemein anerkannt. Die Begriffe, die unter ihrem Einfluss entstehen, kritisieren die Gegenwart. Die Marxschen Kategorien Klasse...sind Momenten eines begrifflichen Ganzen, dessen Sinn nicht in der Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern in ihrer Veränderung zum Richtigen zu suchen ist.....erscheint sie der herrschenden Urteilsweise daher subjektiv und spekulativ, einseitig und nutzlos. (KT, 1937, 551)

(38) Die Darstellung der jeweils herrschenden Wirklichkeit als einer widerspruchsvollen, inadäquaten, schlecht Wirklichkeit, die erst noch zu sich selbst kommen muss, und die entsprechende Praxis ist die einzig legitime Art, sich der Ideen zu bedienen. (KT, 1938, 646-647)

(40) Eine Kluft trennt die Ideen, nach denen sie sich und die Welt beurteilen, von der sozialen Realität, die sie durch ihre Handlungen reproduzieren....Vielleicht gibt es Zeiten, in denen man ohne Theorie auskommen kann; im Augenblick erniedrigt dieser Mangel die Menschen und macht sie hilflos gegenüber der Gewalt. (KT, 1940, 692)

(41) Alle Verhaltensweisen der Menschen, welche die wahre Natur der auf Gegensätze aufgebauten Gesellschaft verhüllen, sind ideologisch... (KT, 1932, 5)

(42) Man soll die Aufklärung ins Volk treiben, dass die Priester alle mit schlechten Gewissen Priester werden, ebenso muss man es mit dem Staaten machen. Das ist Aufgabe der Aufklärung, den Fürsten und Staatmännern ihr ganzes Gebaren zur absichtlichen Lüge zu machen....Die Selbsttäuschung der Menge über diesen Punkt, z.b, in aller Regierbarkeit der Menschen wird als Fortschritt strebet. (DA., 1978, 42-43)

(43) Heute lebt der Drang fort, ein absolutes Prinzip als reale Macht oder eine reale Macht als absolutes Prinzip zu etablieren; es scheint, dass der höchste Wert nur dann als wahrhaft absolut angesehen werden kann, wenn er zugleich die höchste Macht ist. (KiV.,1974, 72-73)

(44) Philosophische Ontologie ist unvermeidlich ideologisch, weil sie die Trennung zwischen Mensch und Natur zu verdunkeln und an einer theoretischen Harmonie festzuhalten sucht, die allenthalben durch Schreie der Elend und Enterbten Lügen gestraft wird. (KiV.,1974, 169)

(45) Philosophie ist weder ein Werkzeug noch ein Rezept. Sie kann einzig den Gang des Fortschritts vorher umreißen, wie er durch logische und tatsächliche Notwendigkeiten bestimmt wird; dabei kann sie die Reaktion von Schrecken und Widerstand vorwegnehmen, die der Triumphzug des modernen Menschen hervorrufen wird. (KiV.,1974, 155)

(46) ...dass die grundlegenden kulturellen Ideen einen Wahrheitsgehalt haben, und Philosophie sollte sie an dem gesellschaftlichen Hintergrund messen, dem sie entstammen. Sie bekämpft den Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit. Philosophie konfrontiert das Bestehende in seinem historischen Zusammenhang mit dem Anspruch seiner begrifflichen Prinzipien, um die Beziehung zwischen beiden zu kritisieren und so über sie hinauszugehen. (KiV.,1974, 170)

(47) ...wird das Ich als etwas empfunden, das mit den Funktionen von Herrschaft, Kommando und Organisation verbunden ist..... Zu keiner Zeit hat der Begriff des Ichs den Makel seines Ursprungs im System gesellschaftlicher Herrschaft abgestreift. (KiV.,1974, 104-105)

(48) Die wahre Natur des Schematismus, der Allgemeines und Besonderes, Begriff und Einzelfall von aussen aufeinander abstimmt, erweist sich schliesslich in der aktuellen Wissenschaft als Interesse der Industriegesellschaft. (DA., 1978, 77)

(49) Deshalb hat die Selbstverleugnung des Individuum in der Industriegesellschaft kein Ziel, das über die Industriegesellschaft hinausgeht. Solcher Verzicht bringt hinsichtlich der Mittel Rationalität und hinsichtlich des menschlichen Daseins Irrationalität hervor. (KiV.,1974, 94)

(50) Die Ohnmannt der Arbeiter ist nicht bloss eine Finte der Herrschenden, sondern die logische Konsequenz der Industriegesellschaft, in die das antike Fatum unter der Anstrengung, ihm zu entgehen, sich schliesslich gewandelt hat. (DA., 1978, 36)

(51) Vernunft kann nur dadurch mehr sein als Natur, dass sie sich ihre Natürlichkeit –die in ihrer Tendenz zur Herrschaft besteht- konkret bewusst macht, die nämliche Tendenz, die sie paradoxeeweise der Natur entfremdet. Damit, wird sie, indem sie ein Instrument der Versöhnung ist, zugleich mehr sein als ein Instrument. Die Änderungen der Richtung, die Fortschritte und Rückschläge bei diesem Bemühen reflektieren die Entwicklung der Definition von Philosophie. (KiV.,1974, 165)

(55) Im Funktionskreis instrumentellen Handelns konstituiert sich die Wirklichkeit als Inbegriff dessen, was unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung erfahren werden kann: der unter transzendentalen Bedingungen objektivierten Wirklichkeit entspricht eine restringierte Erfahrung.(EuI, 1968, 236)

(56) Sie erfassen die Wirklichkeit im Hinblick auf eine unter spezifizierten Bedingungen immer und überall mögliche technische Verfügung. (EuI, 1968, 241)

(57) Die hermeneutischen Wissenschaften....sie richten sich vielmehr auf den transzendentalen Aufbau verschiedener faktischer Lebensformen, innerhalb derer die Wirklichkeit nach Grammatiken der Weltauffassung und des Handelns je verschieden interpretiert wird....hermeneutische Aussagen...erfassen Interpretationen der Wirklichkeit im Hinblick auf eine für eine gegebene hermeneutische Ausgangslage mögliche Intersubjektivität handlungsorientierender Verständigung. (EuI, 1968, 241)

(58).... von dem aus die Identität der Vernunft mit dem Willen zur Vernunft zwanglos sich ergibt. In der Reflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiss sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, dass sie einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt. (EuI, 1968, 244)

(59) Dieser Begriff artikuliert die Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie: nämlich die Erfahrung der Ich-Identität in der Selbstreflexion, also die Selbsterfahrung des erkennenden Subjekts, das von allen möglichen Gegenständen der Welt abstrahiert und sich auf sich als einzigen Gegenstand zurückbezieht. (TWI., 1978, 12)

(60) Ich...ist diese ersich reine, sich auf sich beziehende Einheit.....und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. (TWI., 1978, 12)

(61)....ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption. Hier ist Ich vorgestellt als das "Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleiten können muss. (TWI., 1978, 12)

(62)...nur als ein Vorgang der Sozialisierung begriffen werden. Dabei darf freilich Sozialisierung ihrerseits nicht als Vergesellschaftung eines gegebenen Individuums gedacht werden, sie selbst bringt vielmehr ein Individuiertes erst hervor. (TWI., 1978, 15-16)

(63) Die ursprüngliche Einsicht Hegels besteht darin, dass Ich als Selbstbewusstsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d.h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nichtidentisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind. (TWI., 1978, 15)

(64) Die phänomenologische Erfahrung hält sich nicht wie die empirische innerhalb der Grenzen transzendental festgelegter Schemata; vielmehr gehen in der Konstruktion des erscheinenden Bewusstseins die fundamentalen Erfahrungen ein, in denen sich Veränderungen solcher Schemata der Weltauffassung und des Handelns selber niederschlagen. (TWI., 1978, 31)

(65) Die vom subjektiven Bewusstsein autorisierte revolutionäre Tätigkeit ist daher die Negation des Einzelnen im Allgemeinen. Ihr einziges Werk ist der Tod, und zwar "des kälteste plaatteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers". (TuP., 1978, 132)

(66) Er kritisiert ja nur das ehrgeizige Selbstverständnis der Revolution: durch die Macht des subjektiven Bewusstseins, die es doch über die Abstraktionen des Verstandes hinaus zu nichts bringen könne, gleichwohl Vernunft zu realisieren. (TuP., 1978, 132)

(67) Es verharrt entweder ohnmächtig im Widerspruch zwischen dem, was es verständig fordert, und dem, was sich der Forderung verweigert- oder es entfaltet seine bodenlose Macht in der Vernichtung der Wirklichkeit und seiner Hoffnungen zumal. (TuP., 1978, 135)

(68) Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen? (TuP., 1978, 135)

(69) Das Bestehende an der präbendierten Allgemeinheit ihres eigenen Begriffs als unhaltbar...die Philosophie kann nicht mit äusserer Gewalt zwingen, aber sie kann das Beschränkte durch seine eigene Wahrheit angreifen, durch die Reflexion des Widerspruch des Existierenden mit seinem eigenen Begriff zur Selbstaufgabe nötigen. (TuP., 1978, 136)

(70) Andererseits darf dieses Allgemeine nicht den Charakter eines theoretisch vorentworfenen Plans haben, es wird deshalb zu einem naturwüchsigen Ansich degradiert, das erst zu sich kommt, nachdem es sich im Gang der Geschichte objektiviert hat. (TuP., 1978, 144)

(71) Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre. Der Weltgeist hat die Revolution vollbracht, die Vernunft ist bereits praktisch geworden, bevor der absolute Geist, Philosophie vor allem, die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit erkennt....Erst nachdem der Geist die Wirklichkeit praktisch revolutioniert, die Vernunft wirklich gemacht hat, kann Philosophie zum Bewusstsein der revolutionierten, der vernünftig gewordenen Welt kommen. (TuP., 1978, 144)

(72) Zwar soll aus der phänomenologischen Erfahrung der Standpunkt des absoluten Wissens sich immanent zwingend ergeben, aber als absolutes ist dieses Wissen der Rechtfertigung durch die phänomenologische Selbstreflexion des Geistes eigentlich nicht bedürftig.. (EuI., 1968, 18)

(73) Dann wird nämlich die Theorie als "ein Reich des durchsichtigen Gedankens" der Realität als einem unaufgeschlossen Reich der Finsternis abstrakt entgegengesetzt. Abstrakt ist dieser Standpunkt des subjektiven Bewusstseins, weil er von dem Wissen absieht, das uns auf dieser Stufe des Handelns mit der Realität immer schon verbindet....diese Praxis bewegt sich immer schon innerhalb einer Wirklichkeit, in die sich die Vernunft eingebildet hat. (TuP., 1978, 155)

(74) Die Philosophie kann nicht die Welt darüber, was sie sein soll, belehren; in ihrem Begriffe reflektiert sich allein die Wirklichkeit, wie sie ist. Kritisch kann sie sich nicht gegen diese richten, sondern nur gegen die Abstraktionen, die sich zwischen die objektiv geworden Vernunft und unser subjektives Bewusstsein schieben. (TuP., 1978, 156)

(75) Er hat sich vollends dem Risiko einer unwiederbringlichen Katastrophe ausgeliefert; nur um diesen Preis hat er den Weltprozess als Geschichte eröffnet. (TuP., 1978, 246-247)

(76) Nun weiss aber der im absoluten Geist durch den Menschen zu sich selbst befreite Gott am Ende doch, dass er alles vorher schon wusste und noch in der Geschichte über sie Herr geblieben war....des atheistischen Gottes, der zur Geschichte erstirbt und wahrhaft eine Geburt durch Menschenhand, die darum auch nicht blosse Wiedergeburt sein darf, geschichtlich riskiert. (TuP., 1978, 247)

(77) Marx begreift Reflexion nach dem Muster der Produktion. Weil er von dieser Prämisse stillschweigend ausgeht, entbehrt es nicht der Konsequenz, dass er zwischen dem logischen Status der Naturwissenschaften und dem der Kritik nicht unterscheidet. (EuI, 1968, 61)

(78) Marx muss deshalb sein praktisches Interesse als ein objektives nachweisen- die Verwurzelung seines kritischen Impulses in den objektiven Tendenzen der Krise selbst....versucht Marx den Nachweis auf dem Wege einer Analyse der gesellschaftlichen Arbeit, eben jener unter Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmitteln entfremdeten Arbeit. (TuP., 1978, 248-249)

(79) Wenn sich aber so das Feld der gesellschaftlichen Arbeit als die Erfahrungsbasis der Geschichtsdiagnostik ausweisen lässt, dann entfällt eine in der idealistischen Version noch festgehaltene Garantie dafür, dass die Menschheit auf jeder Stufe in dem, was auf sie zukommt, am Ende auch sich selbst vernünftig erfährt- und Entfremdung tatsächlich aufhebt. (TuP., 1978, 249)

(80) Eine Demokratisierung der Gesellschaft, die es mit diesem Widerspruch aufnehmen wollte, statt sich von ihm ins falsche Bewusstsein einer schlechten Unendlichkeit des materiellen Fortschritts verstricken zu lassen, würde am Ende nicht darum herumkommen, die Entschlüsse, Investitionen zu unterlassen, vom Motiv der Profitmaximierung abgelöst werden können. (TuP., 1978, 263)

(81) Inzwischen wissen wir, dass selbst eine gut funktionierende Planungsbürokratie (und die wissenschaftliche Kontrolle der Produktion von Gütern und Dienstleistungen) keine zureichende Bedingung ist für die Realisierung der vereinigten materiellen und ideellen Produktivkräfte im Genuss und in der Freiheit einer emanzipierten Gesellschaft. Marx hat nämlich nicht damit gerechnet, dass zwischen der wissenschaftlichen Kontrolle über die materiellen Lebensbedingungen und einer demokratischen Willensbildung auf allen Stufe eine Diskrepanz entstehen könnte... (TWI., 1978, 114-115)

(82) Eine Rationalisierung der Geschichte kann darum nicht durch eine erweiterte Kontrollgewalt handelnder Menschen, sondern nur durch eine höhere Reflexionsstufe, ein in der Emanzipation fortschreitendes Bewusstsein handelnder Menschen befördert werden. (TuP., 1978, 328)

(83) Nicht erst ihre Verwendung, sondern schon die Technik ist Herrschaft über die Natur und über den Menschen....Bestimmte Zwecke und Interessen der Herrschaft sind nicht erst nachträglich und von aussen der Technik oktroyiert- sie gehen schon in die Konstruktion des technischen Apparats selbst ein; die Technik ist jeweils ein geschichtlich gesellschaftliches Projekt; in ihr ist projektiert, was eine Gesellschaft und die sie beherrschenden Interessen mit den Menschen und mit Dingen zu machen gedenken. (TWI., 1978, 50)

