



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Instituto Empresa y Humanismo

Tesis Doctoral

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL:
LA RESPUESTA DE LA TEORÍA CRÍTICA AL PRONÓSTICO
DE MAX WEBER

CECILIA MA. CORONADO ANGULO

DIRECTORA

Prof. Dra. Montserrat Herrero López

2016

RESUMEN

En esta investigación se ofrece una nueva narrativa del problema del uso instrumental de la razón en las sociedades modernas. Para ello se explora la idea de que las instituciones sociales, en el ejercicio de su praxis característica, puedan proveer un modelo de razón alternativo. Instancias como la familia, la política, el mercado o la religión; ofrecen espacios de reenchantamiento de la razón desde el modo propio de relación humana que se ejercita en ellos.

Para analizar esta cuestión se ha tomado como punto de partida el pronóstico weberiano del proceso de racionalización y la crítica a este proceso por parte de los miembros más representativos de la Escuela de Frankfurt en tanto que, históricamente, la teoría crítica ha estado dedicada al diagnóstico de la razón instrumental. La conclusión de esta tesis es, pues, que sólo las instituciones sociales pueden realizar una crítica a la razón instrumental que sea efectiva.

Palabras clave: proceso de racionalización, razón instrumental, teoría crítica, Max Weber, Escuela de Frankfurt e instituciones sociales.

ABSTRACT

This thesis aims to offer a new narrative on the problem of the instrumental use of reason in modern societies. To do this it explores the idea that social institutions, in exercising their characteristic praxis, can provide an alternative model of reason. Institutions related to the family, politics, religion or the market offer spaces where reason can be re-enchanting starting with the very human relationships exercised in them.

To analyze this issue, this thesis starts with Weber's prognosis of the rationalization process and also includes the critical perspective that the most representative members of the Frankfurt School offer, in as far as critical theory has historically been devoted to diagnosing instrumental reason. This thesis thus concludes that only social institutions can offer an effective critique of instrumental reason.

Keywords: Rationalization process, instrumental reason, critical theory, Max Weber, Frankfurt School, social institutions.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN.....	15
1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	16
2. TIPOLOGÍAS SOCIALES	23
2.1. TIPOLOGÍA DE LA ACCIÓN	25
2.2. TIPOLOGÍA DE LA RACIONALIDAD	36
2.3. TIPOLOGÍA DE LA DOMINACIÓN.....	42
3. CONFIGURACIÓN DEL CAPITALISMO MODERNO	47
3.1. CAPITALISMO AVENTURERO Y CAPITALISMO RACIONAL	50
3.2. ESPÍRITU DEL CAPITALISMO	52
3.2.1. MAGIA Y RELIGIÓN	58
3.2.2. “PROFESIÓN” EN EL ASCETISMO INTRAMUNDANO.....	66
3.2.3. RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO.....	73
4. BUROCRACIA	79
4.1 CONCEPTO DE BUROCRACIA.....	79
4.2. LA JAULA DE HIERRO	85
4.3. VENTAJAS Y DESVENTAJAS DE LA BUROCRACIA.....	88
5. ANOTACIONES FINALES.....	91
CAPÍTULO II: RAZÓN EMANCIPADORA.....	95
1. MOTIVACIONES Y FILIACIONES INTELECTURALES	99
2. FORMACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA	109
3. CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL	119
3.1. RAZÓN INSTRUMENTAL.....	121
3.2. SOBRE EL CONCEPTO DE ILUSTRACIÓN.....	132
3.3. PARADOJAS DE LA ILUSTRACIÓN.....	138
4. ESFERAS SOCIALES.....	143
4.1. ESFERA DE LA INDUSTRIA CULTURAL.....	143
4.2. ESFERA FAMILIAR	151
4.3. ESFERA RELIGIOSA	158
5. ANOTACIONES FINALES.....	167

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

CAPÍTULO III: RAZÓN COMUNICATIVA	173
1. ACCIÓN COMUNICATIVA	179
1.1. ACTOS DE HABLA	180
1.2. PRETENSIONES DE VALIDEZ.....	187
1.3. ACCIÓN Y MUNDO	192
1.4. RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA	198
1.5. ALCANCES DE LA RAZÓN COMUNICATIVA FRENTE A LA RAZÓN INSTRUMENTAL.....	207
2. REENCANTAMIENTO DE LA RAZÓN EN LAS INSTITUCIONES	214
2.1. EL DISCURSO MORAL COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD	214
2.2. LA POLÍTICA DELIBERATIVA COMO ESFERA DEL REENCANTAMIENTO DE LA RAZÓN	226
2.3. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA	233
3. ANOTACIONES FINALES.....	239
CAPÍTULO IV: RAZÓN INTERSUBJETIVA	243
1. DE LA REIFICACIÓN AL RECONOCIMIENTO.....	245
1.1. REIFICACIÓN	245
1.2. RECONOCIMIENTO.....	254
2. MODOS DE EXPRESIÓN DE LA LIBERTAD.....	262
2.1. LIBERTAD NEGATIVA	263
2.2. LIBERTAD REFLEXIVA	266
2.3. LIBERTAD SOCIAL	269
3. LIBERTAD SOCIAL EN LAS INSTITUCIONES SOCIALES	274
3.1. LIBERTAD SOCIAL EN LA FAMILIA	275
3.2. LIBERTAD SOCIAL EN EL MERCADO	281
3.3. SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LA VOLUNTAD DEMOCRÁTICA	291
4. ANOTACIONES FINALES.....	303
CONCLUSIONES	307
CONCLUSIONS	315
BIBLIOGRAFÍA	323
PRIMARIA	323
SECUNDARIA	328

A Mauricio

INTRODUCCIÓN

Max Weber pronosticó el avance irremediable e incontenible de la racionalización del mundo. Una de las consecuencias correlativas a este avance, que él mismo previó, era el “desencantamiento del mundo”, es decir, la destrucción de los aspectos simbólicos y de sentido de la realidad y la expulsión del ámbito de lo racional de todos los aspectos de la vida que no se miden con un criterio instrumental. ¿Es posible detener este proceso? ¿Es posible aún en nuestros días contar con una idea de razón más allá de la racionalidad instrumental? Estas son algunas de las cuestiones que motivaron esta tesis doctoral. La hipótesis de trabajo desde el principio se vertebró desde la idea de que la posibilidad de preservar esferas de racionalidad sustantivas está ligada a la praxis social, es decir, a la defensa de la idiosincrasia propia de cada una de las esferas sociales institucionalizadas. Para mostrar la validez de tal hipótesis, se tomó como punto de partida el diagnóstico weberiano del proceso de racionalización y la crítica que la Escuela de Frankfurt hizo a la razón instrumental. De ahí que el hilo conductor de la tesis sea el análisis de la tradición de la Escuela de Frankfurt en lo relativo a este tema.

La conclusión se centra en que una propuesta crítica enfocada en la recuperación de las instituciones sociales, como la de Axel Honneth, presenta las mejores credenciales para dar una respuesta a la racionalización del mundo. El desarrollo de esta investigación consta de dos momentos: primero, la detección y descripción del problema en toda su magnitud y, segundo, el esfuerzo de escapar racionalmente a ese problema.

Existen ya trabajos notables sobre la crítica a la razón instrumental en la Escuela de Frankfurt. Entre ellos destacan *Imaginación Dialéctica* de Martin Jay y *La Escuela de Fráncfort* de Rolf Wiggershaus; los cuales, ofrecen una asombrosa reconstrucción de la historia, desarrollo y motivaciones de la Escuela Frankfurt. Cabe mencionar también, algunos estudios monográficos como *The Critical Theory of Jürgen Habermas* de Thomas McCarthy o *Max Horkheimer. A*

new interpretation de Peter Stirk, en los que se atiende de manera más puntual al pensamiento de algunos de los representantes de esta escuela. Si bien la presente tesis comparte y se nutre de los propósitos de estos y otros trabajos similares, persigue una finalidad distinta, pues no se contenta con hacer una reconstrucción histórica del problema ni tampoco atajarlo desde un único flanco. Antes bien, este trabajo avanza una narrativa distinta sobre la historia filosófica de la razón instrumental que ayuda a comprender mejor el problema de la racionalización del mundo arrojando algunas luces que permitan hacer una nueva valoración de las posibles soluciones. Para ello me he visto obligada a realizar algunas modestas variaciones metodológicas, como no desviarme del hilo argumental para atender por extenso a los planteamientos de una escuela o de un autor en particular, o como enfatizar aspectos y tesis tradicionalmente poco atendidas en la bibliografía secundaria sobre los autores tratados. Las voces autorizadas se han traído siempre a colación por razón de la línea argumental de la tesis. No son importantes en sí mismas, sino por razón de lo que aportan para la solución del problema que está planteado.

Un trabajo que ha inspirado esta investigación es el Darrow Schecter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, quien atiende a la influencia –no siempre evidente– de Max Weber sobre los miembros de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, a diferencia de Schecter, no me he conformado simplemente con el diagnóstico de la influencia de Weber, sino que mi trabajo ha sido constantemente guiado por el interés por encontrar espacios de libertad en medio del proceso racionalizante inicialmente señalado.

Este interés es lo que me ha llevado a dedicar una especial atención (que los otros autores no dedican) al pensamiento de Axel Honneth que es quien, de los miembros de la Escuela de Frankfurt, busca con mayor ahínco la recuperación de esferas sociales en las que pueda existir libertad auténtica entre los individuos. Su arma conceptual para ello es la introducción en el discurso del concepto de “libertad social”. La figura de Honneth no ha sido considerada en los trabajos relativos al problema de la instrumentalización, por fuera de su actualidad o distancia respecto de los primeros autores de la Escuela de Frankfurt. Quizás sea Louis McNay quien, en algunos trabajos como *Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality* y

INTRODUCCIÓN

The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency, haya hecho los mayores esfuerzos por explorar las propuestas de Honneth a la luz de las preocupaciones de sus maestros. Empero, la tesis no sólo rebasa las intenciones de los lúcidos textos de McNay, sino que además incorpora una dimensión omitida por Honneth, pero relevante en otros autores como Horkheimer y Habermas; a saber, la de la esfera religiosa, como un ámbito de racionalidad superador de la instrumentalización. Rudolf Siebert es el mayor especialista en la teoría crítica de la religión, específicamente en Horkheimer, como lo revelan sus valiosos trabajos: *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent* y *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*.

Como se ve, es evidente que el presente trabajo se inspira en numerosos esfuerzos previamente realizados por otras investigaciones. Sin embargo, la perspectiva es completamente original.

La tesis consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo se describe el problema de la razón instrumental a partir del diagnóstico weberiano del proceso de racionalización para develar las consecuencias que tiene su intervención en las respectivas esferas de la sociedad. Parece que dicho uso de la razón aleja al hombre de motivaciones más profundas que ocasionan el declive de Occidente. Cabe subrayar, como decía, que la influencia de Max Weber sobre la Escuela de Frankfurt no es evidente. Se repara, por tanto, en el trabajo en algunos conceptos weberianos (como acción con arreglo a fines y desencanto del mundo) que permiten constatar la correlación entre el discurso weberiano y la crítica frankfurtiana.

En el segundo capítulo se hace un diagnóstico de la crítica a la razón instrumental de los miembros más representativos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer y Theodor Adorno. Se alude a las tesis de Max Horkheimer para profundizar en el alcance de lo que puede significar una teoría crítica. Hay una constante que lo acompaña a lo largo de su obra: el recuerdo del sufrimiento de las víctimas. Esto está siempre presente en su crítica a la instrumentalización de la razón y en su denuncia del precio que la sociedad ha pagado por los adelantos modernos, aunque no por la técnica en sí misma. También se centran en su diagnóstico los análisis sobre la esfera de la familia y de la religión. Se alude, sin embargo a Theodor Adorno, a la hora de analizar la esfera de la industria cultural. Al hilo de la argumentación de estos auto-

res se comprueba el ataque a la libertad humana que ocasiona el uso instrumental de la razón y se constata la necesidad de hacer una revisión de las prácticas racionalizadas.

El capítulo tercero está dedicado al primer intento propositivo de reencantamiento de la razón en la tradición de la Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas. Habermas pensó la acción comunicativa como un lugar libre de instrumentalización. Al hilo de las tesis de Habermas se revisará su teoría comunicativa para concluir que un simple uso estratégico de la comunicación puede devaluar las relaciones y acuerdos entre los seres humanos. Aunque también el lenguaje puede quedar instrumentalizado y todas las pretensiones y caminos que el indica para lograr un lenguaje auténtico apuntan a una utopía. Al final del apartado se revisará si en la esfera de la vida pública, propuesta por Habermas como esfera ideal para el reencantamiento de la razón, es capaz realmente de desarrollar un tipo de razón no reducido a su uso instrumental.

En el capítulo cuarto, por último, se analizarán las principales tesis de Axel Honneth por ser quien llega más decididamente al reencantamiento de la razón a través de las instituciones sociales. Axel Honneth parte de la base de que, previo a la formación de acuerdos entre los individuos, debe existir algo anterior. Para ello indagará en el concepto hegeliano de reconocimiento y desarrollará la tesis de la necesidad de procurar el desenvolvimiento de la libertad social en las esferas que, en su opinión, son las más representativas de la sociedad. A partir de su argumentación se revisará si la teoría social de Honneth escapa a algunas de las dificultades que padecen las propuestas de Habermas y las de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

En suma, la intención de esta investigación es dar cuenta de cómo la razón instrumental impide el adecuado desarrollo de las distintas esferas sociales e intenta proponer vías teóricas de solución desde la praxis social. La investigación se realiza en el contexto de la tradición filosófica que detectó el problema con agudeza a comienzos del siglo XX: La Escuela de Frankfurt. La teoría crítica se ofrece como un buen suelo para tal propósito dado que nace justamente motivada por la crítica a la instrumentalización de la razón y ensaya nuevas formas de atender a esa problemática –ya preanunciada por Weber– en las principales esferas sociales.