(84)...dann wäre eine Emanzipation nicht zu denken ohne eine Revolutionierung von Wissenschaft und Technik selber. (TWI., 1978, 54)

(85) Dem ist entgegenzuhalten, dass die neuzeitliche Wissenschaft als ein historisch einmaliges Projekt nur aufgefasst werden könnte, wenn mindestens ein alternativer Entwurf denkbar wäre....weil

Technik, wenn sie überhaupt auf einen Entwurf zurückgeht, offenbar nur auf ein Projekt der Menschengattung insgesamt zurückgeführt werden kann und nicht auf ein historisch überholbares. (TWI., 1978, 55)

(86)...dann ist nicht zu sehen, wie wir je, solange die Organisation der menschlichen Natur sich nicht ändert, solange wir mithin unser Leben durch gesellschaftliche Arbeit und mit Hilfe von Arbeit substituierenden Mitteln erhalten müssen, auf Technik, und zwar auf unsere Technik, zugunsten einer qualitativ anderen sollten verzichten können. (TWI., 1978, 56-57)

(87) Die Zurückführung des Rahmens nomologischer und hermeneutischer Wissenschaften auf einen Lebenszusammenhang, und die entsprechende Ableitung des Sinnes der Geltung von Aussagen aus Erkenntnisinteressen wird nötig, sobald an die Stelle eines transzendentalen Subjektes eine unter kulturellen Bedingungen sich reproduzierende, und das heisst: in einem Bildungsprozess sich selber erst konstituierende Gattung tritt. (EuI, 1968, 240)

(88) Die empirisch-analytischen Wissenschaften erschliessen die Wirklichkeit, soweit sie im Funktionskreis instrumentalen Handelns zur Erscheinung gelangt; nomologische Aussagen über diesen Objektbereich sind bestimmten Verwendungszusammenhang angelegt- sie erfassen die Wirklichkeit im Hinblick auf eine unter spezifizierten Bedingungen immer und überall mögliche technische Verfügung. (EuI, 1968, 241)

(89) Die hermeneutischen Wissenschaften richten sich vielmehr auf den transzendentalen Aufbau verschiedener faktischer Lebensformen, innerhalb derer die Wirklichkeit...verschieden interpretiert wird....hermeneutische Aussagen über Strukturen dieser Art sind deshalb ihrem immanenten Sinne nach auf einen entsprechenden Verwendungszusammenhang angelegt- sie erfassen Interpretationen der Wirklichkeit im Hinblick auf eine für eine gegebene hermeneutische Ausgangslage mögliche intersubjektivität handlungsorientierender Verteidigung. (EuI, 1968, 241)

(90) Zweckrationales Handeln verwicklicht definierte Ziele unter gegebenen Bedingungen; aber während instrumentales Mittel organisiert, die angemessen oder unangemessen sind nach Kriterien einer wirksamen Kontrolle der Wirklichkeit, hängt das strategische Handeln nur von einer konkreten Bewertung möglicher Verhaltensalternativen ab, die sich allein aus einer Deduktion unter Zuhilfenahme von Werten und Maximen ergibt. (TWI., 1978, 62)

(91) Unter kommunikativem Handeln verstehe ich andererseits eine symbolisch vermittelte Interaktion. Sie richtet sich nach obligatorisch geltenden Normen, die reziproke Verhaltenserwartungen definieren...ist die Geltung gesellschaftlicher Normen allein in der intersubjektivität der Verständigung über Intentionen begründet und durch die allgemeine Anerkennung von Obligationen gesichert. (TWI., 1978, 62-63)

(92) Die Staatstätigkeit durch diese präventiven Handlungsorientierungen auf administrativ lösbare technische Aufgaben eingeschränkt ist, so dass die praktischen Fragen gleichsam herausfallen...sie schaltet praktische Frage aus, und damit die Diskussion über die Annahme von Standards, die allein der demokratischen Willensbildung zugänglich wären. (TWI., 1978, 78)

(93) Mithin versteht sich die Ausklammerung der Praxis, die mit der neuen Form der politischen Herrschaft verknüpft ist, nicht von selbst. Die herrschaftslegitimierende Ersatzprogrammatisierung lässt ein entscheidendes Legitimationsbedürfnis offen: wie wird die Entpolitisierung der Massen diesen selbst plausibel gemacht? (TWI., 1978, 79)

(94)...Eine relative Steigerung der Produktivkräfte nicht mehr eo ipso ein überschüssendes und emanzipatorisch folgenreiches Potential darstellt, an dem die Legitimationen einer bestehenden Herrschaftsordnung brüchig werden. Denn nunmehr ist die erste Produktivkraft: der in Regie genommene wissenschaftlich-technische Fortschritt selber zur Legitimationsgrundlage geworden. (TWI., 1978, 88)

(95) Das Produktivkräftepotential hat jedoch mit der Institutionalisierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts eine Gestalt angenommen, die den Dualismus von Arbeit und Interaktion im Bewusstsein der Menschen zurücktreten lässt. (TWI., 1978, 80)

(96) Im technokratischen Bewusstsein spiegelt sich nicht die Diremption eines sittlichen Zusammenhangs, sondern die Verdrängung der Sittlichkeit als einer Kategorie für Lebensverhältnisse überhaupt....Der ideologische Kern dieses Bewusstseins ist die Eliminierung des Unterscheidens von Praxis und Technik. (TWI., 1978, 90-91)

(97) Die neue Ideologie verletzt mithin ein Interesse, das an einer der beiden fundamentalen Bedingungen unserer kulturellen Existenz haftet: an Sprache, genauer an der durch umgangssprachliche Kommunikation bestimmten Form der Vergesellschaftung und Individuierung. Dieses Interesse erstreckt sich auf die Erhaltung einer intersubjektivität der Verständigung ebenso wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation. Die technokratische Bewusstseinsbildung lässt dieses praktische Interesse hinter dem an der Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt verschwinden. (TWI., 1978, 91)

(98) Nicht ob wir ein verfügbares oder zu entwickelndes Potential ausschöpfen, sondern ob wir dasjenige wählen, das wir zum Zwecke der Befriedung und der Befriedung der Existenz wollen können,

ist die Frage....Sie verlangt vielmehr jene eingeschränkte Kommunikation über Ziele der Lebenspraxis, gegen deren Thematisierung der Spätkapitalismus, auf eine entpolitisierte Öffentlichkeit strukturell angewiesen, sich allerdings resistent verhält. (TWI., 1978, 99-100)

(99) Die Irrationalität der Geschichte ist darin begründet, dass wir sie machen, ohne sie bisher mit Bewusstsein machen zu können. Eine Rationalisierung der Geschichte kann darum nicht durch eine erweiterte Kontrollgewalt hantierender Menschen, sondern nur durch eine höhere Reflexionsstufe, ein in der Emanzipation fortschreitendes Bewusstsein handelnder Menschen befördert werden. (TuP., 1978, 328)

(100) Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, dass sie einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt. (EuI, 1968, 244)

(101) Freilich verhält es sich eher so, dass die Kategorie des Erkenntnisinteresses durch das der Vernunft eingeborene Interesse beglaubigt wird. Technisches und praktisches Erkenntnisinteresses können erst aus dem Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse der vernünftigen Reflexion als erkenntnisleitende Interessen unmissverständlich begriffen werden... (EuI, 1968, 244)

(102) nur unter pathologischem Zwang, und dem entsprechenden Interesse an der Aufhebung dieses Zwangs, die Selbstreflexion des Kranken befördern kann. (EuI, 1968, 349)

(103) Das Bedürfnis der Emanzipation und ein ursprünglicher Akt der Freiheit sind vorausgesetzt, damit sich der Mensch zum Standpunkt der Mündigkeit emporarbeiten kann.... (TuP., 1978, 313)

(104) ...weil sich nun dogmatische Befangenheit nicht erst in Gestalt eines durch Tyrannen und Priester institutionalisierten Vorurteils etabliert-dogmatisch ist bereits ein Naturprodukt begriffen...Wenn sich aber Vernunft in einer Kritik des verdinglichten Bewusstseins konstituiert, kann deren Standpunkt, nämlich der Idealismus, nicht durch Argumente...Man muss sich...zuvor das Interesse der Vernunft zu eigen gemacht haben. (TuP., 1978, 313)

(105) Die Kritik hätte nicht die Macht, falsches Bewusstsein zu brechen, wenn sie nicht durch eine Leidenschaft der Kritik angetrieben würde. Am Anfang steht die Erfahrung des Leidens und der Not, und das Interesse an der Aufhebung des belastenden Zustandes....sind der Leidensdruck und das Interesse an Gesundung nicht nur Anlass für die Einleitung der Therapie, sondern Voraussetzung für das Gelingen der Therapie selber....der psychoanalytischen Therapie...deren Gelingen...von dem Gang einer Selbstreflexion des Kranken abhängt. Diese bleibt nur in Gang, solange die analytische Erkenntnis gegen die motivationalen Widerstände durch das Interesse an Selbsterkenntnis angetrieben wird. (EuI, 1968, 286-287)

(107) Der Realitätsdruck und das entsprechende Mass gesellschaftlicher Repression hängen dann vom Grad der technischen Verfügung über die Naturkräfte ebenso ab wie von der Organisation ihrer Ausbeute und der Verteilung der produzierten Güter. Je mehr die technische Verfügungsgewalt erweitert und der Realitätsdruck gelockert wird, um so schwächer wird die vom System der Selbsterhaltung erzwungene Triebzensur, um so stärker die Organisation des Ich und damit die Fähigkeit, die Versagungen rational zu bewältigen. (EuI, 1968, 334-335)

(108) Der Grad der gesellschaftlich notwendigen Repression bemisst sich an der variablen Reichweite technischer Verfügungsgewalt über Naturprozesse. (EuI, 1968, 339)

(109) Für den Erkenntnisfortschritt zahlt indessen Soziologie nicht nur mit dem Preis einer methodischen Blindheit gegenüber dem historischen Charakter der Gesellschaft; zugleich mit ihrer methodischen Enthaltensamkeit gegenüber den praktischen Folgen ihres eigenen Tuns muss sie vielmehr eine Beschränkung in Kauf nehmen, die ihr den Blick, statt auf sich selbst verstellt. (TuP., 1978, 239-240)

(110) Allein, wie lassen sich diese bestimmten Ziele in der konkreten Situation rational ausweisen? Ja sind, darüber hinaus, die erkenntnisleitenden Interessen nur für die Auswahl der Probleme massgebend, oder spielen sie bis in die Wahl der grundlegenden systematischen Kategorien hinein? (TuP., 1978, 241)

(111) In die Grundbegriffe des theoretischen Systems schießt darum immer auch ein aus interessierter Erfahrung stammendes Vorverständnis der gesellschaftlichen Totalität ein. (TuP., 1978, 242)

(112)...müssen die erkenntnisleitenden Interessen unter Kontrolle gebracht, als objektive Interessen legitimiert werden... (TuP., 1978, 242)

(113)...eine vorgreifende Deutung der Gesellschaft im ganzen.... (TuP., 1978, 242)

(114) Die Illusionen sind nicht nur falsches Bewusstsein. Wie in dem, was Marx Ideologie nannte, ist auch in ihnen Utopie enthalten. Dieser utopische Gehalt kann, wenn der technische Fortschritt die objektive Möglichkeit eröffnet, die gesellschaftlich notwendige Repression unter das Mass der institutionell geforderten herabzusetzen, aus seiner Legierung mit den wahnhaften, den ideologischen Bestandteilen der Kultur gelöst und in Kritik an den geschichtlich obsolet gewordenen Herrschaftsformationen überführt werden. (EuI, 1968, 340)

(115)...die Entwicklung der Produktivkräfte erzeugt auf jeder Stufe von neuem die objektive Möglichkeit, die Gewalt des institutionellen Rahmens zu mildern und die affektiven Grundlagen seines Kulturgehorsams durch rationale zu ersetzen....Das Ziel ist die rationale Begründung der

Kulturvorschriften, also eine Organisation der gesellschaftlichen Beziehungen nach dem Prinzip, dass die Geltung jeder politisch folgenreichen Norm von einem in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Konsensus abhängig gemacht wird. (EuI, 1968, 344)

(116) Diese rationale Hoffnung ist es, welche die Intention der Aufklärung grundsätzlich von dogmatischen Überlieferungen scheidet....Diese Vorsicht hemmt nicht die kritisch-revolutionäre Tätigkeit, wohl aber die totalitäre Gewissheit, dass die Idee, von der sie sich mit guten Gründen leiten lässt, unter allen Umständen realisierbar ist. (EuI, 1968, 345)

(117) Das Vernunftinteresse ist ein Zug zur fortschreitenden kritisch-revolutionäre, aber versuchsweisen Verwickelung der grossen Menschheitsillusionen, in denen die unterdrückten Motive zu Hoffungsphantasien ausgearbeitet worden sind. (EuI, 1968, 350)

(118) Das Interesse an Selbsterhaltung kann nicht unversehens auf die Reproduktion des Lebens der Gattung abzielen, weil diese Gattung unter den Existenzbedingungen der Kultur das, was ihr als Leben gilt, selber erst interpretieren muss. Diese Interpretationen wiederum richten sich nach Ideen des guten Lebens.....dass es ein zugrundeliegendes Interesse trifft und artikuliert: eben das Interesse an dem Mass Emanzipation, das historisch, unter den gegebenen wie unter den manipulierbaren Bedingungen, objektiv möglich ist. (EuI, 1968, 350)

(119) Das Interesse an Selbsterhaltung hat, solange Menschen ihr Leben durch Arbeit und Interaktion unter Triebverzicht, also unter dem pathologischen Zwang einer verzerrten Kommunikation, erhalten müssen, mit Notwendigkeit die Form des Vernunftinteresses, das sich allein in Kritik entfaltet und an deren praktischen Folgen bestätigt. (EuI, 1968, 350)

(120)...wo sich die spätkapitalistische Gesellschaft mittels Entpolitisierung der Masse der Bevölkerung gegen das Infragestellen ihrer technokratischen Hintergrundideologie immunisieren muss: eben im System der durch Massenmedien verwalteten Öffentlichkeit...Die öffentlich zugelassenen Definitionen erstrecken sich darauf, was wir zum Leben wollen, aber nicht darauf: wie wir leben möchten..... (TWI., 1978, 100)

(121) Eine politische Kraft wird sich daraus freilich nur ergeben können, wenn jene Sensibilisierung an ein unlösbares Systemproblem rührt. Das Mass des gesellschaftlichen Reichtums, den ein industriell entfalteter Kapitalismus hervorbringt, und die technische wie organisatorischen Bedingungen, unter denen Reichtum produziert wird, machen es immer schwieriger, die Statuszuweisung auch nur subjektiv überzeugend an den Mechanismus der Bewertung individueller Leistung zu binden. (TWI., 1978, 103)