INTRODUCCIÓN

Naturalmente, un proyecto como éste se enfrenta a numerosas complicaciones. En primer lugar, y quizá la más grande, es el desafío de articular y seguir un hilo argumentativo a lo largo del trabajo tomando pie de varios autores, sin hacerles injusticia. No es menor la dificultad de no traicionar la finalidad de la tesis pudiendo perderse en los vericuetos de las posiciones filosóficas de cada uno de los autores. Adicionalmente, un proyecto de esta naturaleza posee un mayor número de compromisos metodológicos, los cuales comienzan desde el criterio de selección de los autores y de las fuentes de éstos. Sin olvidar mencionar las dificultades materiales y técnicas como la asimetría entre la cantidad de material bibliográfico a disposición sobre cada autor; como en el caso de Axel Honneth que, al tratarse de un autor contemporáneo, cuenta con mucha menor bibliografía que la encontrada en autores con un mayor grado de distancia como es el caso de Weber. A pesar de esto, he intentado hilvanar mi exposición haciendo una interpretación fiel de cada autor, aunque no exhaustiva. Por supuesto, estoy al tanto de la complejidad hermenéutica que algunas tesis o textos presentan, pero en su debido momento me decantaré para la interpretación que encuentre más satisfactoria y lo justificaré sólo en la medida en que sea relevante al objetivo del trabajo. Esto no deberá pensarse como signo de descuido o desinterés, sino como una medida práctica en aras de respetar el espíritu de este proyecto. Tampoco me ha pasado inadvertido que en varios autores hay una evolución de su pensamiento y que, quizá, haya podido incurrir en alguna lectura imprecisa. Sin embargo, al igual que en el caso anterior, la actitud inicial será consignar estas diferencias dependiendo de los momentos biográficos del autor en la medida de lo posible; por lo demás, me tomaré la licencia de aproximarme a los autores de la manera más caritativa y asumirlos como unidades de pensamiento acabadas y unitarias. Por último, no quiero dejar de mencionar que alrededor de los autores elegidos para construir esta exposición giran importantes figuras en las cuales sólo haré incursiones furtivas y tangenciales; tal es el caso de Lukács o Hegel en los trabajos de Honneth. En estos casos me ciño a la lectura que los autores principales hacen al respecto sin reparar si su interpretación es la más atinada, dado que aquello, aunque es de suma importancia y se presta a futuras investigaciones, rebasa los límites de este proyecto.

Agradezco al cuerpo docente de la Universidad de Navarra por todo el apoyo brindado a lo largo de esta investigación. Principalmente a Montserrat Herrero por su impecable dirección, por orientar mi carrera

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

académica y a quien debo los posibles aciertos de este trabajo. Hago especial mención a D. Rafael Alvira y D. Ángel Luis González de quienes he recibido su incondicional apoyo. Asimismo, agradezco a Lourdes Flamarique, Ana Marta González y a Idoya Zorroza por su amistad y apoyo. Gracias también a todos los integrantes del Instituto Empresa y Humanismo a quienes tengo en gran estima. Debo un especial reconocimiento al Instituto Cultura y Sociedad (ICS) sin cuya financiación esta tesis no habría podido realizarse y por la retroalimentación recibida durante los seminarios del proyecto de investigación “Religión y sociedad civil” que ayudaron a fortalecer este trabajo. También agradezco la acogida del profesor Robert Schnepf durante mi estancia en la Universidad de Halle-Wittenberg así como a Alejandro Vigo por su amistad y por sus enriquecedoras charlas durante este tiempo. Guardo un especial afecto a los profesores de la Universidad Panamericana; Rocío Mier y Terán, Alberto Ross, Luis Xavier López Farjeat, María Elena García Peláez, Vicente de Haro y Héctor Zagal, por la confianza que depositaron en mí y por el apoyo que siempre he recibido de su parte. Agradezco a todos mis amigos y colegas que me acompañaron a lo largo de estos años. A mis padres, sobre todo, a quienes debo lo que soy y a mis hermanas: mis amigas elegidas. Mi agradecimiento infinito siempre estará en Mauricio, pilar fundamental a lo largo de esta investigación, cuyo apoyo y amor hicieron posible la realización de este proyecto que también es suyo.

CAPÍTULO I

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Max Weber plantea que el proceso histórico más decisivo que pone en marcha la modernidad es el proceso de racionalización. Aunque lo concibe como un fenómeno propio de Occidente, su influencia es tal que ha tenido un predominio prácticamente global. De acuerdo con Weber, dicho proceso cobra mayor fuerza a partir del nacimiento del capitalismo moderno por ser la época en donde se consolida el tipo de acción que facilita la construcción de la sociedad racional. Para explicar este proceso esbozaré primero las tipologías que narran la consolidación de una mentalidad calculística en las sociedades modernas. Es decir, explicaré las llamadas tipologías de la acción y la dominación. Luego haré una revisión de su estudio sobre el capitalismo moderno en donde se explicará su famosa tesis acerca de las afinidades electivas entre el protestantismo ascético y la mentalidad racional. En dicha tesis Weber cree encontrar el motivo o, al menos, el impulso que hizo posible la instauración de la racionalización en las sociedades. Finalmente desarrollaré el tema de la institución burocrática por ser la que mejor integra los componentes que exige la racionalidad instrumental. Veremos cómo aquella metáfora de la “jaula de hierro” da cuenta de una de las mayores paradojas de la Modernidad.

Quisiera subrayar que la tesis weberiana de la racionalización del mundo ha dado lugar a una larga serie de disputas debido a la falta de claridad de algunas de sus tesis. Sin embargo, a pesar de lo ocioso de algunas discusiones, no puede negarse que aquello obligó a Weber a expresarse con mayor claridad. Por ello al inicio del capítulo añadiré un apartado que de cuenta tanto de esa disputa como de algunos aspectos metodológicos del autor para así facilitar su comprensión.

La razón de explicar a detalle la tesis weberiana de la racionalización del mundo es porque considero que su diagnóstico es uno de los más atinados y lúcidos para explicar cómo la racionalidad moderna ha llegado a una encrucijada. Aunque, por supuesto, hay que tener presente que sus

textos se desarrollan ya durante la época moderna. De ahí, como veremos, que algunas de sus tesis se encuentren ya instrumentalizadas. Sin embargo, esto no resta importancia a la pertinente crítica que plantea contra la Modernidad. Finalmente, considero que el pensamiento de Weber es un buen referente de la crítica a la razón instrumental sustentada por los teóricos de la Escuela de Frankfurt y de varios autores contemporáneos de otras tradiciones filosóficas como Zygmunt Bauman, Charles Taylor, Giorgio Agamben, entre otros. Cabe aclarar que el acercamiento a Weber es, sobre todo, en vistas al diagnóstico de la Modernidad que plantea, y no tanto a las posibles respuestas que da.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Una de las dificultades en el estudio de la obra de Max Weber es su amplitud. Al parecer, la proyectada edición de sus obras completas se estima en un total de 33 gruesos volúmenes¹; incluyendo los libros que Weber escribió solo y otros terminados, a causa de su muerte, por su esposa Marianne (como fue el caso de *Economía y sociedad* y *Estudios sobre metodología sociológica*). Desde un punto de vista sistemático, la vastedad de su obra dificulta la posibilidad de determinar cuál es la unidad temática de su pensamiento o, al menos, cuál es la clave hermenéutica para su estudio. De acuerdo con Marianne Weber y Johannes Winckelmann, *Economía y sociedad* es la obra culmen (*Hauptwerk*) de Max Weber y la que resume las directrices de su disciplina. Sin embargo, tal como Friedrich H. Tenbruck², esta idea es difícil de defender en la actualidad. Por un lado, *Economía y sociedad* dista mucho de ser la obra más estudiada entre los especialistas –de hecho, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es la obra que mayor atención ha recibido de los estudiosos de Weber–. Por otra parte, los estudios sobre *Economía y sociedad* han fracasado en dar una interpretación unitaria de la propia obra y, en cambio, se han contentado con estudios parciales o fragmentarios de la misma. En consecuencia, algunos autores como Reinhard Bendix han afirmado que no existe una unidad en la obra weberiana y que, más bien, *Economía y sociedad* es

¹ Cf. Hennis, W. “El problema central de Max Weber”, *Revista de Estudios políticos*, No. 33, (1983), p. 54.

² Cf. Tenbruck, F. “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, (1980), pp. 316-351.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

fuente de una diversidad de interpretaciones³. Por tanto, como señala Tenbruck:

Más de un siglo de comentarios confirman la conclusión paradójica de que la interpretación de la sociología de Weber no está basada en la que es considerada su mayor obra⁴.

A pesar de esta dificultad, considero que el pensamiento weberiano está atravesado por una preocupación; a saber, la de entender de dónde surge la mentalidad calculista de las sociedades modernas. Esta intención tempranamente asentada en la edición de 1920 de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando Weber afirma que su intención es destacar la conducta racional sobre la base de la idea de profesión⁵. De donde se puede colegir que el interés de Weber consiste, fundamentalmente, en descubrir el origen histórico de la racionalización de la conducta⁶. En otras palabras, el pensamiento weberiano gira en torno a la pregunta: ¿cuáles son los orígenes de la racionalización en Occidente⁷? De ahí su estudio sobre el ascetismo intramundano de los siglos XVI y XVII en donde cree encontrar la raíz de dicha racionalización). En concreto, comenta que le interesa: conocer las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de este, del moderno, explicando sus orígenes⁸.

Sin embargo, su búsqueda del origen de la racionalización en el ascetismo intramundano no está libre de dificultad. De hecho, existen dos críticas principales a las tesis weberianas sobre la racionalización del mundo, a saber, la de los historiadores alemanes Karl Fischer y Felix Rachfahl⁹. Ambos autores sostienen que los argumentos de Weber son

³ Cf. Bendix, R. "Max Weber's Sociology Today", *International Social Science Journal*, Vol. 17, (1965), p. 9.

⁴ "more than half a century of commentary confirms the paradoxical conclusion that the interpretation of Weber's sociology is not based upon the work that it is commonly regarded to be his major work": Tenbruck, F. "The Problem of Thematic Unity", p. 318. Traducción propia.

⁵ Tesis que desarrolla principalmente en el capítulo III. Cf. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2008, pp. 115 y ss.

⁶ Cf. Hennis, W. "El problema central de Max Weber", p. 58.

⁷ Cf. Tenbruck, F. "The Problem of Thematic Unity", p. 318.

⁸ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 66.

⁹ Tanto las críticas como las respuestas de Weber aparecieron en revistas académicas alemanas de principio de siglo pero pueden consultarse en: Winckelmann, J. *Die protes-*

insuficientes e ingenuos para probar el surgimiento del capitalismo moderno. La primera crítica corrió a cargo de Fischer apenas tres años después de la publicación de la tesis de Weber, es decir, en 1907¹⁰. El historiador argumentaba que no hay razones suficientes para pensar que existe una directa relación entre ciertas ideas o motivaciones religiosas y la configuración del capitalismo moderno. Además, piensa que la idea de perfeccionarse mediante el trabajo tiene su origen en factores psicológicos, no religiosos y que el llamado “espíritu del capitalismo” es propiciado también por factores tanto sociales como políticos. La respuesta de Weber es simple. Afirma que su intención nunca fue decir que había una relación causal entre el protestantismo y el capitalismo sino, simplemente, una cierta afinidad entre ambas. Afirmar una causalidad entre dichos fenómenos sería absurdo sencillamente porque el surgimiento del capitalismo es cronológicamente anterior a las ideas protestantes. Considera que, en todo caso, lo que existe es cierto paralelismo entre las ideas surgidas en el protestantismo y el capitalismo más no una relación causal ni cronológica¹¹.

Sin embargo, de poco bastaron estas explicaciones. La tesis inicial de Weber requería una reformulación de fondo para hacer creíble las respuestas de sus críticas. Aunque, hay que decir, que la ampliación y reestructuración de su tesis no fue motivada tanto por las críticas de Fischer sino por las de Rachfahl –publicada en 1909/1910– por ser más duras y directas. Aquí es donde verdaderamente sale a relucir el enfado de Weber¹². Una recapitulación de las críticas de Rachfahl es la

tantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, Siebenstern, Hamburgo y Munich, 1978, pp. 11-345. Como se menciona en: Gil Villegas, F. “Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto *Mi palabra final a mis críticos*”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. XLV, No. 186, UNAM, México, 2002, p. 209.

¹⁰ Esta crítica se encuentra publicada en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en el volumen 25.

¹¹ Cf. Gil Villegas, F. “Contexto de la polémica”, p. 209.

¹² Entre otras cosas, el enfado de Weber se debe a que las críticas de Rachfahl fueron publicadas en una revista de mucho mayor difusión que en donde se publicó su tesis original. La crítica de Rachfahl se encontraba en el *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst*, un seminario de difusión masiva de miles de lectores. A diferencia del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de menor difusión, donde Weber publicó tanto su tesis inicial como sus respectivas respuestas a sus críticas. Cf. Gil Villegas, F. “Contexto de la polémica”, p. 210.

siguiente¹³:

1. Las tesis de Weber carecen de suficiente base histórica para fundamentar la relación entre el protestantismo y el capitalismo.
2. Es cuestionable la utilidad y validez del concepto de “espíritu del capitalismo” en tanto que abarca todo lo que no entra en el tradicionalismo económico pero, a la vez, entiende por capitalismo sólo aquello que está motivado por el deseo de acumulación de riquezas.
3. El estilo de vida racionalmente controlado no es privativo del ascetismo intramundano, sino que puede extenderse a otras religiones o modos de vida como el catolicismo.
4. Es cuestionable que Weber encuentre en la pequeña burguesía a los portadores del capitalismo racional y no a los grandes empresarios capitalistas quienes, a juicio de Rachfahl, son quienes alientan el capitalismo desenfrenado.
5. Considera que la influencia de la Reforma en el surgimiento del capitalismo no es tanto una vocación como sí una “tolerancia” hacia ciertas actitudes que surgen de la sociedad moderna.