(122) Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. (DA., 1978, 8)

(123)...plausiblen, ergötzlichen, ehrwürdigen oder effektvollen Reden, oder irgendwelchen einleuchtenden Argumenten, sodern im Wirken und Arbeiten und der Entdeckung vorher unbekannter Einzelheiten zur besseren Ausstattung und Hilfe im Leben liege das wahre Ziel und Amt der Wissenschaft. (DA., 1978, 8)

(124) Durch ihre Selbstkritik muss die Vernunft die Beschränktheit der beiden entgegengesetzten Begriffe von Vernunft erkennen; sie muss die Entwicklung der Kluft zwischen beiden analysieren, wie sie durch alle Lehre verewigt wird, die dazu neigen, ideologisch über die philosophische Antinomie in einer antinomischen Welt zu triumphieren. (KiV.,1974, 164)

(125)...geht die Gier des Menschen, seine Macht in zwei Unendlichkeiten hinein auszudehnen, den Mikrokosmos un das Universum, nicht unmittelbar aus seiner eigenen Natur hervor, sondern aus der Struktur der Gesellschaft....leitet sich der totalitäre Angriff der menschlichen Gattung auf alles, was sie von sich ausschliesst, mehr aus Beziehung zwischen Menschen her als aus eingeborenen menschlichen Qualitäten. (KiV.,1974, 107)

(126) Das Erkenntnisinteresse ist deshalb eine eigentümliche Kategorie, die sich der Unterscheidung zwischen empirischen und traszendentalen oder faktischen und symbolischen Bestimmungen sowenig fügt... (EuI, 1968, 243)

(127) Indem der gewöhnliche Mensch sich von der Teilnahme an politischen Angelegenheiten zurückzieht, tendiert die Gesellschaft dazu, zum Gesetz des Dschungels zurückzukehren, das alle Spuren von Individualität tilgt. Das absolut isolierte Individuum ist stets eine Illusion gewesen....Das vollentwickelte Individuum ist die Vollendung einer vollentwickelten Gesellschaft. Die Emanzipation des Individuums ist keine Emanzipation von der Gesellschaft, sondern die Erlösung der Gesellschaft von der Atomisierung, eine Atomisierung, die in Perioden der Kollektivierung und Massenkultur ihren Höhepunkt erreichen kann. (KiV.,1974, 130)

(128) Der Niedergang des Individuums darf nicht den Technischen Errengungenschaften des Menschen oder gar dem Menschen selbst zur Last gelegt werden- die Menschen sind gewöhnlich viel besser als das, was sie denken, sagen oder tun-, sondern vielmehr der gegenwärtigen Struktur und dem Inhalt des objektiven Geistes, des Geistes, der das gesellschaftliche Leben in allen seinen Bereichen

durchherrscht...In unserem Zeitalter betet der objektive Geist Industrie, Technik und Nationalität an, ohne ein Prinzip aufzuweisen, das diesen Kategorien einen Sinn verleihen könnte... (KiV.,1974, 146)

(129)...hat die Selbstverleugnung des Individuums in der Industriegesellschaft kein Ziel, das über die Industriegesellschaft hinausgeht. Solcher Verzicht bringt hinsichtlich der Mittel Rationalität und hinsichtlich des menschlichen Daseins Irrationalität hervor. (KiV.,1974, 94)

(130) Ein Denken, das nicht den Interessen einer etablierten Gruppe dient oder sich nicht auf das Geschäft einer Industrie bezieht, hat keine Ort, wird als nichtig oder überflüssig erachtet. (KiV.,1974, 136)

(131) Die nach der Ordnung ihrer Allgemeinheit abgestuften Begriffe spiegeln mehr die Unterdrückung der Natur durch den Menschen als die Struktur der Natur selbst. (KiV.,1974, 169)

(132)...erfüllen philosophische Aufbereitungen etablierter Religionen eine Funktion, die den bestehenden Mächten nützt: sie transformieren die überlebenden Reste des mythologischen Denkens in brauchbare Mittel für die Massenkultur. (KiV.,1974, 67)

(133) Die Insistenz auf einer unveränderlichen Ordnung des Universums, die auf eine statische Geschichtsauffassung hinausläuft, schliesst die Hoffnung auf eine fortschrittliche Emanzipation des Subjekts von ewiger Kindheit in der Gemeinschaft und der Natur aus. Der Übergang von der objektiven zur subjektiven Vernunft war ein notwendiger historischer Prozess. (KiV.,1974, 128)

(134) Erstens: Sie sollte ihren Anspruch verneinen, als höchste und unendliche Wahrheit betrachtet zu werden. Immer, wenn ein metaphysisches System jene Zeugnisse als absolute oder ewige Prinzipien darstellt, enthüllt es ihre historische Relativität. (KiV.,1974, 169)

(135) Der Triumph der subjektiven, formalisierten Vernunft ist auch der Triumph einer Realität, die dem Subjekt als absolut, überwältigend, gegenübertritt. (KiV.,1974, 96)

(136) Mit der Entfaltung des Wirtschaftsystems, in dem die Herrschaft privater Gruppen über den Wirtschaftsapparat die Menschen spaltet, erwies die von Vernunft identisch festgehaltene Selbsterhaltung, der vergegenständlichte Trieb des individuellen Bürgers sich als destruktive Naturgewalt, die von der Selbstzerstörung gar nicht mehr zu trennen war. Sie gingen trübe ineinander über. Die reine Vernunft wurde zur Unvernunft, zur fehler- und inhaltslosen Verfahrensweise. (DA., 1978, 82)

(137) Jedenfalls wird der Verfall des individuellen Denkens und Widerstands, wie er durch die ökonomischen und kulturellen Mechanismen des modernen Industrialismus hervorgerufen wird, eine Entwicklung zum Humanen in wachsendem Masse erschweren. (KiV.,1974, 148)

(138) Die Naturverfallenheit der Menschen heute ist vom gesellschaftlichen Fortschritt nicht abzulösen. Die Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität, die einerseits die Bedingungen für eine gerechtere Welt herstellt, verleiht andererseits dem technischen Apparat und den sozialen Gruppen, die über ihn verfügen, eine unmässige Überlegenheit über den Rest der Bevölkerung. Des Einzelne wird gegenüber den ökonomischen Mächten vollends annulliert. (DA., 1978, 4)

(139) Kulturindustrie endlich setzt die Imitation absolut. Nur noch Stil, gibt sie dessen Geheimnis preis, den Gehorsam gegen die gesellschaftliche Hierarchie. (DA., 1978, 117)

(140)...gewinnt der Konformismus der Abnehmer wie die Unverschämtheit der Produktion, die sie im Gang halten, das Gute gewissen. Er bescheidet sich bei der Reproduktion der Immergleichen. Immergleichheit regelt auch das Verhältnis zum Vergangenen. Das Neue der massenkulturellen Phase gegenüber der spätliberalen ist der Ausschluss des Neuen. Die Maschine rotiert auf der gleichen Stelle....Denn nur der universale Sieg des Rhythmus von mechanischer Produktion und Redproduktion verheisst, dass nichts sich ändert, nichts herauskommt, was nicht passte. (DA., 1978, 120-121)

(141) In der Unparteilichkeit der wissenschaftlichen Sprache hat das Ohnmächtige vollends die Kraft verloren, sich Ausdruck zu verschaffen, und bloss das Bestehende findet ihr neutrales Zeichen. Solche Neutralität ist metaphysischer als die Metaphysik. Die Aufklärung hat schliesslich nicht bloss die Symbole sondern auch ihre Nachfolger, die Allgemeinbegriffe...(DA., 1978, 24)

(142)...die im System liegende Notwendigkeit, den Konsumenten nicht auszulassen, ihm keinen Augenblick die Ahnung von der Möglichkeit des Widerstands zu geben. Das Prinzip gebietet, ihm zwar alle Bedürfnisse als von der Kulturindustrie erfüllbare vorzustellen, auf der anderen Seite aber diese Bedürfnisse vorweg so einzurichten, dass er in ihnen sich selbst nur noch als ewigen Konsumenten, als Objekt der Kulturindustrie erfährt. (DA., 1978, 127)

(143) Obgleich unter dem Zwang der pragmatischen Wirklichkeit von heute das Selbstbewusstsein des Menschen mit seiner Funktion im herrschenden System identisch geworden ist, obgleich er verzweifelt jeden anderen Impuls in sich selbst wie in anderen unterdrückt, ist die Wut, die ihn ergreift, wann immer er eines nicht integrierten Verlangens inne wird, das nicht ins bestehende Muster passt, ein Zeichen seines schwelenden Ressentiments. (KiV.,1974, 137)

(144) Unter der grossen Industrie wird die Liebe kassiert. Der Zerfall des mittleren Eigentums, der Untergang des freien Wirtschaftssubjekts betrifft die Familie: sie ist nicht länger die ehemals gerühmte Zelle der Gesellschaft, weil sie nicht mehr die Basis der wirtschaftlichen Existenz des Bürgers abgibt.

Die Aufwachsenden haben die Familie nicht mehr als ihren Lebenshorizont, die Selbständigkeit des Vaters verschwindet und mit ihr der Widerstand gegen seine Autorität. (DA., 1978, 96)

(145) Das hermeneutische Verstehen ist seiner Struktur nach darauf angelegt, innerhalb kultureller Überlieferungen ein mögliches handlungsorientierendes Selbstverständnis von Individuen und anderer Gruppen zu garantieren. Es ermöglicht die Form zwanglosen Konsensus und die Art gebrochener Intersubjektivität, von denen kommunikatives Handeln abhängt. Es bannt die Gefahren des Kommunikationsabbruchs....(EuI, 1968, 221)

(146) Wenn diese Kommunikationsströme abreißen und die Intersubjektivität der Verständigung entweder erstarrt oder zerfällt, wird eine Bedingung des Überlebens zerstört, die so elementar ist wie die komplementäre Bedingung des Erfolgs instrumentalen Handelns...(EuI, 1968, 221-222)

(147)...denn die hermeneutischen Verfahrensweisen, die in den Geisteswissenschaften ausgebildet worden sind, sollen ja dem individuellen Sinn den Schein der Irrationalität und der Aneignung tradierter Bedeutungsgehalte den Verdacht des bloss Arbiträren gerade nehmen. (EuI, 1968, 214)

(148)...ein Lebenszusammenhang, der einen individuellen, in allgemeinen Kategorien nicht bruchlos aufgehenden Sinn repräsentiert. (EuI, 1968, 217)

(149) ...dann ist das Verstehen selbst an einen Situation gebunden in der mindestens zwei Subjekte in einer Sprache kommunizieren, die ihnen erlaubt, unter intersubjektiv verbindlichen Symbolen das schlechthin Unteilbare, Individuelle zu teilen, eben kommunikabel zu machen. (EuI, 1968, 225-226)

(150)...die Stelle eines politischen Volkswillens tritt die Sachgesetzlichkeit, die der Mensch als Wissenschaft und Arbeit selbst produziert. (TWI., 1978, 116)

(151)...die vom neuhumanistischen Bildungsanspruch inspirierte Frage nach der möglichen Souveränität der Gesellschaft über die technischen Lebensbedingungen, die Frage nach deren Integration in die Praxis der Lebenswelt, hoffnungslos veraltet. (TWI., 1978, 116)

(152)...wie nämlich die heute noch naturwüchsige Beziehung zwischen technischem Fortschritt und sozialer Lebenswelt reflektiert und unter die Kontrolle einer rationalen Auseinandersetzung gebracht werden kann. (TWI., 1978, 107)

(153) Die Irrationalität der Herrschaft, die heute zu einer kollektiven Lebensgefahr geworden ist, könnte nur durch eine politische Willensbildung bezwungen werden, die sich an das Prinzip allgemeiner und herrschaftsfreier Diskussion bindet. (TWI., 1978, 119)

(154)...wird einerseits die Entwicklung neuer Techniken und Strategien aus einem explizit gemachten Horizont von Bedürfnissen und den geschichtlich bestimmten Interpretationen dieser Bedürfnisse...andererseits werden diese in Wertsystemen gespiegelten gesellschaftlichen Interessen ihrerseits durch Prüfung an technischen Möglichkeiten und strategischen Mitteln ihrer Befriedigung kontrolliert. (TWI., 1978, 127)

(155) Jene im pragmatischen Modell vorgesehene Kommunikation, die die politische Praxis vorwissenschaftlich, kann sich daher nicht unabhängig von der Kommunikation bilden, die vorwissenschaftlich immer schon Gang ist; diese lässt sich aber in der demokratischen Form von öffentlichen Diskussionen im Staatsbürgerpublikum institutionalisieren. (TWI., 1978, 129)

(156) Die Richtung des technischen Fortschritt ist heute noch weithin durch gesellschaftliche Interessen bestimmt, die naturwüchsig aus dem Zwang zur Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens hervorgehen, ohne als solche reflektiert....infolgedessen bricht neues technisches Können unvorbereitet in bestehende Formen der Lebenspraxis ein, neue Potentiale einer erweiterten technischen Verfügungsgewalt machen das Missverhältnis zwischen den Ergebnissen angespanntester Rationalität und unreflektierten Zielen...(TWI., 1978, 134-135)

(157) ..eine Artikulierung der Bedürfnisse nach Massgabe technischen Wissens kann ausschliesslich im Bewusstsein der politisch Handelnden selber retifiziert werden. Experten können diesen Akt der Bestätigung denen, die mit ihrer Lebensgeschichte für die akzeptierten Mittel der Bewältigung problematischer Lagen einzustehen haben, nicht abnehmen...(TWI., 1978, 138)

(158) Die Hoffnung weckt den von der Enge des Bewusstsein befreiten Sinn für das objektiv Mögliche in dem etablierten Wirklichen; für den Überschuss der Produktivkräfte über die institutionalisierten Produktionsverhältnisse, die, wo sie nicht blindlings von den materiellen Produktivkräften weggeschwemmt werden, eben der Produktivkraft des kritischen Impulses bedürfen, um mit Willen und Bewusstsein der Menschen aufgehoben werden zu können. (TuP., 1978, 268)

(159) Als mündig könnte sich eine vorwissenschaftliche Gesellschaft nur in dem Masse konstituieren, in dem Wissenschaft und Technik durch die Köpfe der Menschen hindurch mit der Lebenspraxis vermittelt würden. (TWI., 1978, 144)

(160) Der Grad der gesellschaftlich notwendigen Repression bemisst sich an der variablen Reichweite technischer Verfügungsgewalt über Naturprozesse. (EuI, 1968, 339)

(161) Die kollektiven Wunschphantasien, die für die Kulturverzichte entschädigen, werden, da sie nicht privat sind, sondern auf der Ebene öffentlicher Kommunikation selber ein abgespaltenes, nämlich

der Kritik entzogenes Dasein führen...Das nennt Freud den seelisch Besitz der Kultur...kurz: der Illusionen. (EuI, 1968, 339)