En 1910 Weber respondió a dichas críticas en el “Antikritisches zum Geist des Kapitalismus” como en el “Antikritisches Schlusswort zum Geist des Kapitalismus”¹⁴, que también pueden consultarse en su conocido texto “Mi palabra final a mis críticos”. Pero lejos de entrar en cada una de estas cuestiones, quisiera proponer tres modos en que puede leerse la tesis de Weber para decir por qué las críticas que se le han hecho se deben, únicamente, a una lectura poco atenta de sus textos. Así, pienso que la tesis weberiana sobre la relación que existe entre el protestantismo y el capitalismo puede entenderse como: 1) que el protestantismo dio origen al capitalismo, 2) que el capitalismo causó el protestantismo y 3) que no existe causalidad entre ambos sino que, únicamente, se trata de explicar una convergencia histórica entre dichos fenómenos. Considero que las dos primeras lecturas son interpretaciones impropias del fenómeno estudiado. Es necesario hacer una lectura menos rígida, que describa al capitalismo y protestantismo como dos instancias histórico-

¹³ Un resumen de las críticas de encuentran en: Gil Villegas, F. “Contexto a la polémica”, pp. 211-213.

¹⁴ Ambos contenidos en: Winckelmann, J. *Die protestantische Ethik II*, pp. 149-175 y 283-345.

culturales de una transformación del mundo, como es el proceso de racionalización. Considero que la única anterioridad que existe entre estas nociones es temporal; no lógica ni causal¹⁵. Weber explica en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que “hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma”¹⁶. Es decir, los rasgos capitalistas anteceden a la revolución protestante. Con lo cual se descarta la segunda lectura. Incluso, aunque Weber se refiere únicamente al capitalismo europeo-occidental y americano. Admite que también ha existido capitalismo en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media, pero piensa que le faltaba ese *ethos* característico del capitalismo moderno¹⁷. Y este *ethos* es el que explica en su análisis del ascetismo intramundano –la idea de profesión entendida como vocación– que tampoco es consecuencia del capitalismo. Sin embargo, se ha explicado ya la importancia que la noción de *Beruf* y el dogma de la predestinación tienen para la configuración capitalista. De suerte que, en verdad existe una deuda lógica del capitalismo al protestantismo que impide, también, suscribir la primera interpretación. La clave, me parece, está en comprender que Weber no pretende establecer una relación causal. Al contrario, él reconoce que su objeto son acontecimientos culturales, hechos históricos, en los que difícilmente se puede identificar una causalidad unívoca. No puede olvidarse que Weber no se aproximaba a los problemas como un filósofo (i.e. en búsqueda de los principios últimos), sino que su metodología se apoyaba fuertemente en hermenéutica y análisis de la historia. En consonancia con este talante, su cometido, más bien, es explicar un complejo de conexiones en la realidad histórica y agruparlas conceptualmente en un todo¹⁸. No puede encontrarse una relación causal entre capitalismo y protestantismo porque no son fenómenos que dependan el uno del otro. No olvidemos que la tesis de Weber trata de explicar un *proceso* de racionalización, es decir, la forma como el individuo se va racionalizando. Para ello, encuentra en el capitalismo y en el protestantismo la confluencia que hace posible dicho fenómeno. Por tanto, considero que es erróneo tratar de encontrar en las tesis de Weber ciertas categorías causales, hacerlo implicaría alejarse del verdadero

¹⁵ Un texto importante al respecto, dado que reconoce el carácter no causal de la tesis weberiana, puede encontrarse en: Múgica, F. “La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, No. 71, pp. 12-18.

¹⁶ Weber, M. *La ética protestante*, p. 152.

¹⁷ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 96.

¹⁸ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 91.

sentido de sus tesis.

El último escrito en donde Weber responde a esta clase de críticas fue en 1910 en los textos antes citados. De ahí guardó silencio hasta la nueva edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* publicada en 1920. Hay que decir que, aunque Weber afirma que no cambió ningún aspecto fundamental, podemos ver que esto no es así al menos por lo siguiente: la versión de 1904-1905 no hacía mención al destacado término weberiano de “desencanto del mundo” y en la versión de 1920 es evocado al menos cuatro veces¹⁹. Con todo, a pesar de las críticas y malos entendidos que surgieron alrededor de las tesis de Weber, pienso que gracias a ello contamos con una versión mucho más clara de sus tesis que, de otro modo no sería así. Además, dado que Rachfahl y Fischer no fueron los únicos que lo criticaron²⁰, parece que sus planteamientos sí requerían una formulación mejor y más detallada.

Al margen de esta disputa, que simplemente quise señalar, debe admitirse junto con Reinhard Bendix que el hilo conductor de la obra de Weber es el proceso de racionalización que devino en el mundo moderno²¹. Ahora bien, la expresión ‘proceso de racionalización’ fue escasamente empleada por Max Weber. En cambio, empleaba expresiones similares como ‘racionalización’ o ‘desencantamiento’. De ellas es posible trazar una distinción. Inicialmente, el propósito de Weber fue explicar la fase tardía del proceso de racionalización (a saber, el capitalismo); la intención de dar cuenta de este proceso en su integridad fue posterior cuando incluyó las etapas anteriores de manera gradual.

El desencanto del mundo propio del proceso histórico religioso es sólo una parte del proceso de racionalización en su conjunto. El desencanto religioso concluye en la ética protestante, el cual es un punto arranque para otras formas de racionalización. La conclusión del

¹⁹ Cf. Gil Villegas, F. “Introducción del editor” en: Weber, M. *La ética protestante*, p. 17.

²⁰ Como las críticas de los franceses Henri Sée y Henri Hauser en 1927, el sudafricano Héctor Robertson en 1933, el italiano Amintore Fanfani en 1934, los británicos marxistas Patrick Gordon Walker en 1937 y Maurice Dobb en 1946, entre otros. Quienes ignoraban las críticas hechas por Rachfahl. Para más información al respecto puede consultarse: Gil Villegas, F. “Contexto de la polémica”, p. 222.

²¹ Cf. Bendix, R. *Max Weber. An Intellectual Portrait*, University of California Press, 1978.

desencantamiento religioso provee el espíritu del que nace el capitalismo como fuerza de racionalización de la Modernidad. De esta manera, el ascetismo intramundano constituye el punto final y el límite del desencantamiento del mundo. Así, el proceso de racionalización es algo distinto del desencanto del mundo, aunque Weber solo concibió el primero después de haber descubierto el segundo. Así señala Tenbruck:

El proceso de racionalización se referirá a toda la secuencia en general, el desarrollo hasta 'La ética protestante' será conocido como desencantamiento, y la continuación del desencantamiento será llamado modernización²².

El interés de Weber por dar cuenta de cómo apareció la racionalidad humana en el curso de la historia y el rol que desempeñaron las éticas religiosas en este proceso se cristaliza en esfuerzos fundamentalmente teóricos, más que empíricos. El objeto de esto siempre fue determinar cuáles fueron las fuerzas que, conjunta o independientemente, dieron origen a una imagen dominante religiosa del mundo y a la instauración de una ética económica-religiosa (así como la manera en que esta ética transformó la realidad). Empero, Weber se percata de que este proceso histórico y universal de racionalización sólo puede explicarse a través de los hábitos de comportamiento de los individuos. Es así como concibe ciertos patrones en la conducta del individuo y su interés en la racionalización se vuelca sobre ella²³. En "Economía y sociedad" Max Weber define a la Sociología de la siguiente manera:

Sociología es la ciencia que busca comprender, interpretándola, la acción social, para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos²⁴.

Weber aclara que una vez que se comprendió interpretando el sentido de la acción social (*verstehen*), se debe proceder a la explicación

²² "The rationalization process will refer to the overall sequence, the development up to the Protestant ethic will be known as disenchantment, and the condensation and continuation of disenchantment will be called modernization": Tenbruck, F. "The Problem of Thematic Unity", p. 322. Traducción propia.

²³ Cf. Hennis, W. "El problema central de Max Weber", p. 76.

²⁴ Weber, M. *Economía y sociedad*, FCE, Edición Crítica de Francisco Gil Villegas, México, 2014, p. 129.

causal del desarrollo y efectos de esa acción social (*erklären*)²⁵. De ahí que las imágenes del mundo producidas por un proceso histórico de racionalización devengan en la preocupación por la conducta del individuo, ya que es ahí en dónde despliega su humanidad²⁶. Por eso se vale de peculiares herramientas explicativas de la conducta humana, llamadas tipologías, para realizar sus investigaciones las cuales constituyen la última herramienta metodológica weberiana.

2. TIPOLOGÍAS SOCIALES

Como hemos visto, a pesar de la cantidad de temas planteados por Weber y de la incompletud de algunos de sus textos a causa de su muerte, sus ideas apuntan a un claro objetivo: “comprender su propia época en su pleno significado, actual e histórico”²⁷. Ante lo ambicioso de su proyecto es habitual encontrar en Weber la explicación de fenómenos o situaciones sociales a través de divisiones o tipologías. Aunque pueda pensarse que dichos mecanismos reducen la realidad a conceptos, nada hay más alejado de la intención del autor. Friedrich Tenbruck comparte esta misma opinión:

Todos saben que los tipos ideales eran una herramienta metodológica para apoyar al análisis sociológico, de hecho, ellos saben que Weber realmente nunca se cansó de subrayar que ellos eran constructos conceptuales y que no debían ser tomados como algo real²⁸.

El término *tipo ideal* fue acuñado por Georg Jellinek en 1900 en su *Teoría general del Estado*²⁹. Weber los utiliza y los define como aquellas estructuras ideales que muestran en sí la unidad más

²⁵ Cf. Gil Villegas, F. “Introducción del editor”, p. 31.

²⁶ Cf. Hennis, W. “El problema central de Max Weber”, p. 76.

²⁷ Como se indica en: Medina, J. “Nota preliminar” en: Weber, M. *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, p. XX.

²⁸ “Everyone knows that ideal types were a methodological tool to aid sociological analysis as, indeed, they know that Weber never grew tired of stressing that they were conceptual constructs and should not be taken for real”: Tenbruck, F. “The Problem of Thematic Unity”, p. 333. Traducción propia.

²⁹ Cf. Jellinek, G. *Teoría general del Estado*, Albatros, Buenos Aires, 1981, pp. 25-30.

consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible³⁰. Es decir, se trata de instrumentos conceptuales capaces de indicar temas constantes y recurrentes de la acción histórica y de destacar ciertas líneas maestras dentro de las múltiples formas conocidas de afrontar temas de diversas situaciones históricas³¹. Weber no intenta encasillar la realidad bajo los parámetros de sus distintas tipologías. Como Peter Blau apunta:

Los tipos ideales no se corresponden con ninguna caso o con el promedio de todos los casos, sino que han sido intencionalmente diseñados para ser de esta forma [...] No es un sustituto para las investigaciones empíricas de las situaciones históricas sino un marco de referencia que guía la investigación indagando los factores que deben ser examinados y la manera en que los patrones observados difieren del tipo ideal³².

Así, Weber reconoce –en todo momento– que los problemas sociales son contingentes y, por ello, no pueden reducirse a meros conceptos. En repetidas ocasiones indica que sus divisiones únicamente son orientativas dado que la realidad social está por encima de ellas. Ciertamente, el método weberiano de los tipos ideales tiene numerosas limitantes y complejidades.

Carl Friedrich, por ejemplo, crítica los tipos ideales de Weber porque no se derivan propiamente de manera inductiva; es decir, por la observación empírica de las cosas; pero tampoco se deducen de conceptos más abstractos³³. Por ejemplo, este método representativo es empleado lo mismo para referir a un fenómeno social único en la historia, como el capitalismo; que para referir a una estructura que se

³⁰ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 146 y 147.

³¹ Cf. Poggi, G. *Weber*, Alianza, Madrid, 2006, p. 47.

³² “the ideal types does not correspond to any empirical case or to the average of all cases, but it is intentionally designed in this form [...]. It is not a substitute for empirical investigations of historical situations but a framework for guiding the research by indicating the factors to be examined and the way in which the observed patterns differ from the pure type”: Blau, P. “Critical Remarks on Weber’s Theory of Authority”, *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 2, (1963), p. 310. Traducción propia.

³³ Cf. Friedrich, C. “Some Observations on Weber’s Analysis of Bureaucracy” en: Merton, R. K. (et. alt). *Reader in Bureaucracy*, The University of Michigan, Michigan, 1952, pp. 27-33.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

repite a lo largo de la historia, como la burocracia. Contra esto debe admitirse que detrás de los tipos ideales de Max Weber descansa un acceso epistemológico inmediato a estas construcciones. Por lo cual, la aproximación intuitiva de la sociología weberiana puede ser criticable, pero no es válido objetar (como parece hacerlo Friedrich) la gratuidad de los tipos ideales. Más aguda parece ser la crítica del propio Bendix a los tipos ideales, quien acusa que estas construcciones oscurecen las contradicciones y tensiones dialécticas que interesaban a Weber³⁴. Esto podría ser cierto en algún grado; sin embargo, me parece que los tipos ideales son construcciones intuitivas que resultan precisamente del enfrentamiento entre fuerzas sociales opuestas. Por este motivo los tipos ideales no ocultan las tensiones de la realidad social, sino que precisamente las recupera a manera de síntesis dialéctica; y en esto consiste, precisamente, la novedad del método weberiano:

Como toda ciencia generalizadora [refiriéndose a la sociología] es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico³⁵.

Por todo esto, considero que a pesar de las desventajas metodológicas que suponen los tipos ideales, es indudable su utilidad en tanto conceptos-tipo o herramientas explicativas para los análisis históricos y sociológicos. Tales mecanismos funcionan como medios de conocimiento, no como objetivos del conocimiento³⁶. Atendiendo a tales precisiones es como, me parece, conviene acceder a la concepción de Weber sobre el proceso de racionalización.

2.1. TIPOLOGÍA DE LA ACCIÓN

La noción de 'acción social' y, en general, la de 'acción' (*Handeln*), está fuertemente vinculada a la de entendimiento (*Verstehen*), es decir, al paradigma de comprensión al que aspira Weber acerca de por qué las personas hacen lo que hacen desde el punto de vista del propio

³⁴ Cf. Bendix, R. *Max Weber*, p. 275.

³⁵ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 146.

³⁶ Cf. Weber, M. *Una biografía*. Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1995, p. 478.

agente³⁷. Como señala Talcott Parsons, la conducta acerca del cual el agente no puede dar razón de su propia subjetividad, no es una acción y no interesa al proyecto sociológico de Max Weber. El pensamiento weberiano, en cambio, se ocupa de los aspectos inteligibles de la acción y del comportamiento sólo en la medida en que son relevantes para su explicación causal y el curso de sus efectos³⁸. Para esta labor, dice Weber, no sólo es necesario comprender correctamente el efecto de la acción y su motivación (i.e. la razón compleja que el agente considera como el fundamento de sus actitudes o actos), sino también articular la relación entre ambos de manera inteligible.

El propósito de Weber es conocer la dinámica de los grupos sociales. Por ello, el tipo de acción que Weber analiza es la *social*; es decir, aquella que tiene un sentido propio y que se orienta por las acciones de otros (que pueden ser individualizados y conocidos o indeterminados y desconocidos):

³⁷ A esto es a lo que las teorías modernas de la acción llamarían la perspectiva de 'la primera persona'.

³⁸ Cf. Parsons, T. *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1947, pp. 640 y ss. La interpretación de Parsons acerca de Weber ha sido fuertemente criticada en los últimos años. Incluso, algunos especialistas invitan a 'superarla' o 'erradicarla' de los estudios weberianos. Cf. Cohen, J. Hazelrigg, L. Pope, W. "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", *American Sociological Review* Vol. 40, No. 2, (1975), pp. 229-241; Kiser, E. Hechter, M. "The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics", *American Journal of Sociology*, Vol. 104, No. 3, (1998), pp. 785-816; Bourdieu, P. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion" en: Lash, S. Whimster, S. (eds). *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London, 2006, pp. 119-136. Personalmente, admito que son pertinentes algunas de las críticas de estos autores a la llamada 'lectura tradicional' de Weber que realizan Parsons y Bendix; por ejemplo, su excesivo énfasis en las normas y valores como factores de la acción humana. Las nuevas interpretaciones parecen ofrecer una versión más actual del pensamiento weberiano al acercarlo a los modelos contemporáneos de elección racional (lo cual, dicho sea de paso, parece describir la acción racional económica). De cara los intereses de la presente investigación (a saber, el rastreo genético del proceso de racionalización), sigo la lectura de Parsons y Bendix por dos motivos: es la que mayores luces arroja y además porque es la que mejor logra salvar la consistencia interna entre conceptos claves del pensamiento de Weber como *Verstehen* y 'acción'. En cualquier caso, coincido con Swedberg cuando afirma que: "As things stand today, the various views of Weber's work complement each other, and the serious student of Weber may want to consult them all": Swedberg, R. "The Changing Picture of Max Weber's Sociology", *Annual Review of Sociology*, No. 29, (2003), p. 300.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

La acción social (incluyendo tolerancia y omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los “otros” pueden ser individualizados y conocidos o de una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos³⁹.

¿Qué significa esto? Significa que ni la acción homogénea de muchos, ni la acción de alguien influido por conductas ajenas (de grandes masas), ni la acción que imita; puede ser considerada social⁴⁰. Únicamente nos encontramos ante una acción con sentido (y por tanto social) cuando existe una relación *significativa* entre la conducta del individuo y su acción. En otras palabras, la acción social tiene una fuente propia que produce una acción con miras a afectar a otra. En cambio, la no social realiza su labor inspirada sólo exteriormente, es decir, sólo con el fin de imitar sin atender a la causa que subyace a la acción. Weber reconoce que toda acción repercute de algún modo en los otros (y en esa medida podría ser denominada impropriamente como social): “la imitación puramente reactiva tiene sociológicamente el mismo *alcance* que la *acción social* puramente dicha”⁴¹. Sin embargo, conceptualmente puede distinguirse a partir del nivel reflexivo que las motiva.

Atendiendo al tipo de acción que Weber pretende estudiar (la social), es como se analizará la división que realiza de los tipos de acción que pueden darse en el individuo. Como señala Kalberg,

Sin importar lo universales que los cuatro tipos de acción puedan ser, Weber reserva la aplicación de su tipología para acciones específicas y delimitadas. Sin embargo, en tanto sociólogo comparativo, le interesa examinar algo más que simplemente orientaciones de acción fragmentadas; las regularidades o patrones de acción eran de mayor interés para él⁴².

³⁹ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 149.

⁴⁰ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 150.

⁴¹ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 151.

⁴² “However universal the four types of social action may be, Weber confined the application of this typology to specific and delineated actions. As a comparative-historical sociologist, however, he wished to examine “more” than simply fragmented action orientations; regularities and patterns of action were of far greater interest to him”: Kal-

Con ella, trata de dilucidar cómo el hombre, por sí mismo, dota de sentido a sus acciones ya no en virtud de la tradición o costumbre sino del cálculo y la técnica. Conviene recordar que dicha clasificación no pretende encasillar a la acción humana estrictamente en alguno de estos tipos; sino que, *prima facie*, se trata de una división orientativa que intenta mostrar las diversas motivaciones con las que el hombre se topa en el momento de actuar⁴³. Por eso, la actividad del agente puede verse reflejada en más de uno de estos cuatro tipos⁴⁴:

1. *Racional con arreglo a fines (zweckrational)*. Consiste en una acción motivada por el posible resultado o producto final. Aunque orienta la acción a través del fin, el medio y las consecuencias implicadas en la misma, el acento se pone en éstas últimas. Se trata de una acción calculada y racionalizada que posee un alto grado de evidencia⁴⁵.
2. *Racional con arreglo a valores (wertrational)*. Se determina a partir de la creencia consciente en el valor propio y absoluto de una conducta. No solamente se relaciona con el resultado sino en virtud de ese valor. Muestra un actuar que no considera las consecuencias previsibles sino que está orientada por determinadas convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, etc., parece ordenarle⁴⁶: una acción racional con arreglo a valores versa en una acción según *mandatos* o de acuerdo con *exigencias* que el autor cree dirigidos

berg, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes", *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, (1980), pp. 1148. Traducción propia.

⁴³ Entre los especialistas existe una discusión en curso acerca de si los tipos de acción son tipos ideales o refieren a acciones concretas. "Weber introduces these four concepts as ways in which action may be determined, leaving the question of their methodological status undecided. The way in which he uses these concepts leads to the general conclusion that in definition they are primarily ideal types of concrete action, but their later use tends to set them in a different context. This situation is the source of much confusion". Parsons, T. *The Structure*, p. 643.

⁴⁴ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 151 y 152.

⁴⁵ Este tipo de acción no debe entenderse del modo clásico teleológico, dado que no se trata de una racionalidad práctica "virtuosa", sino de un uso finalista o consecuencialista de la razón.

⁴⁶ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 153.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

a él⁴⁷.

3. *Tradicional (traditional)*.- Incita alguna costumbre arraigada o algún hábito popular y, por tanto, se realiza irreflexivamente: “no es más que una oscura reacción a estímulos habituales, que se deslizan en la dirección de una actitud arraigada”⁴⁸. Se trata de una acción que imita o sigue un sistema normativo previo.
4. *Afectiva (affektuell)*.- Consiste en un actuar por meros estados de ánimo del tipo que sea y por motivos variados.

Los dos primeros tipos de acción refieren a dos especies de acciones concretas. Sin embargo, a primera vista, pareciera que la acción con arreglo a fines es aquella que se ocupa de la relación de los medios con los fines; mientras que la acción con arreglo a valores parece encargarse de las acciones ordenadas a los fines últimos. Esta lectura, sin embargo, está equivocada pues en ambos tipos de acción está presente la estructura medio-fin y los fines últimos. Más bien, la diferencia entre ambos tipos de acción descansa en el paradigma o imaginario ético que está detrás de cada uno. La acción con arreglo a fines es el tipo normativo de acción implicado en una ética deóntica o de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), mientras que la acción con arreglo a valores, precisamente, es el tipo de acción propio de una ética axiológica o de valores absolutos (*Gesinnungsethik*). La distinción se resume, como señala Parsons, en el hecho de que:

El actor o bien reconoce una pluralidad de direcciones legítimas según distintos valores, aunque todos ellos quizá no sean igualmente importantes, o bien, orienta toda su acción a un solo valor en específico, por ejemplo, la salvación; la cual es absoluta en el sentido de que el resto de posibles valores son significativos únicamente como medios, condiciones o posibles ayudas para superar obstáculos en la consecución de aquel valor central⁴⁹.

La acción con arreglo a fines no sólo se ocupa de la deliberación

⁴⁷ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 153 y 154.

⁴⁸ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 157.

⁴⁹ “the actor either recognizes a plurality of legitimate directions of value achievement, though perhaps all are not equally important, or he orients his total action to a single specific value, e.g., salvation, which is absolute in the sense that all other potential values become significant only as means and conditions, possible aids of hindrances, to the attainment of this central value”: Parsons, T. *The Structure*, p. 643. Traducción propia.

acerca de los medios conducentes a un fin particular, sino que también le atañe la ponderación de los diferentes valores o fines últimos y de los posibles efectos que se siguen de cada curso de acción –no sólo como consecuencia directa de una cadena causal, sino también como efectos indirectos–. De ahí que el agente en tal situación tenga la urgencia de obtener un conocimiento objetivo sobre los medios y fines para poder emitir juicios racionales que orienten su acción⁵⁰. Por su parte, a la acción racional con arreglo a valores también le concierne el problema de la elección de los medios para un fin determinado. Sin embargo, esta acción sólo se hace cargo de las condiciones y medios necesarios para alcanzar un fin último determinado. El agente no pondera los diferentes fines últimos o valores, sino que concentra todos sus esfuerzos intelectuales y físicos en la obtención de un solo fin absoluto; al margen del posible éxito de su acción. El hecho de que el agente deba intentar alcanzar el fin en cuestión no le afecta la posibilidad o imposibilidad de éxito de su empresa. Es decir, el agente que está en esta situación intenta conseguir el fin propuesto sin preocuparse si el fin es alcanzable o no (en sentido absoluto o relativo), ya que no existe ningún otro fin digno de perseguir ante el fracaso o que compita en dignidad con el que se persigue. Esto implica, por un lado, que si el fin es inalcanzable, el martirio es la única opción; y, por el otro, que al agente en este tipo de acción no le interesan los efectos o consecuencias que su obrar pueda producir en los proyectos propios o ajenos de perseguir un fin o valor distinto. De ahí que:

La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación muy diversa con respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre *irracional*, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleva a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor *propio* del acto en su carácter absoluto⁵¹.

En consecuencia, la diferencia entre la acción racional con arreglo a fines y la acción con arreglo a valores descansa en los sistemas teleológicos que subyacen detrás de cada una: el primero articulado

⁵⁰ Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Cincel, Madrid, 1986, pp. 82 y 83.

⁵¹ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 154.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

según una pluralidad de fines que compiten entre sí; el segundo construido en función de un único fin que clausura el horizonte de deseo del agente racional. Lo cual implica que, como señala Parsons,

respecto de la relación medios-fines, la diferencia no estriba en el carácter lógico de cada tipo de acción, sino en su extensión. Ciertas consideraciones de las relaciones medios y fines que son esenciales al tipo de acción *zweckrational* son completamente irrelevantes desde el punto de vista de la acción *wertrational*⁵².

Weber explicará que, aunque la acción racional con arreglo a fines sopesa entre los distintos medios y consecuencias, la decisión entre cuál de estos debe elegir puede ser racional con arreglo a valores. Es decir, es ésta última la que postula un valor o fin absoluto de la acción. Pero al hacerlo, reflexiona en menor medida sobre las consecuencias de la acción. Por ello, aunque la acción racional con arreglo a valores atienda a los propósitos últimos de la acción (de ahí que sea llamada racional), éste no es su objetivo último.

Por su parte, la acción tradicional es otro tipo ideal de acción no-racional que revela a la tradición como un elemento normativo de la acción humana, además de la racionalidad teleológica en cualquiera de sus modalidades. La práctica prolongada de una conducta social a lo largo del tiempo parece producir una especie de habituación, como si fuese un mecanismo psicológico del imaginario de una comunidad, que deviene un automatismo de sus miembros. La influencia de la tradición en los individuos, por ende, nada tiene que ver con los hábitos o

⁵² “in respect to the means-end relationship the difference is not in its logical character, but in its 'extensity'. Certain considerations of the relations of means and ends which are essential to action of the *zweckrational* type become entirely irrelevant at the *wertrational* pole”: Parsons, T. *The Structure*, p. 645. Traducción propia. Encuentro esta interpretación mucho más sofisticada que la hecha otros autores quienes sostienen, por ejemplo, que la diferencia entre ambos tipos de acción racional está en que la acción con arreglo a fines es movida por un interés material racional y apunta a un fin externo; mientras que la acción con arreglo a valores lo hace a un fin ideal al que es movido por un sentimiento y al que se compromete absolutamente. Cf. Mueller, G. “Rationality in the Work of Max Weber”, *Archives. European Journal of Sociology*, Vol. 20 No. 2, (1979), pp. 149-171. La interpretación de Parsons salva la identificación en Weber entre racionalidad y la capacidad de deliberar acerca de los medios para un fin. Lo cual, permite entender que toda acción racional incorpora este proceso mental y evita reducir sus diferencias a los tipos de fines.

disposiciones psicológicas de los agentes⁵³. Antes bien, la tradición produce un automatismo en los agentes que fija ciertos valores como esenciales y autolegitimándose históricamente; lo cual deviene en una inmunidad contra la crítica racional o de cualquier otra índole. De esta manera, Weber explica que la tradición puede legitimar ciertos órdenes sociales o bien autoridades. En ambos casos, se cree en un determinado sistema social o en la legitimidad de cierta autoridad en virtud de su respectiva condición histórica; es decir, de la fe que otros agentes previamente han tenido en dicha institución. Con todo, Parsons advierte atinadamente que este tipo ideal de acción social difícilmente sirve para dar cuenta de un sistema completo de acciones⁵⁴. Esto significa, que la tradición no logra explicar cabalmente cada una de las acciones de los individuos de una comunidad. El aspecto normativo de la tradición, en tanto estructura que contiene normas del pasado que son aceptadas sin una crítica racional, se constriñe a describir las relaciones que ciertos individuos mantienen con un tipo de autoridad u ordenamiento social.

Por último, la acción afectiva es uno de los tipos de acción social con los que Weber intenta recoger ciertos aspectos no-racionales del obrar humano. El afecto es una motivación de la acción que puede ser percibida por un espectador. Esto quiere decir que las acciones motivadas por un afecto pueden ser comprendidas, a pesar de proceder una raíz racional. Por ejemplo, el arrebató de un agente por causa del enojo o la inacción de otro por fuer de la tristeza. En cualquier caso, el tipo ideal de acción afectiva no se agota en los aspectos psicológicos y emocionales de los agentes. Antes bien, la acción afectiva es un tipo ideal por el que se intenta comprender ciertas acciones de los individuos, al margen de las particularidades psíquicas de cada uno de ellos.