(162) So kann der institutionale Rahme...mit fortschreitender Technik lockerer werden und zunehmend Teile der kulturellen Überlieferung, die zunächst projektiven Gehalt haben, in Realität verwandeln, nämlich virtuelle Befriedigungen in institutionell anerkannte umsetzen. (EuI, 1968, 339-340)

(165) Das Fortschreiten der technischen Mittel ist von einem Prozess der Entmenschlichung begleitet. Der Fortschritt droht das Ziel zunichte zu machen, das er verwirklichen soll- die Idee des Menschen. (KiV., 1974, 13)

(166) Deutlich scheint, selbst mit Erweiterung des Denk- und Handlungshorizonts durch das technische Wissen, die Autonomie des Einzelsubjekts, sein Vermögen, dem anwachsenden Apparat der Massenmanipulation zu widerstehen, die Kraft seiner Phantasie, sein unabhängiges Urteil zurückzugehen. (KiV., 1974, 13)

(167) Der Gedanke, dass ein Ziel um seiner selbst willen vernünftig sein kann- auf Grund von Vorzügen, von denen Einsicht zeigt, dass das Ziel sie enthält-, ohne auf irgendeine Art subjektiven Gewinnes oder Vorteils sich zu beziehen, ist der subjektiven Vernunft zutiefst fremd. (KiV., 1974, 15)

(168) Diese Art von Vernunft kann subjektive Vernunft genannt werden. Sie hat wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen. (KiV., 1974, 15)

(169)der Pragmatismus...ohne Zweifel in hohem Masse zum gängigen Verruf jener stationäre Kontemplation beigetragen hat, in der höchste Bestreben des Menschen einmal bestand...als es um seiner selbst willen angestrebt wird, statt als ein Mittel für Konsequenz, Stabilität und fließend Verkehr. Sowohl der Angriff auf die Kontemplation als auch das Lob des Handwerkers drücken den Triumph des Mittels über den Zweck. (KiV., 1974, 52)

(170)...stand der Begriff der Ideen für die Sphäre einer Objektivität ein, die sich unseren Interessen nicht unterwarf....an der Idee der objektiven Wahrheit unter dem Namen des Absoluten....gelang ihr die Relativierung der Subjektivität. (KiV., 1974, 52)

(171) Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. (KiV., 1974, 16)

(172) Dieser Begriff von Vernunft schloss subjektive Vernunft niemals aus, sondern betrachtete sie als partiellen, beschränkten Ausdruck einer umfassend Vernünftigkeit, von der Kriterien für alle Dinge und Lebewesen abgeleitet wurden. (KiV., 1974, 16)

(173) Die philosophischen Systeme der objektiven Vernunft schlossen die Überzeugung ein, dass eine allumfassende oder fundamentale Struktur des Seins entdeckt und eine Konzeption der menschlichen Bestimmung aus ihr abgeleitet werden könne. (KiV., 1974, 22)

(174) Letzten Endes erweist sich subjektive Vernunft als die Fähigkeit, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen....Das bedeutet, dass Ding oder Gedanke zu etwas anderem taugt. Es gibt kein vernünftiges Ziel an sich, und es wird sinnlos, den Vorrang eines Ziels gegenüber anderen unter dem Aspekt der Vernunft zu diskutieren. (KiV., 1974, 17)

(175) Die gegenwärtige Krise der Vernunft besteht im Grunde in der Tatsache, dass das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine solche Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten. (KiV., 1974, 18)

(176) Die Neutralisierung der Vernunft, die jetzt auf den Status eines Kulturguts unter anderen reduziert ist, widersprach ihrem totalen Anspruch, dass sie die objektive Wahrheit verkörpere, und schwächte ihn zugleich ab. (KiV., 1974, 27)

(177) Vernunft hat sich selbst als ein Medium ethischer, moralischer und religiöser Einsicht liquidiert. (KiV., 1974, 28)

(178) Ursprünglich war die politische Verfassung als ein Ausdruck konkreter gedacht, die in der objektiven Vernunft gründen... Nachdem sie die Autonomie aufgegeben hat, ist die Vernunft zu einem Instrument geworden...Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozess eingespannt. (KiV., 1974, 30)

(179) Hat sich diese Spaltung im öffentlichen Bewusstsein einmal festgesetzt, so verbleibt kein wirksames, rationales Prinzip des gesellschaftlichen Zusammenhalts. (KiV., 1974, 29)

(180) Seiner rationalen Grundlage beraubt, wird das demokratische Prinzip ausschliesslich abhängig von den sogenannten Interessen des Volkes, und diese sind Funktionen blinder oder nur zu bewusster ökonomischer Mächte. (KiV., 1974, 36)

(181) Ist einmal die philosophische Grundlage der Demokratie zusammengebrochen, so ist die Feststellung. Diktatur sei schlecht, nur für solche Menschen rational gültig, die nicht ihre Nutzniesser sind, und es gibt kein theoretisches Hindernis, diese Feststellung in ihr Gegenteil zu verwandeln. (KiV., 1974, 37)

(182) Nietzsche hat den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse gesehen, aber zugleich psychologisiert und damit zur Grundlage einer metakritischen Auflösung von Erkenntnis überhaupt gemacht...Einmal war Nietzsche überzeugt, dass die traditionelle Erkenntniskritik, von Kant bis Schopenhauer, einen uneinlösbaren Anspruch, nämlich Reflexion des erkennenden Subjekts auf sich selber... (EuI, 1968, 353)

(183) Die Neutralisierung der Vernunft, die sie jeder Beziehung auf einen objektiven Inhalt und der Kraft, diesen zu beurteilen, beraubt und sie zu einem ausführenden Vermögen degradiert...überführt sie in stets wachsender Masse in einen blossen stumpfsinnigen Apparat zum Registrieren von Fakten. (KiV., 1974, 60-61)

(184)...die Wissenschaft als der Motor des technischen Fortschritts selbst zur ersten Produktivkraft geworden. Aber wer erhofft sich davon heute noch eine Erweiterung der Reflexion oder gar eine wachsende Emanzipation?... Gibt es an ihrer Stelle andere Theorien, die die praktischen Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts klären? Wer ist ihr Adressat, auf welche Form der politischen Praxis sind sie bezogen? (TuP., 1978, 336-337)

(185) Solange die Menschen selber die Richtung und das Mass der technischen Fortschritts bestimmen könnten, wäre die Verselbständigung der technischen Mittel und Aggregate nur ein Ausdruck für den hohen Grad ihrer Wirksamkeit. (TuP., 1978, 339)

(186) Diese technokratische Deutung setzt voraus, dass sich der wissenschaftlich-technische Fortschritt im Sinne eines Sachzwangs automatisch vollzieht. (TuP., 1978, 345)

(187) Aber je enger der technische Fortschritt mit der Verwertung in sozialen Bereichen integriert worden ist, um so mehr hat sich der selektive Zwang der von aussen herangetragen Probleme verstärkt. Gesellschaftliche Interessen bestimmen Tempo, Richtung und Funktionen des technischen Fortschritts. (TuP., 1978, 345)

(188) Die technisch fortschreitenden Systeme....sich zu einem Apparat verselbständigt, der sich nach Massstäben technischer Wirksamkeit stetig verbessert, also in diesem Sinne immer rationaler wird, der aber andererseits der Kontrolle der gesellschaftlichen Subjekte immer mehr entgleitet und deshalb nicht im Dienste der Befriedigung spontan entfalteter und zwanglos interpretierter Bedürfnisse steht, nicht zugunsten autonomer Entscheidungen funktioniert also immer irrationaler wird. (TuP., 1978, 346)

(189) Wenn wir indessen vereinfachen wollen, dann ist eines gewiss: dass heute der technische Fortschritt eher Rüstungsinteressen als immanenten Sachzwängen folgt. (TuP., 1978, 345)

(190)...wenn wir den Wandel des institutionellen Rahmens nur als eine abhängige Variable im Prozess der Selbsterhaltung auffassen. Dann findet sich nämlich für dessen Rationalität kein anderes Kriterium als die Bestandserhaltung selbstregulativer Systeme. (TuP., 1978, 354)

(191) In Zukunft wird sich das Repertoire der Steuerungstechniken erheblich erweitern....Dann müssten die alten, in umgangssprachlicher Kommunikation entfalteten Bewusstseinszonen vollends austrocknen....Aber die Selbstobjektivierung des Menschen hätte sich in einer geplanten Entfremdung vollendet- die Menschen machten ihre Geschichte mit Willen, aber nicht mit Bewusstsein. (TuP., 1978, 356)

(192) Sobald wir indessen den institutionellen Rahmen auch von innen als ein System gesellschaftlicher Normen begreifen, in dem vergesellschaftete Individuen ihr antizipiertes Leben verwirklichen und die Masse der interpretierten Bedürfnisse befriedigen wollen, genügt jenes Kriterium nicht. Dann müssen wir vielmehr den Fortschritt der technischen Systeme seinerseits als abhängige Variable in einem Prozess fortschreitender Emanzipation auffassen. (TuP., 1978, 354)

(193) Diese Dialektik von Können und Wollen vollzieht sich heute unreflektiert, nach Massgabe von Interessen, für die eine öffentliche Rechtfertigung weder verlangt noch gestattet wird. (TuP., 1978, 357)

(194) Die Irrationalität der Herrschaft, die heute zu einer kollektiven Lebensgefahr geworden ist, könnte nur durch eine politische Willensbildung bezwungen werden, die sich an das Prinzip allgemeiner und herrschaftsfreier Diskussion bindet. Rationalisierung der Herrschaft dürfen wir nur erhoffen von Verhältnissen, die die politische Macht eines an Dialoge gebundenen Denkens begünstigen. Die lösende Kraft der Reflexion kann nicht ersetzt werden durch die Ausbreitung technisch verwertbaren Wissens. (TuP., 1978, 357)

(195) Die Neutralisierung der Vernunft, die sie jeder Beziehung auf einen objektiven Inhalt und der Kraft, diesen zu beurteilen, beraubt und sie zu einem ausführenden Vermögen degradiert, das mehr mit dem Wie als mit dem Was befasst ist, überführt sie in stets wachsender Masse in einen blossen stumpfsinnigen Apparat zum Registrieren von Fakten. Die subjektive Vernunft verliert alle Spontaneität, Produktivität, die Kraft, Inhalte neuer Art zu entdecken und geltend zu machen- sie verliert, was ihre Subjektivität ausmachen. Wie eine zu häufig geschärfte Rasierklinge wird dieses Instrument zu dünn und ist schliesslich sogar ausserstande, die rein formalistischen Aufgaben zu bewältigen, auf die sie beschränkt ist. (KiV., 1974, 60-61)

(196) Die positivische Philosophie, die das Werkzeug Wissenschaft als den automatischen Verfechter des Fortschritts ansieht...Die ökonomische Technokratie erwartet alles von der Emanzipation der materiellen Produktionsmittel. (KiV., 1974, 64)

(197) ...die Technokraten wollen die Ingenieure zum Aufsichtsrat der Gesellschaft machen...In ähnlicher Weise betrachten die Positivisten die Ingenieure als die Philosophen des Konkreten, da sie die Wissenschaft anwenden, von der die Philosophie-sofern sie überhaupt geduldet wird- ein blosses Derivat ist....Die Positivisten passen jedoch die Philosophie an die Wissenschaft an, d.h. an die Erfordernisse der Praxis, anstatt die Praxis an die Philosophie anzupassen. (KiV., 1974, 64)

(198)...versucht der Neuthomismus, mit dem Denken an einem bestimmten Punkt aufzuhören, um eine Sondersphäre für ein höchstes Sein oder einen höchsten Wert zu schaffen. Je zweifelhafter diese Absoluta werden...desto unerschütterlicher werden sie von ihren Parteigängern verteidigt... Heute lebt der Drang fort, ein absolutes Prinzip als reale Macht oder eine reale Macht als absolutes Prinzip zu etablieren; dass der höchste Wert nur dann als wahrhaft absolut angesehen werden kann, wenn er zugleich die höchste Macht ist. (KiV., 1974, 72-73)

(199) Jeder Begriff muss als Fragment einer alles einbegreifenden Wahrheit gesehen werden, in der er zu seiner Bedeutung gelangt. Eben das Konstruieren der Wahrheit aus solchen Fragmenten ist des wichtigste Geschäft der Philosophie. (KiV., 1974, 157)

(200) Die gegenwärtigen Systeme der objektiven Vernunft stellen auf der anderen Seite Versuche dar, die Auslieferung des Daseins an Zufall und blindes Ungefähr zu vermeiden. Aber die Anwälte der objektiven Vernunft sind in Gefahr, hinter den industriellen und wissenschaftlichen Entwicklungen zurückzubleiben, einen Sinn zu behaupten, der sich als Illusion erweist, und reaktionäre Ideologien zu schaffen. (KiV., 1974, 162)

(201)...dass die Prinzipien, die der Menschen in sich durch Meditation entdeckt, die emanzipierenden Wahrheiten, die er zu finden sucht, nicht nach dem Bild des Menschen geschaffen sind. Philosophische Ontologie ist unvermeidlich ideologisch, weil sie die Trennung zwischen Mensch und Natur zu verdunkeln und einer theoretischen Harmonie festzuhalten sucht, die allenthalben durch die Schreie der Elenden und Enterbten Lügen gestraft wird. (KiV., 1974, 169)

(202) Die Krankheit der Vernunft gründet in ihrem Ursprung, dem Verlangen des Menschen, die Natur zu beherrschen, und die Genesung hängt von der Einsicht in das Wesen der ursprünglichen Krankheit ab, nicht von einer Kur der spätesten Symptome. (KiV., 1974, 164)

(203) Vernunft kann nur dadurch mehr sein als Natur, dass sie sich ihre Natürlichkeit-die in ihrer Tendenz zur Herrschaft besteht- konkret bewusst macht, die nämlich Tendenz, die sie paradoxerweise der Natur entfremdet. Damit wird sie, indem sie Instrument der Versöhnung ist, zugleich mehr sein als ein Instrument. (KiV., 1974, 165)

(204) Die Philosophie ist mit der Kunst darin einig, dass sie vermittels der Sprache das Leiden reflektiert und es damit in die Sphäre der Erfahrung und Erinnerung überführt...Philosophie ist die Bwusste Anstrengung, all unsere Erkenntnis und Einsicht zu einer sprachlichen Struktur zu verknüpfen, in der die Dinge bei ihrem rechten Namen genannt werden. (KiV., 1974, 167)

(205) Die Aufgabe der Philosophie besteht nicht darin, stur den einen gegen den anderen auszuspielen, sondern eine wechselseitige Kritik zu befördern und so, wenn möglich, im geistigen Bereich die Versöhnung beider in der Wirklichkeit vorzubereiten....Durch ihre Selbstkritik muss die Vernunft die Beschränktheit der beiden entgegengesetzten Begriffe von Vernunft erkennen; sie muss die Entwicklung der Kluft zwischen beiden analysieren.... (KiV., 1974, 163-164)

(206) Die Philosophie weist die Verehrung des Endlichen zurück...Zweitens: Es sollte zugestanden werden, dass die grundlegenden kulturellen Ideen einen Wahrheitsgehalt haben, und Philosophie sollte sie an dem gesellschaftlichen Hintergrund messen, dem sie entstammen. Sie bekämpft den Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit. Philosophie konfrontiert das Bestehende in einem historischen Zusammenhang mit dem Anspruch seiner begrifflichen Prinzipien, um die Beziehung zwischen beiden zu kritisieren und so über sie hinauszugehen. Philosophie hat ihren positiven Charakter gerade am Wechselspiel dieser beiden negativen Verfahren.....