En definitiva, parece que la acción racional con arreglo a fines y la acción con arreglo a valores constituyen los únicos tipos de acción absolutos, pues son los que logran dar cuenta del conjunto entero de las acciones racionales de un individuo o comunidad. La acción tradicional y la afectiva son categorías residuales que intentan dar cuenta de aquellas

⁵³ “Weber's fourfold typology of social action-affectual, traditional, value rational, and means-end rational action-refers to universal capacities of Homo sapiens. Instead of depending for their existence on societal, cultural, or historical constellations, these types of social action stand ‘outside of history’ as anthropological traits of man”: Kalberg: “Max Weber's Types of Rationality”, p. 1148.

⁵⁴ Cf. Parsons, T. *The Structure*, p. 647.

acciones no-rationales; es decir, de aquellas que escapan al cálculo teleológico de los agentes⁵⁵. En este sentido a la luz de la acción con arreglo a fines y a valores, tanto la acción afectiva como la tradicional se comportan de un modo irracional dado que ninguna se vale de la estructura medios-fines⁵⁶. Con todo, la acción afectiva y la tradicional pueden racionalizarse o participar de algún grado de racionalidad, pues difícilmente se realizan en su versión más pura: los modos tradicionales de actuar pueden ser asumidos de manera más o menos consciente y los impulsos emocionales pueden sublimarse en distinto grado y ser encauzados conscientemente en distintas direcciones⁵⁷. De ahí que, aunque en el límite, Weber las considere acciones sociales. En cualquier caso, la utilidad sistemática y metodológica de estos tipos de acción no-rationales no es menor, pues ambos modelos de acción encuentran numerosas instancias que empíricamente los comprueban y recuerdan la necesidad de los tipos para explicar las acciones no-rationales –al menos en algunos aspectos–. Lo anterior, pone de manifiesto que para Weber es evidente que no toda acción humana está precedida por un proceso racional y, por añadidura, que desde el punto de vista de la tercera persona “la comprensibilidad de la acción no se limita a lo racional”⁵⁸.

Esta caracterización de la acción a través los tipos ideales, según la cual algunas acciones son racionales y otras no, cuando es aplicada a al análisis weberiano de la historia de Occidente, para explicar el surgimiento de algunas estructuras como la burocracia o el capitalismo, parece revelar la existencia una meta-estructura racionalizante que se impone paulatinamente a través de la historia; es decir, de un proceso de racionalización por el cual los agentes han tendido a actuar de manera más calculadora. Este proceso de racionalización puede explicarse según los tipos de acción social distintos como una 'fusión' de los dos tipos de acción racional, pues lo propio de este proceso –que no nace con la Ilustración, sino que se remonta hasta las primeras culturas el *homo*

⁵⁵ “In so far as the individual is not the self-conscious and deliberate author of his action, in so far as he is carried along by habit (as in purely traditional action) or carried away by feeling (as in purely affectual action) to this extent, his conduct is non-rational”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London and New York, 2006, p. 50.

⁵⁶ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 155.

⁵⁷ Cf. Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 50.

⁵⁸ “understandability [of action] is not confined to the rational”: Parsons, T. *The Structure*, p. 648. Traducción propia.

*sapiens*⁵⁹ – es la aspiración absoluta de comportarnos cada vez de manera más racional. Así lo señala Benjamin Nelson,

Una y otra vez, Weber asimila [...] todas las formas de racionalidad y la formación de los agentes racionales al modelo de racionalización instrumental de medios-fines⁶⁰.

Lo cual es como si obráramos según una acción con arreglo a valores, pero cuyo valor absoluto, que clausura nuestro horizonte teleológico, y al cual ordenamos todas nuestras capacidades, es la capacidad de ser cada vez más racionales; *i.e.* de obrar cada vez más con arreglo a fines.

Así, la capacidad de actuar de manera deliberada y calculadora se vuelve el fin o valor último de los individuos, de manera análoga a como la salvación lo es para el mártir. La realidad muestra que la acción humana responde, cada vez más, a un comportamiento racional en el cual se aspira a alcanzar un modo de vida deliberada, adoptado y administrado de acuerdo a una percepción consciente de las circunstancias en las que se desarrolla⁶¹. Dicha actitud deja poco espacio o relega las acciones menos técnicas, como la tradicional o la afectiva. Por ejemplo, en épocas anteriores era usual consultar a la sabiduría popular o asumir las prácticas previas para obtener precisiones acerca de la mejor época de cultivo; sin embargo, con el tiempo estas costumbres se han suplantado por mecanismos experimentales y técnicos que auguran mayor fiabilidad. Gracias a estos mecanismos los resultados se optimizan y aumenta la producción y el beneficio de quien los utiliza. Sin embargo, no puede dejarse de lado que tales beneficios no sólo suplantán la espontaneidad y la tradición del individuo, sino que lo reprueban; pues quien no se vale de las nuevas conductas racionales en la cosecha o agricultura está llamado al fracaso frente a quienes sí lo hacen. Por ello, la capacidad de adoptar

⁵⁹ “[E]ven everyday actions of “primitive” man could be subjectively means-end rational, as, for example, when specific religious rituals were performed with the aim of receiving favors from a god. In Weber’s eyes, this pure exchange relationship as it existed in sacrifice and prayer [...] was identical in form to the modern businessman’s calculation of the most efficient means to acquire profit”: Kalberg, S. “Max Weber’s Types of Rationality”, pp. 1148 y ss.

⁶⁰ “Again and again Weber assimilates [...] all the forms of rationality and shaping of rationals to the model of means-ends instrumental rationalization”: Nelson, B. “Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters”, *Sociological Analysis*, vol. 34 no. 2, (1973), p. 85. Traducción propia.

⁶¹ Cf. Poggi, G. *Weber*, p.72.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

una actitud más racional en todas las esferas, se vuelve el fin último de los hombres.

Así, los procesos de racionalización que Weber cree detectar, no sólo en Occidente, son la paulatina y constante imposición de las acciones sociales racionales y, en consecuencia, de la motivación de las acciones por la estructura deliberativa de medios-fines; de ahí que los tipos de acción puramente tradicional y/o afectiva (y cualquier otro tipo que pudiera plantearse que no se valga de la estructura medios-fin) sean tenidos por irracionales⁶². Empero, de entre los dos tipos de acción racional, parece que ha primado el de la acción con arreglo a fines, pero sólo en tanto valor último o fin de un comportamiento propio de la acción con arreglo a valores, pues únicamente este tipo de acción puede introducir procesos de racionalización⁶³. En otras palabras, lo que caracteriza a los distintos procesos de racionalización es erigir una racionalidad instrumental como el valor último de nuestras acciones. De esta misma manera lo interpreta Benjamin Nelson:

La discusión de Weber sobre el proceso de racionalización [...] frecuentemente se entorpece a sí misma al concentrarse demasiado en la generalización del modelo de razón instrumental de medios-fines⁶⁴.

Cabe destacar, sin embargo, que la expresión *razón instrumental* no es utilizada por Max Weber. Lo que se entiende por este tipo de razón es lo que Weber nombra “acción racional con arreglo a fines”. Serán los autores de la Escuela de Frankfurt, como veremos en su momento, quienes utilicen la expresión *razón instrumental* para nombrar dicho

⁶² “In general, Weber suggests, action is becoming increasingly rational in this most inclusive sense of the world: in a growing range of situations, action tends to be deliberate and self-conscious rather than unquestioningly traditional or blindly emotional”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, pp. 51-52.

⁶³ Los valores o fines últimos que gobiernan la acción con arreglo a valores “originate from spontaneous preferences, partisanship and identification and elicit 'rationalizations' in the senses of Freud and 'legitimation' and 'ideology' in the sense of Weber, Mannheim and Marx”: Mueller, G. “Rationality in the Work”, p. 157.

⁶⁴ “Weber's discussion of rationalization [...] often thwarts itself by over-concentration on the means-ends maximization model of instrumental reason”: Nelson, B. “Civilizational Complexes”, p. 86. Traducción propia.

modo de acción⁶⁵.

2.2. TIPOLOGÍA DE LA RACIONALIDAD

Los diversos procesos de racionalización no aluden exclusivamente al modo en que se desarrollan las distintas civilizaciones. Así lo señala Stephen Kalberg:

Más bien, múltiples procesos de racionalización, diferentes cualitativamente entre sí, que potencialmente avanzan a su propio ritmo ocurren en diversos niveles socioculturales y en diferentes esferas de la vida, tanto en aquellas relativas a la *organización externa del mundo*, como el ámbito de la ley, la política, la economía, la dominación (*Herrschaft*) y el conocimiento, como en las esferas internas de la religión y la ética⁶⁶.

Detrás de cada proceso de racionalización en las diferentes esferas vitales, y la consecuente imposición de un tipo de acción social racional, subyace un tipo de racionalidad que ha producido una diversidad de estructuras como el capitalismo, las filosofías racionalistas o algunas formas de legalidad. De ahí que Weber complete su tipología de la acción social con una taxonomía de los tipos de racionalidad para confirmar su idea de que diversos patrones de comportamiento pueden ser racionales. Cada uno de estos tipos alude a los procesos mentales que los individuos aplican para dominar la realidad y, por ende, que introducen patrones de acción. A través de ellos, Max Weber pretende que la cadena de eventos de la realidad social que parecen desconectados entre sí, adquiera un sentido y sean ordenados en regularidades comprensibles para el espectador o científico.

⁶⁵ De hecho, Horkheimer y Adorno se referirán a la expresión weberiana “racionalidad con arreglo a fines”, para referirse al término “razón instrumental” como puede verse en: Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009, p. 132.

⁶⁶ “Instead, qualitatively different rationalization processes that potentially advance at their own indigenous rates take place at various sociocultural levels and in different life-spheres, both in those relating to the “external organization of the world, “such as the realms of law, politics, economics, domination, and knowledge, and in the “internal” spheres of religion and ethics”: Kalberg, S. “Max Weber's Types of Rationality”, p. 1150. Traducción propia. Weber señala esta intrínseca relación entre racionalidad y acción que casi llega a concluir que para él toda racionalidad es racionalidad práctica.

Los tipos de racionalidad en Weber pueden clasificarse en⁶⁷:

1. Racionalidad práctica: Por racionalidad práctica Weber entiende “aquel modo de conducción de vida (*Lebensführung*) que refiere conscientemente el mundo a los intereses terrenales del yo y hace de ellos la medida de toda valoración”⁶⁸. Es la actitud mediante la cual el agente juzga y dirige su acción con base en sus intereses pragmáticos y egoístas. Este tipo de racionalidad no se preocupa por modificar la realidad, sino que acepta el mundo como algo dado y calcula los medios más eficientes para dominar a la naturaleza y al hombre⁶⁹. Es una manifestación de la capacidad del ser humano para actuar conforme a medios y fines. Este tipo de racionalidad, piensa Weber, ha producido entre otras cosas, la estratificación social, pues algunas actividades sociales como el comercio o el intercambio, muestran una clara tendencia hacia este tipo de racionalidad. De ahí que Weber afirme que “esta visión de la vida fue y sigue siendo la nota distintiva de los pueblos en favor del libre arbitrio, como los italianos y franceses en su carne y sangre”⁷⁰. Con todo, la capacidad y disposición para obrar conforme a fines ha comparecido lo mismo en tiempos en que existió una religión salvífica o en los periodos más seculares⁷¹. Si alguna vez han variado las acciones motivadas por esta racionalidad, debe decirse que ha sido por una sofisticación o mejora de los medios disponibles para solventar las dificultades cotidianas o bien, como explica Weber, como resultado de algunas doctrinas religiosas y éticas que han fomentado algunas

⁶⁷ Sigo la división de la racionalidad hecha por Stephen Kalberg: “The typology of the types of rationality, a classification that must be sifted out of Weber's writings, is one of many conceptual schemes he utilizes to analyze such regularities and patterns. *Practical, theoretical, formal* and *substantive* rationality constitute this typology. The conscious regularities of action that all of these types of rationality introduce serve to master (*beherrschen*) fragmented and disconnected realities”: Kalberg, S. “Max Weber's Types of Rationality”, p. 1148. Otros autores han propuesto una clasificación distinta, como es el caso de Gert H. Mueller quien divide la racionalidad en práctica, objetiva y sistemática. Cf. Mueller, G. “Rationality in the Work”, p. 151.

⁶⁸ Weber, M. *La ética protestante*, p. 116.

⁶⁹ Cf. Weber, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001, p. 32.

⁷⁰ Weber, M. *La ética protestante*, p. 116.

⁷¹ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, pp. 66 y 67.

conductas a través de premios⁷². En cualquier caso, añade Weber, este tipo de racionalidad está detrás de fenómenos sociales como la estratificación social, cuya existencia está basada en el cálculo técnico y económico con miras al dominio de la naturaleza y del hombre, sean cuales sean los medios a su disposición⁷³. En opinión de Kalberg:

“La naturaleza pragmática y mundana de los patrones de acción de la razón práctica implica una subordinación de los individuos a ciertas realidades y una tendencia concomitante a oponerse a todas orientaciones de la vida diaria basadas en la trascendencia. Dichas personas frecuentemente desconfían no sólo de todo tipo de esfuerzo ordenado al valor impráctico del ‘más allá’, sea religioso o una utopía secular, sino de la racionalidad teórica y abstracta a cualquier nivel intelectual”⁷⁴.

2. Racionalidad teórica: Es el tipo de racionalidad por el que se persigue dominar la realidad a través del pensamiento, no de la acción. En palabras de Weber, es “el tipo de racionalización que el pensador sistemático realiza acerca de la imagen del mundo: el creciente dominio teórico de la realidad a través de conceptos cada vez más precisos y abstractos”⁷⁵. En consecuencia, lo propio de esta racionalidad son los procesos mentales deductivos, inductivos, la identificación de causas y el empleo de signos con un significado dado. Este tipo de racionalidad, entonces, posee ciertas pretensiones holísticas; es decir, intenta dar cuenta de toda la realidad a través de conceptos consistentes entre sí. Más aún, a diferencia de la racionalidad práctica de medios-fines, la cual es fundamentalmente adaptativa porque sólo se interesa en emplear la realidad dada en nuestro provecho; la racionalidad teórica está motivada por una necesidad metafísica o el deseo de una empresa

⁷² Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 116.

⁷³ Como señala Gert Muller: “In sum, the domain of *zweckrational* action is the realm of material interests and their articulation in either achievement, efficiency and competition or solidarity, security and equality as their opposite alternatives”: Mueller, G. “Rationality in the Work” p. 157.

⁷⁴ “The pragmatic and this-worldly predisposition of practical rational patterns of action implies a subordination of individuals to given realities and a concomitant inclination to oppose all orientations based on transcendence of daily routine. Such persons often mistrust not only all striving after the impractical values of “the beyond,” whether religious or secular utopian, but also the abstract theoretical rationality of all intellectual strata”: Kalberg, S. “Max Weber's Types of Rationality”, p. 1152. Traducción propia.

⁷⁵ Weber, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 38.

intelectual que urge al agente a ir más de allá de su realidad inmediata y dotar de sentido los acontecimientos de su cotidianidad⁷⁶. Para ello, este tipo de racionalización construye grandes sistemas conceptuales a la luz de los cuales los fenómenos de nuestra vida cobran significado⁷⁷. Así, esta racionalidad nace de la pregunta metafísica fundamental: la naturaleza profética de la revelación⁷⁸. Lo cual ha resultado en los diversos esfuerzos intelectuales por construir una visión del mundo unificada y con sentido. Aunque no lo parezca, este tipo de racionalidad sí tiene algún impacto en el agente; es decir, es capaz de introducir nuevos patrones de acción. En efecto, algunos productos lo hacen en mayor medida que otros. Por ejemplo, la construcción matemática y modal del mundo puede devenir en la elección de los cursos con más probabilidades de éxito o de menor riesgo (algo así como la mentalidad de un apostador). Pero también otras construcciones teóricas menos sofisticadas pueden introducir conductas sociales, tal como sucede con las creencias mágicas que deifican a la naturaleza e introducen acciones como la suplicación o el ofrecimiento a los dioses. Según señala Kalberg: “a pesar de que la racionalidad teórica domina la realidad mediante el pensamiento, contiene un capacidad indirecta para introducir patrones de acción”⁷⁹.

3. Racionalidad sustantiva: Al igual que la racionalidad práctica, la racionalidad sustantiva ordena directamente la acción en patrones, pero no lo hace a través de un cálculo de los medios y el fin, sino mediante un criterio (pasado, presente o potencia) basado en un valor⁸⁰. La racionalidad sustantiva no orienta la acción a partir de un solo valor, sino que suelen tratarse de entramados de valores que se distinguen en su alcance, consistencia y contenido. Más aún, este tipo de racionalidad no siempre abarca todas las

⁷⁶ Este tipo de racionalidad es el que queda fuera de la clasificación de Mueller. En su defensa, su omisión de la racionalidad teórica quizá responda a que está sólo afecta indirectamente la acción social. Cf. Mueller, G. “Rationality in the Work”, pp. 152 ss.

⁷⁷ Sobre el impacto religioso del proletariado puede consultarse: Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 578 y ss.

⁷⁸ Para más información al respecto puede consultarse: Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 706, pp. 876 y 1082.

⁷⁹ “Thus, even though theoretical rationality masters reality through thought, it contains a potential indirectly to introduce patterns of action”: Kalberg, S. “Max Weber's Types of Rationality”, p. 1154. Traducción propia.

⁸⁰ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 211 y ss.

dimensiones del agente, sino que puede aplicarse a una sola dimensión del individuo sin intervenir en el resto; como quien piensa que la amistad incluye lealtad, amor, compasión, asistencia y juzga algunas acciones (propias o ajenas) desde este tipo de racionalidad⁸¹. En todo caso, lo que hace este tipo de racionalidad es elevar una constelación de valores al nivel de canon o estándar desde el cual los hechos empíricos y las acciones pueden juzgarse, medirse o seleccionarse. Ahora bien, según señala Kalberg:

“dado que, en principio, los puntos de vista representados por postulados de valor pueden ser infinitos; la acción y, de hecho, los modos de vida en su totalidad pueden ordenarse en patrones según una infinidad de maneras. Los pequeños grupos, organizaciones, instituciones, entidades políticas, culturas y civilizaciones se han ordenado, en todas las épocas, en términos de postulados de valor específicos; a pesar de que en su momento los participantes no hayan identificado enseguida estos postulados y de que esto sea tan contrario a la intención del investigador social que él apenas pueda imaginar las situaciones en que dichos postulados pudieran cobrar validez”⁸². Esta propiedad de la racionalidad sustantiva, continúa Kalberg, apunta a un rasgo fundamental de la sociología weberiana: sus perspectivismo. De acuerdo con Weber, la razón sustantiva y los procesos de racionalización implican un punto de vista o una dirección asumida en función uno o varios valores últimos⁸³. En cualquier ámbito de la vida de un individuo, existe al menos una perspectiva fundada en algún valor. La racionalidad y procesos de racionalización de cierta área de la vida humana refieren a estas construcciones axiológicas. Empero, no existe un solo arreglo de

⁸¹ Weber menciona al comunismo y socialismo como instancias de racionalidad sustantiva y, en general, escala de valores ética, ascética o estética desde la cual se juzgue el resultado de una acción. Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 211 y ss.

⁸² “Since the standpoints represented by value postulates can be, in principle, infinite, action may be ordered into patterns and, indeed, into entire ways of life in an endless number of ways. Small groups, organizations, institutions, political entities, cultures, and civilizations are, in every era, ordered in terms of specifiable value postulates, even though these may be not readily identifiable by their participants and can be so fundamentally foreign to the values of the social researcher that he can scarcely imagine situations in which they acquire validity”: Kalberg, S. “Max Weber's Types of Rationality”, p. 1156. Traducción propia.

⁸³ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 69.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

valores racionales que sirva como criterio perenne de la racionalidad sustantiva y de los distintos procesos de racionalización. Antes bien, existen tantos puntos de vista acerca de un área determinada de la vida humana, como posibles construcciones valorativas acerca de la misma y una vez asumido alguno de ellos (consciente o inconscientemente), el resto de las posiciones son tenidas por irracionales. En consecuencia, irracionalidad no es algo intrínseco a las cosas, sino algo que resulta de la incompatibilidad de un sistema último de valores con otro.

4. Racionalidad formal: La racionalidad formal es un proceso mental que alude a las estructuras de dominación que surgieron con el proceso de industrialización: su sistema económico, legal, su ciencia y su especial forma de dominación, la burocratización. En cualquier caso, la racionalidad formal es un tipo de cálculo de medios y fines absolutamente impersonal y técnico que se limita a la mera aplicación de reglas, leyes o regulaciones en aras de la eficiencia. En consecuencia, en la racionalidad formal prima el cálculo acerca de leyes abstractas, con independencia de las personas y de la espontaneidad que algunas de sus acciones puedan tener en virtud de sus preferencias o circunstancias. Así, el origen de la racionalidad formal nace de su rechazo de la arbitrariedad y la incertidumbre; las decisiones de los individuos están dictadas por una serie de procesos formales y racionales abstractos. Sin embargo, puede decirse que no sólo el burócrata procede según esta racionalidad, sino también el juez que se limita a la mera aplicación de las leyes⁸⁴ y el científico experimental cuyo énfasis en el control de los métodos y cuantificaciones es un tipo de dominación. Como señala Muller: “[La racionalidad formal] es distintiva de los ‘sistemas de cultura’ objetivos como el arte, las ciencias y la tecnología (no la ética); las cuales no están informadas por intereses materiales ni por valores ideales, sino por el principio de consistencia”⁸⁵.

Así, la racionalidad práctica y formal son procesos mentales

⁸⁴ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 712, 713, 728.

⁸⁵ “It is distinctive of of objective 'culture systems' such as the art, the sciences, and technology (but not ethics) which are informed neither by material interests nor by ideal values, but by the principle of consistency”: Mueller, G. “Rationality in the Work”, p. 158. Traducción propia.

asentados en la capacidad humana para deliberar y orientar su acción según la estructura de medios y fines; esto es, siempre subyacen a la acción social de acuerdo a valores o a la acción de acuerdo a fines, pues ambas se valen de la misma estructura⁸⁶. Por su parte, la racionalidad sustantiva subordina la realidad o fenómenos a un valor último. De esta manera, esta racionalidad afecta de manera directa la acción introduciendo un patrón consciente de la acción social que se traduce en la acción *wertrational*. La racionalidad teórica, en cambio, sólo afecta indirectamente la realidad social; por este motivo, no deviene ningún tipo específico de acción social, sino que más bien puede incidir en cualquiera de los tipos de acción social en la medida en que la racionalidad que motiva una acción se vale de una reflexión abstracta acerca de algunos conceptos⁸⁷. Dejo de lado la acción social tradicional y afectiva porque detrás de ellas no descansa un proceso mental consciente y, por ende, no son acciones sociales racionales, en sentido estricto⁸⁸.

2.3. TIPOLOGÍA DE LA DOMINACIÓN

Max Weber entiende que el poder (*Macht*) es la habilidad de una persona para imponer su voluntad sobre otras a pesar de una posible resistencia. Y por dominación (*Herrschaft*)⁸⁹ la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato entre personas dadas⁹⁰. Pero considera que una condición necesaria para encontrar obediencia es un determinado mínimo de querer o de interés para que pueda darse una relación de dominación auténtica⁹¹. También es necesaria la creencia en la *legitimidad* para que pueda desarrollarse de un mejor modo. Es decir, se debe creer en el

⁸⁶ La racionalidad práctica refiere a los intereses personales o colectivos para su deliberación y la formal lo hace según algunas reglas, leyes o convenciones.

⁸⁷ Cf. Kalberg, S. "Max Weber's Types of Rationality", p. 1161.

⁸⁸ "In this view, there exist two different kinds of rational mechanisms: the technical-instrumental rationality of finding the most effective means for implementing goals; and the subtle, almost insidious mechanism of 'rationalizations' which aim at clearing the conscience of the individual and bracing him for action": Mueller, G. "Rationality in the Work", p. 150.

⁸⁹ En la versión original Weber, después del término dominación entrecomilla y pone entre paréntesis el concepto de *Autorität*. Aunque por la connotación dada por Weber puede verse que el término más preciso es *Herrschaft*. Para más información al respecto puede consultarse: Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 335, nota 3.

⁹⁰ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 187.

⁹¹ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 335.

prestigio del que manda o de los que mandan⁹². Finalmente, para Weber, toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere un “cuadro administrativo”, esto es: quien se encarga de dirigir la ejecución de las órdenes generales y mandatos concretos⁹³. Con todo, puede verse que la obediencia prestada a un mandato, el grado de legalidad que se tenga y el tipo de cuadro administrativo puede ser de naturaleza distinta. De ahí que Weber señale una triple división de los tipos de dominación dependiendo del sistema de valores o creencias que justifican a cada uno. Cabe aclarar que ninguno de estos tipos se da en su total pureza en la realidad⁹⁴. Sin embargo nos sirven como herramientas explicativas para el análisis histórico. Así, la división que muestra es: a) dominación carismática, b) dominación tradicionalista y c) dominación legal⁹⁵.

La dominación carismática es aquella en la que el poder del individuo y sus mandatos son legitimados por la creencia de que posee una inspiración divina o sobrenatural; o, bien, por alguna cualidad sobresaliente. Así, los súbditos le rinden obediencia a un individuo o grupo porque se le atribuyen capacidades excepcionales en virtud de una cualidad sagrada o notable⁹⁶. Precisamente, el *carisma* refiere a “una cualidad extraordinaria de un hombre, lo mismo si es real, pretendida o supuesta”⁹⁷. El líder carismático suele convertirse en una fuerza revolucionaria, en la medida en que implica un rechazo de los valores tradicionales, del orden establecido o una reacción ante una crisis. Los

⁹² Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 387. Sobre este punto Montserrat Herrero menciona que toda dominación genera determinadas convicciones acerca de cuál debe ser el gobierno legítimo. De ahí que se considere que la legitimidad, según la pretensión weberiana, pertenezca al ámbito de la reflexión y no al de los hechos. Para más información al respecto puede consultarse: Herrero, M. “Poder, gobierno, autoridad: la condición saludable de la vida política”, *Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*, Madrid, 2015, pp. 76 yss.

⁹³ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 335.

⁹⁴ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 387.

⁹⁵ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 338 y ss. Basándose en este pasaje, Peter Blau afirma que es posible esbozar un cuarto tipo de creencia social que justifica un orden de dominación; a saber, “[the] rational belief in an absolute value [which creates the legitimacy] of ‘Natural Law’”: Blau, P. “Critical Remarks”, p. 307.

⁹⁶ El agente carismático puede ser un individuo concreto o bien un grupo, institución o norma; lo cual, resulta en una forma impersonal de la dominación carismática. Cf. Matheson, C. “Weber and the Classification of Forms of Legitimacy”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 38, No. 2, (1987), p. 208.

⁹⁷ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus Humanidades, Madrid, 1992, p. 262.

sometidos al poder carismático, entonces, son como seguidores o devotos de una figura autoritaria acerca de quien tienen la convicción de que sus acciones encarnan el espíritu de un movimiento o ideal⁹⁸. Este tipo de dominación, naturalmente, es común a diferentes esferas sociales a la manera de profetas religiosos, políticos o héroes militares. En cualquier caso, la fuente de la dominación carismática es la sobrevaloración de la virtud de una persona a quien el resto le confían sus voluntades. Pero para que el carisma se haga duradero debe *rutinizarse*, racionalizarse⁹⁹.