Insofern Subjekt und Objekt, Wort und Ding unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht vereinigt werden können, werden wir durch das Prinzip der Negation getrieben, die Rettung relativer Wahrheiten aus den Trümmern falscher Absoluta zu versuchen. (KiV., 1974, 169-170)

(207) Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* – dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist. Jedoch glauben wir, gauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens...schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. (DA., 1978, 3)

(208) Keine Herrschaft noch hat es vermocht, diesen Preis abzudingen, und die Kreisähnlichkeit der Geschichte in ihrem Fortschritt wird miterklärt von solcher Schwächung, dem Äquivalent der Macht...Wo die Entwicklung der Maschine in die der Herrschaftsmaschinerie Tendenz, von je verflochten, in der

totalen Erfassung der Menschen konvergieren, vertreten die Zurückgebliebenen nicht bloss die Unwahrheit....Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die un aufhaltsame Regression. (DA., 1978, 35)

(209) Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht. Sie ersetzen den Begriff durch die Formel, Ursache durch Regel und Wahrscheinlichkeit. (DA., 1978, 9)

(210) Die Gegenständlichkeit des Mittels, die es universal verfügbar macht, seine Objektivität für alle, impliziert bereits die Kritik von Herrschaft, als deren Mittel Denken erwuchs....In der Gestalt der Maschinen aber bewegt die entfremdete Ratio auf eine Gesellschaft sich zu, die das Denken in seiner Verfestigung als materielle wie intellektuelle Apparatur mit dem befreiten Lebendigen versöhnt und auf die Gesellschaft selbst als rein reales Subjekt bezieht. (DA., 1978, 37)

(211) Damit aber wird notwendig das Ganze als Ganzes, die Betätigung der ihm immanenten Vernunft, zur Vollstreckung des Partikularen. Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit....Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft und nicht die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt. (DA., 1978, 23)

(213) Sie (die Dialektik) lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreisst und sie der Wahrheit zueignet. (DA., 1978, 25)

(214) Nachdem die objektive Ordnung der Natur als Vorurteil und Mythos sich erledigt hat, bleibt Natur als Masse von Materie übrig....Soweit Verstand, der am Richtmass der Selbsterhaltung gross wurde, ein Gesetz des Lebens wahrnimmt, ist es das des Stärkeren. Kann es für die Menschheit wegen des Formalismus der Vernunft auch kein notwendiges Vorbild abgeben, so genießt es den Vorzug der Tatsächlichkeit gegenüber der verlogenen Ideologie. (DA., 1978, 89-90)

(215) Juliette hat die Wissenschaft zum Credo. Scheusslich ist ihr jede Verehrung, deren Rationalität nicht zu erweisen ist...die Umwandlung des ohne wissenschaftlichen Beweis Verdammten in Erstrebenswertes wie beweislos Anerkannte in den Gegenstand des Abscheus, die Umwertung der Werte....ist ihre spezifische Leidenschaft. (DA., 1978, 87-88)

(216) Die Suspension des Begriffs...gab der Lüge das Feld frei. Diese war in einer Welt, die nur Protokollsätze verifizierte und den zur Leistung grosser Denker entwürdigten Gedanken als eine Art verjährter Schlagzeile aufbewahrte, von der zum Kulturgut neutralisierten Wahrheit nicht mehr zu unterscheiden. (DA., 1978, 40)

(217) Durch die Bescheidung, in die dieser als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt, zergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt. Vermag die Menschheit in der Flucht vor der Notwendigkeit..auch nicht innezuhalten, ohne Erkenntnis selbst preiszugeben, so verkennt sie....die Praktiken der Beherrschung.....wenigstens nicht mehr als Garanten der kommenden Freiheit. (DA., 1978, 39)

(218) Denken, in dessen Zwangsmechanismus Natur sich reflektiert und fortsetzt, reflektiert eben vermöge seiner unaufhaltsamen Konsequenz auch sich selber als ihrer selbst vergessene Natur, als Zwangsmechanismus. (DA., 1978, 38)

(219) Indem aber Aufklärung gegen jede Hypostasierung der Utopie recht behält und die Herrschaft als Entzweiung ungerührt verkündet, wird der Bruch von Subjekt und Objekt, den sie zu überdecken verwehrt, zum Index der Unwahrheit seiner selbst und der Wahrheit. (DA., 1978, 38-39)

(220) Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen, wird schliesslich selbst zur positiven Tatsache, zur Zwingburg, der gegenüber noch die revolutionäre Phantasie sich als Utopismus vor sich selber schämt und zum fügsamen Vertrauen auf die objektive Tendenz der Geschichte entartet. (DA., 1978, 40)

(221) Das anti-autoritäre Prinzip muss schliesslich ins eigene Gegenteil, in die Instanz gegen die Vernunft selber umschlagen: die Abschaffung alles von sich aus Verbindlichen, die es leistet, erlaubt es der Herrschaft, die ihr jeweils adäquaten Bindungen souverän zu dekretieren und zu manipulieren. (DA., 1978, 84)

(222)... die Sanktion des Schicksals, das durch Vergeltung unablässig wieder herstellt, was je schon war. Was anders wäre, wird gleichgemacht. Das ist das Veredikt, das die Grenzen möglicher Erfahrung kritisch aufrichtet. (DA., 1978, 15)

(223) Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit. (DA., 1978, 16)

(224) Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draussen sein, weil die blossе Vorstellung des Draussen die eigentliche Quelle der Angst ist. (DA., 1978, 18)

(225) Heute, da Bacons Utopie, dass wir der Natur in der Praxis gebieten in tellurischem Massstab sich erfüllt hat, wird das Wesen des Zwanges offenbar, den er der unbeherrschten zuschrieb. Es war Herrschaft selbst. (DA., 1978, 41)

(226) Die Arbeitsteilung...dient dem beherrschten Ganzen zur Selbsterhaltung. Damit aber wird notwendig das Ganze als Ganzes, die Betätigung der ihm immanenten Vernunft, zur Vollstreckung des Partikularen. (DA., 1978, 23)

(227) Während jedoch die reale Geschichte aus dem realen Leiden gewoben ist, das keineswegs proportional mit dem Anwachsen der Mittel zu seiner Abschaffung geringer wird, ist die Erfüllung der Perspektive auf den Begriff angewiesen...sondern als Selbstbessung eben des Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt...(DA., 1978, 39)

(230) Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des grossen historischen Zuges ohnmächtig scheinen. (DA., 1978, IX)

(231) ...dass die Ursache des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie nicht so sehr bei den eigens zum Zweck des Rückfalls ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien zu suchen ist, sondern bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst. (DA., 1978, 3)

(232) Die Angst des rechten Sohns moderner Zivilisation, von den Tatsachen abzugehen, die doch bei der Wahrnehmung schon durch die herrschenden Usance in Wissenschaft...klischeemässig zugerichtet sind, ist unmittelbar dieselbe wie die Angst vor der gesellschaftlichen Abweichung. (DA., 1978, 3)

(233) Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.....verliert das blindlings pragmatisierte Denken seinen aufhebenden Charakter, und darum auch die Beziehung auf Wahrheit. (DA., 1978, 3)

(234)...was dem triumphierenden Gedanken seit le geschehen ist. Tritt er willentlich aus seinem kritischen Element heraus als blosses Mittel in den Dienst eines Bestehenden, so treibt er wider Willen dazu, das Positive, das er sich erwählte, in ein Negatives, Zerstörerisches zu verwandeln. (DA., 1978, 2)

(235)...dass auch der ehrlichste Reformier, der in abgegriffener Sprache die Neuerung empfiehlt, durch Übernahme der eingeschliffenen Kategorienapparats und der dahinter stehenden schlechten Philosophie die Macht des Bestehenden verstärkt, die er brechen möchte. (DA., 1978, 4)

(236)...denn die Form der Fragestellung: wie Freiheit möglich sei, täuscht darüber hinweg, dass wir uns in Ansehung der praktischen Vernunft nach den Bedingungen nicht möglicher, sondern wirklicher Freiheit erkundigen. Jene Frege heisst in Wahrheit: wie reine Vernunft praktisch sein können. Darum müssen wir auf ein Moment an Vernunft Bezug nehmen, das nach Kant eigentlich mit Bestimmungen der Vernunft inkompatibel ist: auf ein Vernunftinteresse. (EuI, 1968, 247)

(237) Zwar kann Vernunft nicht unter die empirischen Bedingungen der Sinnlichkeit treten; aber die Vorstellung einer Affektion der Sinnlichkeit durch Vernunft in der Weise, dass ein Interesse an einem Handeln unter moralischen Gesetzen entsteht, bewahrt Vernunft vor Beimengungen der Empirie nur zum Scheine. Wenn die Wirkung jener eigentümliche Kausalität der Vernunft...kontingent und nur durch Erfahrung bezeugt ist, dann muss auch die Ursache dasselben als ein Faktum gedacht werden. (EuI, 1968, 247)

(238)...als dass der Name eines reinen Interesses diese Udenkbarkeit eines gleichwohl durch das moralische Gefühl verbürgten Verhältnisses der Kausalität zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ausdrückt. (EuI, 1968, 248)

(239) dass reine Vernunft praktisch sein kann, ohne dass wir begreifen können, wie dies möglich sei. Die Ursache der Freiheit ist nicht empirisch, aber sie ist auch nicht nur intelligibel; wir können sie als ein Faktum bezeichnen, aber nicht begreifen. Der Titel des reinen Interesses verweist uns auf eine Basis der Vernunft, welche allein die Bedingungen der Realisierung von Vernunft garantiert...weil hier nicht...die Vernunft die Erfahrung, sondern die Erfahrung des moralischen Gefühls die Vernunft überschreitet. Das reine Interesse ist ein Grenzbegriff, der eine Erfahrung als unbegreiflich artikuliert. (EuI, 1968, 249)

(240) Es gibt einen legitimen Gebrauch der theoretischen Vernunft in praktischer Absicht. Dabei scheint das reine praktische Interesse die Rolle eines erkenntnisleitenden Interesses zu übernehmen....Die Vernunftkenntnis in praktischer Absicht behält einen eigenen, schwächeren Status gegenüber Erkenntnissen, welche die theoretische Vernunft kraft eigener Kompetenz und ohne Anleitung durch ein reines praktisches Interesse vertreten kann. (EuI, 1968, 251)

(241) Das Ich befreit sich, indem es sich in seinem Sichproduzieren durchschaut, von Dogmatismus. Es bedarf der sittlichen Qualität eines Willens zur Emanzipation, damit sich das Ich zur intellektuellen Anschauung aufschwingt. (EuI, 1968, 253)

(242) Dann gehört nämlich das praktische Vernunftinteresse zur Vernunft selber: im Interesse an der Selbstständigkeit des Ich setzt sich Vernunft in gleichem Masse durch, wie der Akt der Vernunft als

solcher Freiheit hervorbringt. Die Selbstreflexion ist Anschauung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem. (EuI, 1968, 256)

(244) Die im weltgeschichtlichen Bildungsprozess der Gattung erworbene Freiheit, sich des Interesses der Vernunft als des eigenen anzunehmen, zeichnet die Menschen aus, die den Dogmatismus überwunden haben: ihnen kommt in erster Linie kein theoretisches, sondern ein praktisches Verdienst zu. (TuP., 1978, 313)

(245) Allein, Fichte begreift diesen reinen praktischen Antrieb, das "Bewusstsein des kategorischen Imperativs", nicht als eine Hervorbringung der praktischen Vernunft. Sondern als Akt der Vernunft selber, als die Selbstreflexion, in der das Ich sich als ein in sich zurückkehrendes Handeln transparent macht. (EuI, 1968, 255)

(246) Erst in Fichtes Begriff der interessierten Selbstreflexion verliert das der Vernunft eingewobene Interesse seine Nachträglichkeit und wird konstitutiv für Erkennen und Handeln gleichermaßen. (EuI, 1968, 258)

(247) Der Weg, auf dem sich der Begriff des Vernunftinteresses von Kant zu Fichte entfaltet, führt vom Begriff eines durch praktische Vernunft eingegebenen Interesses an Handlungen des freien Willens zum Begriff eines in der Vernunft selber wirksamen Interesses an der Selbständigkeit des Ich. Die Identifizierung der theoretischen Vernunft mit der praktischen, die Fichte vornimmt, lässt sich an diesem Interesse deutlich machen. (EuI, 1968, 257)

(248) Der von Fichte entfaltete Begriff der Selbstreflexion als des in sich zurückkehrenden Handelns hat eine systematische Bedeutung für die Kategorie des erkenntnisleitenden Interesses. Auch auf dieser Ebene läuft das Interesse der Erkenntnis ebenso voraus, wie es sich kraft ihrer erst realisiert. (EuI, 1968, 258)

(249) Weil aber die Vorurteile aus dieser Verknüpfung der vorenthaltenen Mündigkeit mit versagter Freiheit und verhinderter Befriedigung ihre eigentümliche Objektivität ziehen, bedarf es umgekehrt zur kritischen Auflösung der existierenden Unwahrheit, des Irrtums als Substanz, über die vernünftige Einsicht hinaus auch und vor allem Kardinaltugend des Mutes, genauer: die Vernunft selber lebt aus diesem Mut zur Vernunft....Die kritische Vernunft erlangt über den leibgewordenen Dogmatismus nur Gewalt, weil sie den Willen zur Vernunft in ihr eigenes Interesse aufgenommen hat. (TuP., 1978, 311)

(250) Aber wir können das Leben eines sich konstituierenden Gattungssubjektes nicht als absolute Bewegung der Reflexion begreifen. Die Bedingungen, unter denen sich die Menschengattung konstituiert, sind nämlich nicht allein die durch Reflexion gesetzten Bedingungen. (EuI, 1968, 259)