También existe una autoridad legitimada por la tradición que deviene en “la fe en la costumbre cotidiana como norma inviolable de la acción”¹⁰⁰. De ahí que la dominación tradicionalista responda a una obediencia respecto a lo que siempre ha sido así, es decir, actúa por costumbre. Esta dominación descansa sobre tres pilares fundamentales: a) la creencia de que el orden presente y el líder o grupo que lo encabeza es sagrado¹⁰¹, inmutable o, al menos, el mejor posible; b) la convencionalidad y repetición a lo largo del tiempo de ciertas prácticas y conductas y, c) la peculiar relación que existe entre quien ostenta la autoridad y aquellos sobre quienes la ejerce. Los mandatos de la autoridad están legitimados en la medida en que están alineados con las costumbres. Mientras la obediencia de los súbditos a este tipo de autoridad nace del temor a un efecto maligno como consecuencia de la infracción; o bien, de un sentimiento de lealtad al mandatario y un apego a la tradición o herencia de sus antecesores¹⁰². Previo al surgimiento del Estado moderno, abundaban los regímenes sociales del tipo patriarcal basados en este tipo de autoridad y, a pesar de que se trataba de un gobierno condicionado por la tradición (*i.e.* por los usos y costumbres de una comunidad), la arbitrariedad o discrecionalidad del gobernante era común y hasta esperada. Así, la dominación tradicionalista tiende a

⁹⁸ Cf. Blau, P. “Critical Remarks”, p. 308.

⁹⁹ Sobre el tema de la rutinización del carisma en Weber puede consultarse. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 374 y ss.

¹⁰⁰ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 263.

¹⁰¹ En algún sentido, la autoridad por carisma y la autoridad tradicional beben de una misma fuente de legitimidad: la sacralidad. Lo que distingue a ambas, empero, es que lo que se tiene en un caso por sagrado es el carisma y, en el otro, un orden social de normas. “Indeed, traditional domination is the outcome of that process which Weber described as the ‘routinization’ of charisma, in which charisma ceases to be a quality of a specific person and becomes instead the quality of a set of norms based on precedent”:

Matheson, C. “Weber and the Classification”, p. 209.

¹⁰² Cf. Matheson C. “Weber and the Classification”, p. 207.

perpetrar el *status quo* y a oponerse a la adaptación o cambio social¹⁰³.

Por último, la dominación *legal* –que surge con mayor rigor en Occidente¹⁰⁴– se trata de la especie más pura de dominación. Responde a un sometimiento que se legitima en la creencia acerca de la supremacía formal de la ley, al margen de su contenido. La presunción detrás de esta autoridad es que el cuerpo de leyes ha sido establecido para perseguir racionalmente las metas comunes. En consecuencia, la obediencia colectiva no es a una persona o grupo, sino al sistema: a un conjunto de normas impersonales, pero racionalmente articuladas. Las cuales, entre otras cosas, prescriben la obediencia de los súbditos a dichos principios y a cualquier otra prescripción que surja del propio sistema. Como señala Matheson:

A partir de las leyes que rigen la relación de autoridad, los gobernantes derivan su derecho a mandar y los súbditos derivan su respectivo deber de obediencia¹⁰⁵.

Cabe decir que esta tipología de la dominación no ha estado exenta de críticas. Amitai Etzioni, por ejemplo, reprocha a Weber no atender a la autoridad coercitiva¹⁰⁶; esta crítica es completada por Peter Blau quien advierte que la influencia personal, como la persuasión o consejo, también pasan desapercibidos para los tipos weberianos de dominación¹⁰⁷. Sin embargo, como apunta el propio Blau, ambas objeciones fracasan. La dominación no sólo incluye un control imperativo, sino que también supone una cierta sumisión voluntaria del sometido. De ahí que, por ejemplo, el jefe de un ejército puede imponer su voluntad sobre sus soldados porque estos están vinculados a obedecer por el deber; sin embargo, esa misma persona no puede imponer su voluntad sobre soldados enemigos a menos que sea por vía de la fuerza o coerción. Lo cual, es signo de que el jefe en cuestión no tiene dominio

¹⁰³ Cf. Blau, P. “Critical Remarks”, p. 308.

¹⁰⁴ Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*. p. 265.

¹⁰⁵ “From the laws which govern the authority relationship the rulers derive their right of command and subordinates derive their corresponding duty of obedience”: Matheson. C. “Weber and the Classification”, p. 210. Traducción propia.

¹⁰⁶ Etzioni enfatiza en estas relaciones desde la obediencia y ofrece una división tripartita en: *coercive compliance*, *utilitarian compliance*, *normative compliance*. Cf. Etzioni, A. *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, Free Press, New York, 1961, pp. 14 y ss.

¹⁰⁷ Cf. Blau, P. “Critical Remarks”, p. 306.

sobre ellos. La voluntariedad propia de la dominación se distingue de otras formas de sumisión también voluntarias, como la persuasión, en tanto que en los casos de verdadera dominación. Según señala Blau,

las personas suspenden *a priori* su propio juicio y aceptan el de un superior reconocido como tal sin tener que ser convencidos de que dicho juicio es correcto¹⁰⁸.

En efecto existen métodos de control coercitivos en los que el elemento voluntario es mínimo. Empero, el problema es que las estructuras de coerción y otras formas de control suelen desarrollarse en formas de dominación a través de un sistema de valores o creencias que legitima el ejercicio de control y convierte la obediencia en un asunto voluntario. Precisamente, este sistema de valores constituye el criterio último para hablar de dominio. Como señala Peter Blau,

Hablamos de dominio, entonces, si la voluntad incondicional de obedecer de un grupo de personas descansa en las creencia compartida de que le es legítimo a un superior (sea un agente personal o impersonal) imponer su voluntad sobre ellos y de que a ellos les es ilegítimo resistirse a obedecer¹⁰⁹.

Lo anterior pone de relieve que en la noción weberiana de dominio existe una tensión entre el elemento voluntario del sometido y el control imperativo y unilateral de quien tiene poder.

Ahora bien, atendiendo al último tipo de dominación, la legal, puede verse lo siguiente: 1) El sistema parece autolegitimarse y se ordena según una verticalidad pasmosa, pues se manda la obediencia a cualquier persona o departamento superior en la escala, pero al mismo tiempo los superiores están sujetos a la autoridad del cuerpo oficial de regulaciones impersonales. 2) La ley o el cuerpo de leyes por fuer de su presunta racionalidad, se convierte en la fuente última de legitimidad. 3) En general, puede afirmarse que la mayoría de las instituciones que han sido

¹⁰⁸ “people *a priori* suspend their own judgment and accept that of an acknowledged superior without having to be convinced that his is correct”: Blau, P. “Critical Remarks”, p. 307. Traducción propia.

¹⁰⁹ “We speak of authority, therefore, if the willing unconditional compliance of a group of people rests upon their shared belief that it is legitimate for the superior (person or impersonal agency) to impose his will upon them and that it is illegitimate for them to refuse obedience”: Blau, P. “Critical Remarks”, p. 307. Traducción propia.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

formalmente constituidas en la historia comprenden la estructura de una autoridad legal; aunque posiblemente la instancia paradigmática sean las formas de gobierno en las sociedades capitalistas modernas. La preocupación de Weber acerca de este tipo de autoridad tiene que ver, en opinión de Blau, con:

el modo en el que *este* sistema penetra cada vez más en todas las instituciones y se convierte en una realidad consumada a lo largo de la sociedad¹¹⁰.

El concepto de burocracia es clave en el análisis weberiano de la autoridad legal, pues al ser ésta una estructura que formalmente organizada por una racionalidad legal, la administración burocrática encarna la forma más racional de ejercer una dominación legalista¹¹¹. Al adoptar un modo de vida que privilegia tanto al cálculo como a la técnica y la exactitud matemática –propia de la acción racional con arreglo a fines– el modelo que se consolida es el burocrático. Lo paradójico del asunto es que el objeto de buscar mayor racionalidad era obtener mayor libertad pero lo que se obtiene es lo contrario. Sin embargo, la sociedad termina por quedar encapsulada en un gran aparato burocrático que lo coarta¹¹². Pero antes de analizar dicho modelo, es importante señalar quién o qué motiva que se instaure en la sociedad esta clase de racionalidad. Weber identifica que la estandarización de la acción racional facilita o potencia la consolidación del capitalismo.

3. CONFIGURACIÓN DEL CAPITALISMO MODERNO

El concepto de capitalismo empezó a utilizarse durante el siglo XIX. Al parecer, la palabra fue utilizada por primera vez en 1850 por el político e historiador francés Louis Blanc en su tratado *Organisation du Travail* (“Organización del Trabajo”) para distinguir entre capital y

¹¹⁰ “with the way in which *this* system increasingly penetrates all institutions and becomes more fully realized throughout society”: Blau, P. “Critical Remarks”, p. 309. Traducción propia. Las cursivas pertenecen al texto original. Aunque habría que reparar sobre otras discusiones que afirman que en Weber existe de manera implícita, aunque casi imperceptible, una descalificación de las formas de dominación carismática y tradicional. Cf. Herrero, M. *Poder, gobierno, autoridad*, p. 80.

¹¹¹ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 346 y ss.

¹¹² De ahí su conocida metáfora de la jaula de hierro.

capitalismo (éste último significaba la apropiación privada del capital)¹¹³. De acuerdo con Chiapello, el pensamiento de Karl Marx es la clave para comprender el capitalismo en términos contables y directamente relacionados con el sistema de doble partida. Weber no es extraño a la naturaleza contable del capitalismo, pues es consciente de que la noción de 'capital' sólo puede comprenderse en el contexto de una economía en un sentido contable¹¹⁴. Para Weber, lo esencial del capitalismo moderno es su racionalidad y las acciones a las que ésta conduce; las cuales, dicho sea de paso, comparecen en su forma más pura en el mercado. El mercado es el paradigma de racionalidad económica en la medida en que está determinado por la persecución de intereses personales sobre la base de una deliberación y cálculo. De esta manera, los agentes del mercado orientan sus acciones por una racionalidad contable e instrumental; pero, al mismo tiempo, el mercado como estructura económica posee una dimensión objetiva que se manifiesta a través de la contabilidad económica. Como señala Roger Brubaker,

Mientras que la estructura social del intercambio de mercado promueve la *disposición subjetiva* a actuar sobre la base cálculos impersonales, la contabilidad monetaria provee una *técnica objetivada y supraindividual* para llevar a cabo dicho cálculos¹¹⁵.

Para comprender el capitalismo moderno, entonces, hace falta atender a la racionalidad que lo constituye. Es decir, enfocarnos en la racionalidad calculadora que subyace al racionalismo económico como una dimensión específica y hasta cierto punto independiente del mercado mismo. La cual conjunta la racionalidad subjetiva puramente instrumental de los agentes económicos con la racionalidad objetiva y cuantitativa que orienta dichas acciones en función del cálculo monetario. En cualquier caso, como señala Roger Brubaker,

¹¹³ Cf. Chiapello, E. "Accounting and the birth of the notion of capitalism", *Les Cahiers de Recherche*, No. 786, (2003), pp. 12 ss.

¹¹⁴ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 221. Ver también: "Existe el capitalismo dondequiera que se realiza la satisfacción de necesidades de un grupo humano con carácter lucrativo y por medio de empresas, cualquiera que sea la necesidad de que se trate". Weber, M. *Historia económica general*, FCE, México, 1942, p. 236.

¹¹⁵ "While the social structure of market exchange elicits the *subjective disposition* to act on the basis of impersonal calculations, money accounting provides an *objectified, supra-individual technology* for carrying out these calculations": Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 12. Traducción propia. Las cursivas pertenecen al texto original.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

El capitalismo industrial moderno está basado no sólo en el cálculo monetario, sino también en una técnica perfeccionada de la contabilidad del capital; no en el simple intercambio de mercado, sino en la continua lucha del mercado por producir beneficios por parte de empresas burocráticamente organizadas que emplean trabajo formal gratuito¹¹⁶.

Sin embargo, Weber considera que hace falta investigar cuáles fueron las circunstancias históricas y las estructuras de pensamiento que motivaron el surgimiento de esta racionalidad económica. De ahí que su interés en el capitalismo incluya una dimensión más conceptual, por decirlo de alguna manera, en la medida en que pretende dilucidar su espíritu, el proceso de racionalización que le subyace y su legitimidad¹¹⁷. Prueba de ello es que Weber aborda el capitalismo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹¹⁸, principalmente para indagar las afinidades existentes entre ciertas manifestaciones del espíritu protestante y de la moderna cultura capitalista¹¹⁹. La razón de esta maniobra descansa en

¹¹⁶ “Modern industrial capitalism is based not simply on monetary calculation but on a technically perfected form of capital accounting, not simple on market exchange but on the continuous market struggle of profit-making, bureaucratically organized enterprises employing formal free labor”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 12. Traducción propia.

¹¹⁷ Chiapello critica fuertemente a Weber por no haber profundizado en la importancia del aspecto contable del capitalismo; el cual, dicho sea de paso, reconoce que el propio Weber advirtió: “he makes not a single statement on the contribution of accounting to the birth and development of capitalism, even though he would later present a theory about Protestantism's contribution to this historic process. In contrast to Protestantism, which exists independently of capitalism, capital accounting is consubstantial to capitalism. Rational accounting is not one of a range of institutions of rational capitalism, but is the institution par excellence, whose progress is an indicator and [...] of the advance of capitalism. It does not bring capitalism into being, but its existence is a sign of capitalism, as it needs all the other institutions of capitalism (free labour market, significant monetary circuits, calculability etc) in order to function”: Chiapello, E. “Accounting and the birth”, p. 4.

¹¹⁸ Como se mencionó anteriormente, sobre dicho texto hay dos versiones, la primera publicada entre 1904 y 1905 a manera de artículos publicados en dos números distintos del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (vol. 20, núm. 1, pp. 1-54 y vol. 21, núm.1, pp. 1-110) y la segunda publicada en 1920 en la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Esta segunda versión fue la que tuvo mayor difusión. Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 17.

¹¹⁹ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 89. Es decir, Weber intuye que tanto la autodisciplina como el rendimiento laboral, propios del capitalismo, puede tener su antecedente en algunas corrientes del protestantismo. Aunque habría que explorar una tesis

el hecho de que para comprender la realidad en que nos movemos, Weber cree necesario desentrañar las estructuras que dieron lugar al capitalismo, pues es la fuerza más dominante de nuestra vida moderna. Para ello, entonces, debemos indagar en dos términos para ayudar a la comprensión de sus tesis: “espíritu del capitalismo” y “racionalización”¹²⁰. Acerca de éste último, se ha dicho ya suficiente; toca el turno ahora a los conceptos principales de capitalismo en la obra de Weber y luego veremos cómo los equipara tanto en Oriente como en Occidente.