(251) Allein, wie jetzt die Vernunft, die jene beiden Interessen eingibt, nicht mehr reine praktische Vernunft, sondern eine in der Selbstreflexion Erkenntnis mit Interesse vereinigende Vernunft ist, so schließen die auf kommunikatives und instrumentales Handeln gerichteten Interessen notwendig auch die zugehörigen Kategorien des Wissens ein: sie gewinnen eo ipso den Stellenwert erkenntnisleitender Interessen. (EuI, 1968, 260)

(252)...sie hatten gezeigt, dass Natur nicht zur bestimmungslosen Materie handelnder Subjekte herabgesetzt werden darf- es sei denn eine selber entqualifizierte Menschenwelt schrumpfe auf den blinden Punkt einer Aktion um der Agierens willen zusammen. (TuP., 1978, 314)

(253)...wie das Innere der Vernunft und die Parteinahme des Denkens gegen Dogmatismus selbst erst historisch aus einem Bildungsprozess hervorgehen. (TuP., 1978, 314)

(254) Vielmehr sind jene Interessen, die das Bewusstsein unter die Herrschaft der Dinge und der verdinglichten Zusammenhänge beugen, als materielle in der gesellschaftlichen Basis entfremdeter Arbeit... verankert wie das Interesse, das durch reale Widersprüche einer zerrissenen Welt hindurch die Einheit der Lebensprozesse als die den Verhältnissen immanente Vernunft zur Geltung bringen will. (TuP., 1978, 314-315)

(255) Das erkenntnisleitenden Interesse wird aus dem objektiven Zusammenhang legitimiert...einerseits lässt sich die Dogmatik der geronnenen Gesellschaft nur in dem Masse durchshauen, in dem sich Erkenntnis entscheiden von der Antizipation einer emanzipierten Gesellschaft und der realisierten Mündigkeit aller Menschen leiten lässt; zugleich verlangt aber dieses Interesse umgekehrt auch schon die gelungene Einsicht in Prozesse der gesellschaftlichen Entwicklung, weil es sich in ihnen allein als ein objektives konstituiert. (TuP., 1978, 315)

(256)...Das Wissen, in dem seine Identität besteht und das ihm zu überleben ermöglicht, hat seine Substanz an der Erfahrung des Vielfältigen, Ablenkenden, Auflösenden, und der wissend Überlebende ist zugleich der, welcher der Todesdrohung am verwegenen sich überlässt...das Selbst macht nicht den starren Gegensatz zum Abenteuer aus, sondern formt in seiner Starrheit sich erst durch diesen Gegensatz.... (DA., 1978, 45)

(257) Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewusstsein entgegensetzt, sich selber zelebriert....schloss die Feindschaft des

Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die aussermenschliche Natur und über andere Menschen willen. (DA., 1978, 50-51)

(258)...dass der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt.

Das Selbst repräsentiert rationale Allgemeinheit wider die Unausweichlichkeit des Schicksals. Weil er aber Allgemeines und Unausweichliches ineinander verschränkt vorfindet, nimmt seine Rationalität notwendig beschränkenden Form an, die der Ausnahme....Er tut der Rechtssatzung Genüge derart, dass sie die Macht über ihn verliert, indem er ihr diese Macht einräumt. (DA., 1978, 54-55)

(259) Der Wunsch darf nicht Vater des Gedankes sein. Das rührt aber daher, dass jegliche Macht in der Klassengesellschaft ans nagende Bewusstsein von der eigenen Ohnmacht gegenüber der physischen Natur und deren gesellschaftlichen Nachfolgern, den Vielen, gebunden ist. Nur die bewusst gehandhabte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt des physisch Schwächeren. (DA., 1978, 53)

(260)...mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloss das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewusstsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt....nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt... (DA., 1978, 51)

(261)...das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekanntem gestempelt, ehe noch ein Wert eingesetzt ist. Natur ist...das mathematisch zu Erfassende; selbst was nicht eingeht, Unauflöslichkeit und Irrationalität, wird von mathematischen Theoremen umstellt. (DA., 1978, 25-26)

(262) Ohne Hoffnung ist nicht das Dasein sondern das Wissen, das im bildhaften oder mathematischen Symbol das Dasein als Schema sich zu zeigen macht und perpetuiert. (DA., 1978, 28)

(263) Aufklärung hat die klassische Forderung, das Denken zu denken- Fichtes Philosophie ist ihre radikale Entfaltung- beiseitegeschoben, weil sie vom Gebot, der Praxis zu gebieten, ablenke, das doch Fichte selbst vollstrecken wollte....sie macht das Denken zur Sache, zum Werkzeug. Mit solcher Mimesis aber, in der das Denken der Welt sich gleichmacht, ist nun Tatsächliche so sehr zum Einzigem geworden... (DA., 1978, 26)

(264) Naturbeherrschung zieht den Kreis, in den Kritik der reinen Vernunft das Denken bannte. (DA., 1978, 27)

(265)...lässt der positivistische Zensor ebenso gern wie die Kunst passieren, die Leugnung, die selbst mit dem Anspruch auftritt, Erkenntnis zu sein, niemals. Die Entfernung des Deskens von dem Geschäft, das Tatsächliche zuzurichten, das Heraustreten aus dem Bannkreis des Daseins, gilt der szientifischen Gesinnung ebenso als Wahnsinn und Selbstvernichtung, wie dem primitiven Zauber das Heraustreten aus dem magischen Kreis.... (DA., 1978, 26)

(266) Kein Sein ist in der Welt, das Wissenschaft nicht durchdringen könnte, aber was von Wissenschaft durchdrungen werden kann, ist nicht das Sein....Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloss ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken...sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen-der Ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben. (DA., 1978, 27)

(267) Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloss vor, es kann a priori eingesehen werden. Das, was uns aus Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die Sprache. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt. (TWI., 1978, 163)

(268) Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind....Vernunft meinte zugleich den Willen zur Vernunft. In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen....In der Kraft der Selbstreflexion sind Erkenntnis und Interesse eins. (TWI., 1978, 163-164)

(269) Philosophie hat von Anbeginn unterstellt, die mit der Struktur der Sprache gesetzte Mündigkeit sei nicht nur antizipiert, sondern wirklich....Erst wenn Philosophie im dialektischen Gang der Geschichte die Spuren der Gewalt entdeckt....treibt sie den Prozess, dessen Stillstellung sie sonst legitimiert, voran: den Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit. Als fünfte These möchte ich deshalb den Satz vertreten: Die Einheit von Erkenntnis und Interesse bewährt sich in einer Dialektik, die aus geschichtlichen Spuren des unterdrückten Dialogs das Unterdrückte rekonstruiert. (TWI., 1978, 164)

(271) Die Interessenbasis der Erkenntnis affiziert die Möglichkeit der Erkenntnis als solcher. Da die Befriedigung aller Bedürfnisse vom Interesse der Selbsterhaltung gedeckt wird, kann jede beliebige Illusion, wenn in ihr nur irgendein Bedürfnis die Welt interpretiert, den gleichen Geltungsanspruch

stellen...Nietzsche zieht daraus die Folgerung, dass anstelle der Erkenntnistheorie nun eine Perspektivenlehre der Affekte zu treten habe. (EuI, 1968, 361)

(272) Nietzsche begreift Wissenschaft als die Tätigkeit, mit der wir Natur in Begriffe zum Zwecke der Naturbeherrschung umwandeln. Im Zwang der logischen Richtigkeit und der empirischen Triftigkeit setzt sich die Nötigung des Interesses an möglicher technischer Verfügung über vergegenständlichte Naturprozesse, und in diesem der pure Zwang zur Existenzerhaltung durch. (EuI, 1968, 359)

(273) Der modernen Wissenschaft wird einerseits ein Erkenntnismonopol zugestanden, das sich an der Entwertung der metaphysischen Erkenntnis bestätigt. Andererseits wird die monopolisierte Erkenntnis bestätigt ihrerseits dadurch entwertet, dass sie dem der Metaphysik eigenen Zusammenhang mit Praxis zwingend enträt und dadurch unser Interesse verliert...Denn Wissenschaft wird durch dieselbe Methodologie, die ihren Erkenntnissen Gewissheit verbürgt, den Interessen entfremdet, die ihren Erkenntnissen allein Bedeutung geben könnte. (EuI, 1968, 356)

(274) Damit wäre....der monopolistische Anspruch der modernen Wissenschaft aber auch in Frage gestellt: neben dem technischen könnte es andere erkenntnisleitende und –legitimierende Interessen geben. Offensichtlich ist das Nietzsches Auffassung nicht. Die methodologische Zurückführung der Wissenschaft auf ein Interesse an Selbsterhaltung dient nicht einer transzendentallogischen Bestimmung möglicher Erkenntnis, sondern der Negation der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. (EuI, 1968, 360)

(275) Nietzsche teilt die Blindheit eines positivistischen Zeitalters gegenüber der Erfahrung der Reflexion; er leugnet, dass die kritische Erinnerung eines selbsterzeugten, aber gegenüber dem Subjekt verselbständigten Scheins, dass Selbstreflexion eines falsches Bewusstseins Erkenntnis ist. Seine Kritik der abendländischen Philosophie, seine Kritik der Wissenschaft, seine Kritik der herrschenden Moral, sind ein einziges Zeugnis einer auf dem Wege der Selbstreflexion und nur der Selbstreflexion abgestrebten Erkenntnis. (EuI, 1968, 362-363)

(276) Die Psychoanalyse ist für uns als das einzige greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft relevant. (EuI, 1968, 262)

(277) Freud stößt auf systematische Trübungen der Erinnerung, die ihrerseits Intentionen zum Ausdruck bringen; diese müssen dann aber den Bereich des subjektiv Vermeintlichen transzendieren...Die psychoanalytische Deutung befasst sich nun mit solchen Symbolzusammenhängen, in denen ein Subjekt sich über sich selber täuscht. Die Tiefenhermeneutik....bezieht sich auf Texte, die Selbsttäuschungen des Autors anzeigen. (EuI, 1968, 266-267)

(278) Wenn die in Herrschaftsbeziehungen institutionell notwendige Einschränkung der öffentlichen Kommunikation gleichwohl den Schein der intersubjektivität zwanglosen kommunikativen Handelns nicht berühren soll, müssen die Schranken der Kommunikation im Inneren der Subjekte erreicht werden. So ist der privatisierte Anteil der exkommunizierten Sprache, in Person des Neurotikers stillgestellt und für ihn selbst unzugänglich gemacht. (EuI, 1968, 279)

(279)die Erfahrung des Widerstandes, eben jener blockierenden Kraft, die der freien und öffentlichen Kommunikation der verdrängten Gehalte entgegensteht...Reflexionsprozess daran, dass es nicht nur ein Vorgang auf kognitiver Ebene ist, sondern zugleich auf affektiver Ebene Widerstände löst. Die dogmatische Beschränkung eines falsches Bewusstseins bemisst sich nicht nur am Fehlen, sondern an der spezifischen Unzugänglichkeit von Informationen; sie ist nicht nur ein kognitiver Mangel, sondern der Mangel ist durch eingewöhnte Standards auf der Grundlage affektiver Einstellungen fixiert. (EuI, 1968, 281)

(280) Durcharbeiten bezeichnet den dynamischen Anteil einer kognitiven Leistung, die nur gegen Widerstände zum Wiedererkennen führt. Der Analytiker kann den Aufklärungsprozess in dem Masse einleiten, als es ihm gelingt, die Dynamik der Verdrängung so umzufunktionieren, dass sie nicht für Stabilisierung des Widerstandes, sondern für dessen kritische Auflösung arbeitet. (EuI, 1968, 283)

(281)...die kritische Überwindung der Bewusstseinsperren und das Durchdringen falscher Objektivationen die Aneignung eines verlorenen Stückes Lebensgeschichte initiiert und somit den Abspaltungsprozess zurücknimmt...Den Ausdruck Psychosynthese nennt Freud...die Wiederherstellung einer korrumpierten Einheit... (EuI, 1968, 285-286)

(282) Die Kritik endet in einer Veränderung der affektiv-motivationalen Grundlage, so wie sie auch mit dem Bedürfnis praktischer Veränderung beginnt. Die Kritik hätte nicht die Macht, falsches Bewusstsein zu brechen, wenn sie nicht durch eine Leidenschaft der Kritik angetrieben würde. Am Anfang steht die Erfahrung des Leidens und der Not, und das Interesse an der Aufhebung des belastenden Zustandes....sind der Leidensdruck und das Interesse an Gesundheit nicht nur Anlass für die Einleitung der Therapie, sondern Voraussetzung für das Gelingen der Therapie selber. (EuI, 1968, 286-287)

BIBLIOGRAFÍA DE MAX HORKHEIMER:

A.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.

Estrada en la *Introducción* de su estudio *La teoría crítica de Max Horkheimer*, pp. 11-16, distingue tres épocas en su pensamiento, tomando como criterio la delimitación geográfica de la Escuela y la evolución de los presupuestos de la teoría crítica:

1.- PRIMERA ETAPA. DE 1923 A 1931:

La preocupación filosófica del momento era aclarar cuál era el verdadero marxismo. En este contexto se funda el Instituto de Investigación Social, aunque en esta época sus investigaciones eran de temas históricos, jurídicos sin preocupación filosófica.

Al obtener en 1930 Horkheimer la cátedra de filosofía social, pasó a director del Instituto. A partir de aquí el centro de gravedad de las investigaciones fue más filosófico, aunque sobre la base de los datos empíricos concretos.

2.- SEGUNDA ETAPA. DE 1931 A 1942:

Introduce la reflexión filosófica con datos empíricos de las ciencias concretas.

-Horkheimer, M.: *Teoría Crítica*, Ed. Amorrortu, 1998, Argentina.

Incluye trabajos de Horkheimer entre 1932 y 1941 aparecidos en la revista propia del Instituto de Investigación Social. Por tanto no es una obra como tal de Horkheimer. Incluye *Observaciones sobre ciencia y crisis (1932a)*, *Historia y Psicología (1932b)*, *Acerca del problema del pronóstico de las ciencias sociales (1933)*, *Observaciones sobre antropología filosófica (1935)*, *Autoridad y familia (1936a)*, *Egoísmo y movimiento liberador (1936b)*, *Teoría tradicional y teoría crítica (1937)* y *La función social de la filosofía (1940)*.

-Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Ed. 1982, Madrid.

No es una obra como tal sino una colección de artículos correspondientes a esta época unidos por el hilo conductor de la teoría crítica. Incluye *Los comienzos de la filosofía burguesa (1930a)*, *Hegel y el problema de la metafísica (1930b)* y *Montaigne y la función del escepticismo (1938)*, este último también aparecido en *Teoría Crítica* del mismo autor de la Ed. Seix Barral.

-Horkheimer, M.: *Teoría crítica*, Ed. Seix Barral, 1973, Barcelona.

No se trata de una obra propiamente dicha sino de una colección de artículos correspondientes a esta época, aunque cinco de ellos se realizaron entre el 1940 y el 1971. Incluye *Montaigne y la función de escepticismo (1938a)*, *La filosofía y la concentración absoluta (1938b)*, *Psicología y Sociología en la obra de W. Dilthey (1940)*, *Arte nuevo y cultura de masas (1941)*, *Razón y autoconservación (1942)*, *En torno a la libertad (1962, incluye tres conferencias denominadas Sobre el concepto de libertad, Poder y conciencia moral y La filosofía de Kant y la Ilustración)* y *Homenaje a Adorno (1971)*.

-Horkheimer, M.: *Ocaso*, Ed. Anthropos, 1986, Barcelona.

Este libro contiene notas ocasionales entre los años 1926 a 1931 en Alemania. Puesto que estas ideas pertenecen al tiempo anterior a la victoria definitiva del nacionalsocialismo, se refieren a un mundo ya superado hoy.

Tratan de manera asistemática los conceptos de metafísica, carácter, moral, personalidad y valor del hombre tal y como estos se presentaban en esta época del capitalismo de manera asistemática en la forma en que esos conceptos poseían en ese periodo del capitalismo.

-Horkheimer, M.: *Materialismo, metafísica y moral*, Ed. Tecnos, 1988, Madrid.

Obra temprana de Horkheimer aparecida por primera vez en el 1933. La racionalidad práctica de Horkheimer insiste en mostrar la trabazón entre conocimiento e interés, por un lado, y en superar el hiato entre teoría y praxis. En esta obra abre otra línea de filosofía moral, salvar al individuo y valorar en su justa medida los sentimientos de solidaridad política y compasión frente al absolutismo moral de las normas.

La obra incluye dos capítulos: *Materialismo y moral* y *Materialismo y metafísica*.

3.-TERCERA ETAPA. DE 1942 A 1950:

Ante el ascenso del nacionalsocialismo desaparece la confianza optimista en la razón de que caminamos hacia una sociedad emancipada.

-Horkheimer, M. (1947): *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, 2009, Madrid.

Apareció por primera vez en el año 44 bajo el título *Fragmentos Filosóficos* y ya en el 47 como *Dialéctica de la Ilustración*. Corresponden a la edición del 44 los siguientes apartados de la edición actual: *Concepto de Ilustración*, *Excursus I*, *Excursus II* y *La Industria cultural. La Ilustración como engaño de masas*. Los apartados de la edición actual *Apuntes y Esbozos*, *Elementos de antisemitismo* aparecieron por primera vez en el 46 y se incluyeron en la edición del 47 bajo el título *Dialéctica de la Ilustración*.

-Horkheimer, M. (1967): *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Trotta, 2002, Madrid.

Apareció en el 47 bajo el título *El eclipse de la razón* y ya el 67 con el título y de la presente edición. El contenido de la presente edición y de las dos anteriores es idéntico, el cual coincide con el proyecto original del Horkheimer.

-Horkheimer, M.: *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*, Ed. Planeta Agostini, 1986, Barcelona.

No es una obra cerrada sino una colección de artículos de distintas épocas. Incluye: *El estado autoritario: en memoria de W. Benjamín (1942)*, *Enseñanzas del fascismo (1950)*, *Lo político y lo social (1950)*, *Prejuicio y carácter (1952)*, *Sobre los prejuicios (1961)*, *Sobre el concepto de libertad (1962)*, *Poder y conciencia moral (1962)*, *Ideas sobre la educación política (1963)*, *El psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología (1968)*, *Marx hoy (1968)*, *Crítica de la sociedad actual (1968)*, *Sobre la duda (1969)*, *La teoría crítica, ayer y hoy (1972)*.

4.-CUARTA ETAPA: DE 1950 A 1973.

Se reabre el Instituto de Investigación Social en Alemania bajo la consolidación del modelo de la sociedad de consumo norteamericano en Europa.

-Horkheimer, M.: *La función de las ideologías*, Ed. Taurus, 1966, Madrid.

No es una obra que responda a ningún proyecto original de Horkheimer, sino una colección posterior de artículos correspondientes a esta época. Incluye: *Sociología y Filosofía (1959)*, *Ideología y Acción (1951)* y *La filosofía como crítica de la cultura (1958)*.

-Horkheimer, M.: *Sociológica*, Ed. Taurus, 1971, Madrid.

Idem. que la anterior obra. Incluye los artículos: *Sobre el concepto de razón (1951)*, *Ideología y Acción (1951)*, *Responsabilidad y estudio (1954)*, *Schopenhauer y la sociedad (1955)*, *La filosofía como crítica de la cultura (1958)*.

-Horkheimer, M.: *Sobre el concepto de hombre y otros y ensayos*, Ed. Sur, 1970, Buenos Aires.

Idem que la anterior. Incluye los artículos: *Discurso pronunciado a la cámara alta (1954)*, *Sobre el concepto de hombre (1957)*, *La actualidad de Schopenhauer (1960)*, *Autoridad y familia en la época actual (1961)*, *Sobre los judíos alemanes (1961)*, *En torno a la libertad (1962, sólo el artículo La filosofía de Kant y la Ilustración)*, *Teísmo y Ateísmo (1963)*, *El señor feudal, el cliente y el experto (1964)*, *Amenazas a la libertad (1965)*, *El porvenir del matrimonio (1966)*, *Religión y filosofía (1967)*, *De ánimo (1967)*.

-Horkheimer, M.: *P. Tillich, su obra y su influencia*, Ed. Studium, 1971, Madrid.

Idem que la anterior. Incluye los artículos: *Recuerdos sobre P. Tillich (1966)*, *Las huellas de la última teología. Legado de P. Tillich (1966)*.

-Horkheimer, M., Popper, K. Marcuse, H.: *A la búsqueda del sentido*, Ed. Sígueme, 1976, Salamanca.

Incluye artículos de los tres autores citados. Los de Horkheimer son: *La añoranza de lo completamente otro (1970)*, *La función de la teología en la sociedad (1969)*.

-Horkheimer, M., Adorno, T.: *Lecciones de Sociología*, Ed. Proteo, 1969, Buenos Aires.

Esta obra está compuesta de una serie de conferencias y trabajos manuscritos redactados entre 1963 y 1964, pensados inicialmente para ser emitidos radiofónicamente por Radio Asia, en un principio, y posteriormente en francés en el programa de la Universidad Radiofónica Internacional. Así el estilo de la obra es ágil e inmediato.

Incluye las siguientes conferencias: *La idea de Sociología*, *La Sociedad*, *El individuo*, *El grupo*, *La masa*, *Cultura y civilización*, *Sociología del arte y de la música*, *Sociología e investigación social empírica*, *La familia*, *Estudios de comunidad*, *El prejuicio* y *La ideología*.

-Horkheimer, M.: *Anhelo de justicia*, Ed. Trotta, 2000, Madrid.

En este volumen no encontramos una obra de Horkheimer propiamente dicha. Se trata de una compilación de artículos del último periodo de Horkheimer acerca de la religión. Algunos de los trabajos que incluyen aparecen en recopilaciones anteriores.

Incluye tres secciones. La primera Escritos Filosóficos en la que todos los artículos citados excepto los fechados en 1967, 1969, 1970 y 1971

aparecieron en recopilaciones anteriores. : *La actualidad de Schopenhauer* (1960, se trata de un discurso publicado con motivo del centenario de su muerte), *Epílogo* (1961, se trata de una charla radiofónica titulada *Los judíos y el espíritu alemán. Fragmento de un gran encuentro*), *La filosofía de Kant y la Ilustración* (1962), *Teísmo- Ateísmo* (1963), *Las huellas de la última teología. Legado de P. Tillich* (1966), *Religión y Filosofía* (1967), *Salmo 91*(1967), *Sobre la duda* (1969), *La teoría crítica, ayer y hoy* (1972), *Pesimismo hoy* (1969, conferencia), *Observaciones sobre la liberalización de la religión* (1970, conferencia), *El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y la religión* (1971, artículo)

La segunda Conversaciones y Entrevistas. En esta sección los artículos fechados en 1966, 1969 y 1970.a aparecen en obras anteriores: *Recuerdos sobre P. Tillich* (1966), *La función de la teología en la sociedad* (1969), *La añoranza de lo completamente otro* (1970.a), *Cielo, eternidad y belleza* (1969), *Mundo Administrado* (1970.b), *Lo que llamamos sentido desaparecerá*(1970.c), *El mundo administrado no conoce el amor* (1970.d), *Sobre el futuro de la teoría crítica* (1971), *Esperar lo malo y no obstante intentar lo bueno* (1972).

Tercera Sección: Aforismos.

-Horkheimer, M.: *Entrevista: sobre la sociedad del futuro*, en Revista Teorema nº VIII, 1973, pp. 393-401.

Se trata de una revista que no está incluida en la sección correspondiente del anterior volumen.

-Horkheimer, M.: *Sociedad, razón y libertad*, Ed. Trotta, 2000, Madrid.

En esta obra aparecen los ensayos publicados por M. Horkheimer en la fase tardía de su pensamiento, entre los años 1954 y 1966.

Incluye en la la parte A del libro llamada *Filosofía: Sobre el concepto de hombre* (1957), *La actualidad de Schopenhauer* (1960) y *De ánima* (1967), todos aparecidos en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*. La parte B del libro denominada *Sociología: Autoridad y familia en la época actual* (1961), *El porvenir del matrimonio* (1966), *Sobre los judíos alemanes* (1961), *Discurso pronunciado a la cámara alta* (1954), *El señor feudal, el cliente y el experto* (1964), *Amenazas a la libertad* (1965) y *Sobre la captura de Eichmann* (1960). Todos ellos excepto el último aparecen también en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*.

-Horkheimer, M.: *El cuerpo y la salvación*, Ed. Sígueme, 1975, Salamanca.

Es una obra conjunta en la que cada autor, uno de ellos Horkheimer, firma un artículo. El de Horkheimer se llama *Sobre la idea de alma*. Supongo aunque sin certeza que es el *De ánima* (1967) de *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*.

B.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL CONSULTADA.

-Horkheimer, M.: *Teoría Crítica*, Ed. Amorrortu, 1998, Argentina. (Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luís). Al ser una compilación de artículos desde 1932 al 1941, se cita por el año de publicación de los mismos.

-Horkheimer, M.: *Teoría crítica*, Ed. Seix Barral, 1973, Barcelona. (Traducción de Juan J. del Solar B.). Al ser una compilación de artículos desde 1940 al 1971, se cita por el año de publicación de los mismos.

-Horkheimer M. (1947): *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, 2009, Madrid. (Traducción de Juan José Sánchez). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.

-Horkheimer M. (1967): *Crítica de la Razón Instrumental*, Ed. Trotta, 2002, Madrid. (Traducción de Juan José Sánchez). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.

C.- BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CONSULTADA.

-Cortina, A.: *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*. Ed. Síntesis, 2008, Madrid.

-Estrada, J.A.: *La Teoría crítica de M. Horkheimer*. Ed. Universidad de Granada, 1990, Granada.

-Geyer, F.G. (1982): *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*. Ed. Alfa, 1985, Barcelona. (Traducción de Carlos de Santiago)

-Mansilla, H.C.F. (1969): *Introducción a la Teoría crítica*, Ed. Seix Barral, 1970, Barcelona. (Traducción de Michel Faber-Kayser)

-Mardones, J.M, *Dialéctica y sociedad irracional*. Ed. Mensajero, 1979, Bilbao.

-Moritz, P.: *Kritik des Paradigmenwechsels: mit Horkheimer gegen Habermas*, Ed. Klampen, 1992, Lüneburg.

-Perlini, T.: *La Escuela de Frankfurt*. Ed. Monte Ávila, 1976, Caracas. (Traducción de Margara Russotto)

-Therborn, G. (1970): *La Escuela de Frankfurt*. Ed. Anagrama, 1972, Barcelona. (Traducción de Isabel Estrany)

-Zima, P.V. (1973): *La Escuela de Frankfurt*. Ed. Sagitario, 1976, Barcelona. (Traducción de Francesc Parcerisas)

D.- OTRA BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

1.-CONTEXTUALIZACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

-Boladeras Cucurella, M.: *Razón crítica y teoría de la sociedad. De M. Weber a la Escuela de Frankfurt*, Ed. Promociones y Publicaciones Universitarias, 1985, Barcelona.

-Bubner, R.: *La filosofía alemana contemporánea*, Ed. Cátedra, 1984, Madrid.

-Friedman, M.: *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, Ed. FCE, 1981, México.

-Wellmer A.: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Ed. Cátedra, 1996, Madrid.

-Wellmer, A.: *Sobre la dialéctica de Modernidad y Post-Modernidad*, Ed. Visor, 1993, Madrid.

- Sáez L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Ed. Trotta, 2001, Madrid.

2.- MONOGRAFÍAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT:

-Goldmann L.: *El hombre y lo Absoluto*, Ed. Península, 1968, Madrid.

-Kolakowski, L.: *La presencia del mito*, Ed. Amorrortu, 1975, Buenos Aires.

-Kulenkampff, A.: *Antinomie und Dialektik : zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*, J. B. Metzler, 1970, Stuttgart.

- Merani, A.L.:** *De la praxis a la razón*. Barcelona. Ed. Grijalbo, 1965. Barcelona.
- Muñoz J.:** "La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía" en *Lecturas de filosofía contemporánea* del mismo autor, Ed. Materiales, 1978, Madrid.
- Neusüss A.:** *Utopía*, Ed. Barral, 1971, Barcelona.
- Piclin M.:** *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*, Ed. Edaf, 1975, Madrid.
- Post, W.:** *Kritische Theorie und metaphysischer Pesimismus*, München, 1974.
- Ritsert, J.:** *Der Konservativismus der Kritischen Theorie*, Ed. Koln Europäische Verlagsanstalt, 1974, Frankfurt.
- Sánchez J.J.:** *Wider die Logik der Geschichte: Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*, 1980, Colonia.
- Schillebeckx E.:** *La interpretación de la fe*, Ed. Sígueme, 1973, Salamanca.
- Schmidt A. (1962):** *El concepto de naturaleza en Marx*, Ed. SXXI, 2012, México.
- Schmidt A.:** *Zur Idee der kritischen Theorie. Elemente der philosophie Max Horkheimers*, Ed. Carl Hanser, 1974, Munich.
- Schmidt A.:** *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Ed. Fischer Taschenbuch, 1986, Frankfurt.
- Simon-Schaefer, R.:** *Dialektik. Kritik eines Wortgebrauchs*, Bad Cannstadt, 1973, Stuttgart.
- Skuhra, A.:** *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, Ed. Kohlhammer. 1974, Stuttgart.
- Theunissen, M.:** *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*, Ed. Walter de Gruyter, 1969, Berlín.
- Rusconi, G.E.:** *La teoría crítica de la sociedad*, Ed. Martínez Roca, 1968, Barcelona.
- Wiggerhaus R.:** *Die frankfurter Schule*, Ed. Hanser, 1988, Munich.
- Zeleny, I.:** *Dialéctica y conocimiento*, Ed. Cátedra, 1968, Madrid.
- Zima P.V.:** *La Escuela de Frankfurt*, Ed. Sagitario, 1976, Barcelona.
- Zur Lippe:** *Bürgerliche subjektivität. Autonomie als Selbsterstörung*, 1975, Frankfurt.

3.- ESTUDIOS CRÍTICOS CON LA ESCUELA DE FRANKFURT.

- Beyer W. R.:** *Die Sünden der Frankfurter Schule*, 1971, Frankfurt.
- Dubiel H.:** *Teoría crítica: ayer y hoy*, Ed. Plaza y Valdés, 2000, México.
- Grössner C.:** *Verfall der Philosophie*, 1971, Reinbeck.
- Haug W.F.:** *El todo y lo completamente otro. Contribución a la crítica de la trascendencia revolucionaria pura*", en **Habermas J.:** *Respuestas a Marcuse*, Ed. Anagrama, 1969, Barcelona.
- Heiseler, J.:** *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*, Ed. Marxistische Blätter, 1974, Frankfurt.
- Negt, O., Kluge, A.:** *Esfera pública y experiencia: Hacia un análisis de las esferas públicas burguesa y proletaria*, en *Modos de hacer: arte crítico, esfera pública y acción directa*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, Salamanca.
- Offe, K.:** *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Ed. Alianza, 1994, Madrid.

- Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Ed. Sistema, 1988, Madrid.
- Rohrmoser G.:** *Das Elend der kritischen Theorie*, 1970, Freiburg.
- Simon-Schaefer, R/ Zimmerli, W.:** *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas un die Frankfurter Schule*, Ed. Bad Cannstatt, 1975, Stuttgart.
- Snavely W.P.:** *Teoría de los sistemas económicos*, Ed. FCE, 1976, México.
- Spülbeck V.:** *Neomarxismus und Theologie*, 1977, Freiburg.
- Therborn, G.:** *La Escuela de Frankfurt*, Ed. Anagrama, 1972, Barcelona.
- Theunissen, M.:** *Kritische Theorie der Gesellschaft: Zwié studien*, Ed. Walter de Gruyter, 1981, Berlín.
- Wellmer, A.:** *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ed. Ariel, 1979, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA DE JÜRGEN HABERMAS.

A.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.

Para la clasificación de las obras de Habermas, se seguirá el criterio de mayor grado de elaboración de sus teorías, el cual es utilizado por Cortina, en su ensayo *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, en el epígrafe 4.4 *Un nuevo fundamento normativo de la teoría crítica*. Cortina establece tres periodos:

1.- PERIODO DE FORMACIÓN. LA LUCHA CONTRA EL CIENTIFICISMO:

Su centro de interés en esta época es precisar el status epistemológico de la teoría crítica, cuyo cometido es esclarecer reflexivamente lo reprimido en el modo de conocimiento científico. Pero en esta época el punto de vista crítico no se prueba sino que sólo se dan ejemplos históricos del mismo.

-Habermas, J. (1961): *Der Student und die Politik*.

-Habermas, J. (1962): *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Ed. G. Gili, 1981, Barcelona.

-Habermas, J. (1963): *Teoría y Praxis*, Ed. Tecnos, 2002, Madrid. (hay edición ampliada de 1971).

-Habermas, J. (1967): *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, 1988, Madrid.

-Habermas, J. (1968): *Ciencia y Técnica como Ideología*, Ed. Tecnos, 2007, Madrid.

-Habermas, J. (1968): *Conocimiento e Interés*, Ed. Taurus, 1982, Madrid.

2.- PERIODO DE ELABORACIÓN DE LAS TEORÍAS SISTEMÁTICAS DE HABERMAS.

-Habermas, J. (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leitet die Systemforschung*.

-Habermas, J. (1971): *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, 1984, Madrid.

-Habermas, J. (1971): *Observaciones preliminares a una teoría de la competencia comunicativa*.

----- (1973): *Teorías de la verdad*.

----- (1976): *¿Qué significa pragmática universal?*

Artículos después compilados en *Teoría de la Acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, 1989, Madrid. (edición original en alemán de 1984).

-Habermas, J. (1973): *Kultur und Kritik*, Ed. Suhrkamp, 1973, Frankfurt (am Main).

Nota: Sobre la técnica contiene un artículo interesante, *Consecuencias prácticas del progreso científico técnico*.

-Habermas, J. (1973): *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Ed. Amorrortu, 1975, Buenos Aires.

-Habermas, J. (1976): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, 1981, Madrid.

3.- PERIODO DE LAS OBRAS SISTEMÁTICAS.

En esta época presenta un marco normativo para la crítica para la sociedad y de la ciencia. Dicho fundamento normativo se obtiene profundizando en la interacción cotidiana sujeto-sujeto del mundo de la vida. Desde dicha

racionalidad es posible distinguir entre lo fáctico o vigente y lo legítimamente válido. Con posterioridad debe ser verificada por los descubrimientos en la teoría de la evolución social.

-Habermas, J. (1981): *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 vols, Ed. Taurus, 1987, Madrid.

-Habermas, J. (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ed. Península, 1985, Barcelona.

-Habermas, J. (1984): *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra, 1989, Madrid.

Fuera de la clasificación de Cortina hay un conjunto de obras más recientes de Habermas en las que aplica su modelo de razón comunicativa a distintos contextos:

-Habermas, J. (1982): *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Ed. Tecnos, 1994, Madrid.

-Habermas, J. (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus, 1989, Madrid.

-Habermas, J. (1988): *El pensamiento postmetafísico*. Taurus, 1990, Madrid.

-Habermas, J. (1990): *La necesidad de revisión de la izquierda*. Ed. Tecnos, 1991, Madrid.

-Habermas, J. (1991): *Textos y contextos*. Ed. Ariel, 1996, Barcelona.

-Habermas, J. (1991): *Aclaraciones a la ética del discurso*. Ed. Trotta, 2000, Madrid.

-Habermas, J. (1992): *Facticidad y validez*. Ed. Trotta, 1998, Madrid.

-Habermas, J. (1995): *Más allá del Estado nacional*. Ed. Trotta, 1997, Madrid.

-Habermas, J. (1996): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Ed. Paidós, 1999, Barcelona.

-Habermas, J. (1997): *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Ed. Trotta, 1999, Madrid.

-Habermas, J. (1998): *La constelación postnacional. Ensayos políticos*. Ed. Paidós, 2000, Barcelona.

-Habermas, J. (1998): *Debate sobre el liberalismo político*. Ed. Paidós, 1998, Barcelona.

-Habermas, J. (1999): *Verdad y justificación*. Ed. Trotta, 2002, Madrid.

-Habermas, J. (2001): *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Ed. Trotta, 2001, Madrid.

-Habermas, J. (2001): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Ed. Paidós, 2002, Barcelona.

-Habermas, J. (2001): *Tiempo de transiciones*. Ed. Trotta, 2004, Madrid.

-Habermas, J. (2002): *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Ed. Paidós, 2003, Barcelona.

-Habermas, J. (2004): *El Occidente escindido*. Trotta, 2006, Madrid.

-Habermas, J. (2005): *Entre naturalismo y religión*, Ed. Paidós, 2006, Barcelona.

-Habermas, J. (2005): *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Ed. FCE, 2006, Madrid.

-Habermas, J. (2008): *Normas y valores*. Ed. Trotta, Madrid.

-Habermas, J. (2008): *El derecho internacional en la transición hacia un escenario postnacional*. Katz Editores.

-Habermas, J. (2008): *¡Ay, Europa!*, Ed. Trotta, 2009, Madrid.

B.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL UTILIZADA.

- Habermas, J.** (1963): *Teoría y Praxis*, Ed. Tecnos, 2002, Madrid. (Hay una edición ampliada de 1971. Traducido por Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí).
- Habermas, J.** (1968): *Ciencia y Técnica como Ideología*, Ed. Tecnos, 2007, Madrid. (Traducido por Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido)
- Habermas, J.** (1968): *Conocimiento e Interés*, Ed. Taurus, 1982, Madrid. (Traducido por José Vidal Beneyto)

C.- BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA UTILIZADA.

- Estrada, J.A.:** Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión, Ed. Trotta, 2004, Madrid.
- Dubiel, H.:** *Kritische Theorie der Gesellschaft : Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Ed. Juventa, 2001, Weinheim.
- Gabás, R.:** *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ed. Ariel, 1980, Barcelona.
- McCarthy, T.** (1978): La teoría crítica de J. Habermas, Ed. Tecnos, 1998, Madrid. (Traducido por Manuel Jiménez Redondo)
- McCarthy, T.** (1991): *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y reconstrucción de la teoría crítica contemporánea*, Ed. Tecnos 1992 Madrid. (Traducido por Ángel Rivero Rodríguez)
- Menéndez Ureña, E.:** *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, Ed. Tecnos, 1998, Madrid.

D.- OTRA BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- Álvarez, R.:** *J. Habermas: verdad y acción comunicativa*, Ed. Almagesto, 1991, Buenos Aires.
- Bengoia Ruiz de Azúa, J.:** *De Heidegger a Habermas : hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Ed. Herder, 1992, Barcelona.
- Berciano Villalibre, M.:** *El problema de la ontología en Habermas* Ed. EUNSA, 1995, Pamplona.
- Boladeras i Cucurella, M.:** *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, Ed. Tecnos, 1996, Madrid.
- Bolte, G. (ed):** *Unkritische Theorie: gegen Habermas*, Ed. Klampen, 1989, Lüneburg.
- Carabante Muntada, José M.:** *Las grandes categorías conceptuales de la teoría de la sociedad de Jürgen Habermas* [Recurso electrónico], Editor Universidad Complutense de Madrid, 2010, Madrid.
- Esteban, I.:** *Libertad y sentido en las sociedades democráticas: Habermas frente a Weber*, Ed. Biblioteca Nueva, 2004, Madrid.
- Fabra, P.:** *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Habermas*, Ed. Marcial Pons, 2008, Madrid.
- García Marzá, V. D.:** *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética discursiva* Ed. Tecnos, 1992, Madrid.
- Giddens, A. et al.** (1987): *Habermas y la modernidad*, Cátedra, 1999, Madrid.
- Gimbart J.A. (ed):** *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Ed. Biblioteca Nueva, 1997, Madrid.

- Gmünder, U.:** *Kritische Theorie : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Ed. Metzler, 1985, Stuttgart.
- Jiménez Redondo, M.:(et al.)** *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995, Madrid.
- Jiménez Redondo, M.(et al):** *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas* , Fundación de Investigaciones Marxistas, 1988, Madrid.
- Jiménez Redondo, M.:** *El pensamiento ético de J. Habermas*, Ed. Episteme, 1999, Valencia.
- Heler, M.:** *Jürgen Habermas y el proyecto moderno: cuestiones de la perspectiva universalista*, Ed. Biblos, 2007, Buenos Aires.
- Innerarity, D.:** *Praxis e intersubjetividad: la teoría crítica de Jürgen Habermas*, Ed. Eunsa, 1985, Pamplona.
- Keulartz, J.:** *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Ed. Junius, 1995, Hamburg.
- Mardones, J. M.:** *El discurso religioso de la modernidad : Habermas y la religión* , Ed. Anthropos, 1998, Barcelona.
- Mardones, J.M.:** *Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de una teoría crítica de la sociedad*, Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985, Bilbao.
- Reese-Schäfer, W.:** *Jürgen Habermas*, Ed. Campus Einführungen, 2001, Frankfurt.
- Requejo Coll, F.:** *Teoría crítica y estado social: Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas* Ed. Anthropos, 1991, Barcelona.
- Sitton, J. F.:** *Habermas y la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, 2006, México.(Traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar)
- Sölter, Arpad A.:** *Moderne und Kulturkritik : Jürgen Habermas und das Erbe der Kritischen Theorie*, Ed. Bouvier, 1996, Bonn.
- Tomberg, F.:** *Habermas und der marxismus : zur aktualität einer rekonstruktion des historischen materialismus*, Ed. Königshausen & Neumann, 2003, Würzburg.
- Velasco Juan C.:** *Para leer a Habermas*, Alianza Editorial, 2003, Madrid.
- Wiggershaus, R.:** *Jürgen Habermas*, Ed. Reinbek bei Hamburg, 2004, Rowohlt.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS UTILIZADAS.

1.- ABREVIATURAS DE LAS OBRAS TRADUCIDAS AL CASTELLANO:

- **TC I= Horkheimer, M.,** *Teoría Crítica*, Ed. Amorrortu, 1998, Argentina. (traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luís). Al ser una compilación de artículos se cita por el año de publicación de los mismos.
- **TC II= Horkheimer, M.,** *Teoría crítica*, Ed. Seix Barral, 1973, Barcelona. (traducción de Juan J. del Solar B.). Al ser una compilación de artículos se cita por el año de publicación de los mismos
- **DI = Horkheimer M.,** *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, 2009, Madrid. (traducción de Juan José Sánchez). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.
- **CrI= Horkheimer M.,** *Crítica de la Razón Instrumental*, Ed. Trotta, 2002, Madrid. (traducción de Juan José Sánchez). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.
- **CI= Habermas J.,** *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, 1982, Madrid. (traducción de José Vidal Beneyto). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.
- **CTI= Habermas J.,** *Ciencia y Técnica como Ideología*, Ed. Tecnos, 2007, Madrid. (traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.
- **TP= Habermas J.,** *Teoría y Praxis*, Ed. Tecnos, 2002, Madrid. (traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí). Se cita por el año de publicación de la edición utilizada.

2.- ABREVIATURAS DE LAS OBRAS ORIGINALES EN ALEMÁN:

- **KT= Horkheimer, M.,** *Kritische Theorie*, Ed. Fischer, 1968, Frankfurt am Main. Al ser una compilación de artículos se cita por el año de publicación de los mismos.
- **KiV= Horkheimer, M.,** *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ed. Athenäum Fischer Taschenbuch, 1974, Frankfurt am Main.
- **DA= Horkheimer, M.,** *Dialektik der Aufklärung*, Ed. Fischer Taschenbuch, 1978, Frankfurt am Main.
- **EuI= Habermas, J.,** *Erkenntnis und Interesse*, Ed. Suhrkamp, 1968, Frankfurt am Main.
- **TuP= Habermas, J.,** *Theorie und Praxis*, Ed. Suhrkamp, 1971, Frankfurt am Main.
- **TWI= Habermas, J.,** *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ed. Suhrkamp, 1978, Frankfurt am Main.