3.1. CAPITALISMO AVENTURERO Y CAPITALISMO RACIONAL

Sin duda, Weber es consciente de que ha existido capitalismo a lo largo de la historia, pero considera que en la época Moderna, propiamente en Occidente, se ha configurado de un modo distinto. Es decir, el capitalismo entendido como una actividad que lleva a la satisfacción de necesidades (de cualquier tipo) de un grupo humano con carácter lucrativo y por medio de empresas¹²¹, ha existido, en mayor o menor medida, a lo largo de la historia. Pero,

sólo podemos decir que toda una época es típicamente capitalista cuando la satisfacción de necesidades se halla, conforme a su centro de gravedad, orientada de tal modo, que si imaginamos eliminada esta clase de organización, queda en suspenso la satisfacción de las necesidades. [...] El capitalismo se nos presenta de forma distinta en los diversos periodos de la historia, pero la satisfacción de las *necesidades cotidianas* por medios capitalistas sólo es peculiar de Occidente, y, aun en los países del mismo resulta cosa natural desde la segunda mitad del siglo XIX¹²².

Así, vemos que para Weber lo propio del capitalismo racional, moderno o formal es el que se origina en Occidente sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y que configura toda la vida económica¹²³.

opuesta que indica que la cultura del consumismo empezó a establecerse en Inglaterra en el siglo XVII. Cf. McKendrick, N. Brewer, J., Plumb, J. *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*, London, 1982.

¹²⁰ Como se menciona en: Múgica, F. “La profesión”, p. 8.

¹²¹ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 295.

¹²² Weber, M. *Historia económica*, p. 296.

¹²³ Así lo señala Dennis Forcese: “Such examples [*i.e.* prior capitalist forms] were by way of acknowledging capitalist activities but not a capitalist system such as he wished

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Como es usual en Weber, también caracteriza a los empresarios modernos. No son aventureros económicos, como los que ha habido en todas las épocas de la historia, sino hombres educados, prudentes, sobrios, perseverantes y con concepciones y principios rígidos¹²⁴. No se trata de individuos simplemente adinerados sino de hombres educados en la “dura escuela de la vida”¹²⁵. Así, el tipo ideal del empresario capitalista podría describirse como aquél hombre que aborrece la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su poder; aquel a quien le resulta incómodo cualquier signo del respeto social del que goza. Su comportamiento, en definitiva, presenta sobre todo rasgos de tipo asceta¹²⁶.

Me parece importante subrayar que Weber señale como característica del empresario moderno un apego a principios rígidos. Esto podría parecer una contradicción con una de las características propias de la Modernidad, a saber, un desapego a creencias religiosas o morales. Sin embargo, se verá cómo esto lejos de ser una contradicción va muy acorde con el pensamiento weberiano. Para Weber, lo propio del capitalismo moderno es la encarnación de ciertas cualidades éticas específicas que no se conocían en otros tiempos¹²⁷. Considera que lo que encontramos en otras épocas son simplemente antecedentes de un capitalismo radical. De hecho, las pocas explotaciones capitalistas del siglo XVI, fácilmente podrían haberse eliminado de la vida económica sin que sobrevinieran transformaciones catastróficas¹²⁸.

El capitalismo pre-moderno, pues, –al que Weber denomina *capitalismo aventurero*¹²⁹– no se estructura a partir de la utilización industrial racionalizada del capital, ni orienta su actividad económica a través de la organización racional del trabajo¹³⁰. Se trata, sobre todo, de

to explain”: Forcese, D. “Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited”, *Sociological Analysis*, Vol. 29, No. 4, (1968), p. 194.

¹²⁴ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 117.

¹²⁵ Weber, M. *La ética protestante*, pp. 117 y 118.

¹²⁶ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 119.

¹²⁷ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 117.

¹²⁸ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 296.

¹²⁹ “Adventure capitalism refers to charismatically led raid son foreign countries for the sake of treasure. Such treasures may be extracted from temples, tombs, mines, or the chests of conquered princess, or they may be raised as levies on the ornaments and jewelry of the population”: Gerth, H. Wright, M. “Introduction. The Man and his Work” en: *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge, Abingdon, 1991, p. 67.

¹³⁰ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 106.

un tipo de actitud dirigida hacia la ganancia y el lucro pero sin estar sujeta a ningún tipo de norma ni convertirse en un sistema¹³¹. Podría identificarse, sencillamente, con la tendencia al éxito político y la especulación irracional¹³².

3.2. ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

La expresión “espíritu del capitalismo” (*kapitalistischer Geist*) fue utilizada por primera vez en 1902 por Werner Sombart en su texto titulado *Der moderne Kapitalismus*. Por ello, y dada la cercanía en las publicaciones, Weber entrecomilla dicho término en su primera versión de *La ética protestante y espíritu del capitalismo*. Sin embargo, en la versión revisada de 1920 ya no lo hace. La razón de ello podía deberse a la connotación ya propia que le otorga Weber al término; sin embargo, las razones de esto se encuentran aún en discusión¹³³. Weber advierte al inicio de su texto titulado, precisamente, “Espíritu del capitalismo” que no va a dar una definición del mismo. La razón de ello es porque hablar de circunstancias históricas y que, por tanto, conforman cambios paulatinos deben definirse, en cualquier caso, únicamente al final. Hacerlo antes sería dar una visión incompleta del tema. Además, menciona: “si es posible encontrar un objeto al que resulte aplicable aquella denominación, sólo podrá ser una *individualidad histórica*”. Esto es:

Un complejo de conexiones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo desde el punto de vista de su significación cultural¹³⁴.

Así, de la individualidad histórica de la que se vale para explicar dicho término es en un texto de Benjamin Franklin titulado *Necessary Hints to Those that Would be Rich* (*Advertencias necesarias a los que*

¹³¹ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 105.

¹³² Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 126.

¹³³ Una reconstrucción de dichas discusiones puede verse en: Gil Villegas, F. “Notas críticas”. En: Weber, M. *La ética protestante*, p. 251 y ss. Otro estudio que analiza la posibilidad de la influencia marxista sobre los trabajos de Sombart se encuentra en: Chiapello, E. “Accounting and the birth”, pp. 124 ss.

¹³⁴ Weber, M, *La ética protestante*, p. 91.

quieren ser ricos)¹³⁵. En el encuentra ciertas características relevantes que constituyen lo que podría denominarse el “espíritu del capitalismo”. Dichas actitudes o máximas pueden resumirse en: el tiempo es dinero, el dinero puede reproducirse, ser buen pagador es de gran utilidad para poder contar con préstamos en futuras ocasiones, etc¹³⁶. La repetición de estas actitudes convertidas en un hábito (*ethos*) es lo que constituye el llamado espíritu del capitalismo. De acuerdo con Max Weber, dicha actitud se consolida en el empresario moderno quien configura un nuevo estilo de vida sometido a ciertas normas y a una ética determinada¹³⁷. Su vida gira en torno a un estilo o modo de vida que puede entenderse con un cierto espíritu o actitud propia del capitalismo. Se trata de “aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión”¹³⁸.

El espíritu del capitalismo, por tanto, podría entenderse como aquel *ethos* característico del capitalismo moderno que sólo se consolida en Occidente¹³⁹. Lo propio del capitalismo moderno (o racional) es la orientación de la vida económica a través de la organización racional del trabajo que tiene como componentes principales: la separación de la economía doméstica y la industria y la consiguiente contabilidad racional¹⁴⁰. Es decir, Weber reconoce que a lo largo de la historia existieron rasgos o actitudes propias del capitalismo. Sin embargo, en la Modernidad dichos vestigios pre-capitalistas se transformaron en una nueva estructura racional: el capitalismo se constituyó como un modo de conducción de la vida humana (*Lebensführung*) que hizo del

¹³⁵ Para leer una crítica a la interpretación weberiana de los textos y vida de Benjamin Franklin, ver: Dickinson, T. McLachlan, H. “In Search of the 'Spirit of Capitalism': Weber's Misinterpretation of Franklin”, *Sociology*, Vol. 23, No. 1, (1989), pp. 81-89.

¹³⁶ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, pp. 92-94.

¹³⁷ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 106.

¹³⁸ Weber, M. *La ética protestante*, p. 112.

¹³⁹ “And in this context the words 'capitalism' or 'spirit of capitalism' are used in a very particular sense: they mean no less than the entire inner structure governing Western society's attitudes, not only its economy but also its legal system, its political structure, its institutionalized sciences and technology, its mathematical based music and architecture. Its economic modes of operation, works discipline, and accountancy methods are all regarded by him as the mere *pars per toto* of a whole civilization-type for which Weber's final word is rationality (*Rationalität*): Luethy, H. “Once Again: Calvinism and Capitalism”, *Encounter*, No. 22, (1964), p. 27.

¹⁴⁰ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 60.

enriquecimiento una finalidad legítima e, incluso, necesaria¹⁴¹. En definitiva, el capitalismo desarrollado en épocas pasadas no constituía un modo de vida, es decir, la organización social no giraba en torno al capitalismo. En cambio, en la época moderna la sociedad se estructura mediante el capitalismo. Como dirá Roger Brubaker:

para Weber, el capitalismo moderno está definido por la persecución racional (deliberada y sistemática) del lucro a través de la organización racional (sistemática y calculable) de la mano de obra gratuita y a través del intercambio racional en el mercado (impersonal, puramente instrumental) guiado por procedimientos contables racionales (exactos, puramente cuantitativos) y garantizados por sistemas legales y políticos racionales (regidos por reglas, predecibles)¹⁴².

En concreto, la racionalidad occidental se refleja en las siguientes instancias: 1) la estructura del Estado Moderno y del derecho racional, 2) la técnica racional, 3) la ciencia racional, 4) el concepto de ciudadano y, 5) la conformación de una ética racional de la existencia¹⁴³. En este apartado no explicaré con detalle cada uno de los aspectos –sobre todo el último al que dedicaré el siguiente epígrafe– pero me interesa, al menos, delinearlos. La consolidación del Estado Moderno, tal como describe Weber, consiste en:

una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 125.

¹⁴² “modern capitalism, for Weber, is defined by the rational (deliberate and systematic) pursuit of profit through the rational (systematic and calculable) organization of formally free labor and through rational (impersonal, purely instrumental) exchange on the market, guided by rational (exact, purely quantitative) accounting procedures and guaranteed by rational (rule-governed, predictable) legal and political systems”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 2. Traducción propia.

¹⁴³ Cf. Weber, M. *Historia económica*, pp. 329 y 330.

¹⁴⁴ Weber, M, “La política como vocación” en: Weber, M. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2005, p. 92.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

El Estado racional es, pues, el único terreno sobre el cual puede prosperar el capitalismo moderno por ser quien se apoya en la burocracia especializada y en el derecho racional¹⁴⁵. Brubaker lo describe del siguiente modo,

el capitalismo industrial no pudo haberse desarrollado en medio de un sistema legal en el que las decisiones fueran tomadas a partir del sentido de equidad de un juez acerca de un caso determinado, o a partir de una revelación (de un oráculo u ordalía, o a partir de la mera y fiel adherencia a una tradición sagrada). Ni tampoco el capitalismo moderno pudo desarrollarse en medio de un sistema político patriarcal en el que las decisiones administrativas se tomaran con arreglo a los requisitos inflexibles de la tradición o a la arbitrariedad de una regla¹⁴⁶.

La creación del Estado Moderno propicia un buen escenario para la consolidación tanto del derecho racional como de la ciencia y la técnica racional y del capitalismo. El derecho racional se creó cuando “el Estado Moderno se asoció con los juristas para imponer sus exigencias de dominio”¹⁴⁷. Este hecho fue decisivo para el desarrollo del capitalismo moderno en el sentido de que creó un pensamiento jurídico formal calculable¹⁴⁸. “Por tanto, la racionalización de la ley y la administración, según Weber, es una prerrequisito de la racionalización la vida económica”¹⁴⁹. Para Weber en la recepción del derecho romano, que sólo tuvo lugar en Occidente, impulsó la formación del capitalismo.

Dispuso Occidente de un derecho formalmente desarrollado, producto del genio romano, y los funcionarios, formados

¹⁴⁵ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 352.

¹⁴⁶ “Industrial capitalism could not have developed in the context of a legal system in which decisions were made on the basis of the judge's sense of equality in a given case, on the basis of revelation (by oracle or ordeal, or on the basis of strict adherence to sacred tradition). Nor could modern capitalism have developed in the context of a patrimonial political system in which administrative decisions were carried out in accordance with the inflexible requirements of tradition or the arbitrary of the rule”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 15. Traducción propia.

¹⁴⁷ Weber, M. *Historia económica*, p. 356.

¹⁴⁸ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 355.

¹⁴⁹ Thus the rationalization of law and administration, according to Weber, is a prerequisite for the rationalization of economic life”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 15. Traducción propia.

conforme al espíritu de este derecho, eran, como técnicos de la administración, superiores a todos los demás¹⁵⁰.

Weber menciona que el desarrollo tanto del derecho formal como de una política económica sistematizada sólo fue posible –y aquí da un salto hacia atrás en la historia– por el surgimiento de las ciudades¹⁵¹. La ciudad, entendida como “sede del comercio y de la industria”¹⁵², sólo tuvo lugar en Occidente. Para Weber, las dos causas que provocan el surgimiento de aquellas son: la hermandad religiosa y el equipo militar¹⁵³. En Oriente, no alcanzaron una madurez plena debido, en parte, a su apego a la magia. En aquellas regiones, las castas creaban un monopolio religioso en cuanto a la relación con los dioses. Esto no ocurrió en Occidente dado que existe mayor libertad sacerdotal¹⁵⁴. El régimen de las castas supone una mayor especialización del trabajo artesano. Su labor se concibe como una vocación de carácter religioso. Pero, de acuerdo con Weber, su ética profesional es tradicionalista y no racional dado que el objeto de su desempeño es la *perfección* del producto. Cosa muy distinta a la idea de producción que está en la base de las técnicas modernas que intentan sistematizar la explotación para convertirla en una economía lucrativa racional¹⁵⁵. Finalmente, como sólo en Occidente surgió la ciudad, en el sentido específico de la palabra, es sólo ahí donde se encuentra el concepto de ciudadano¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Weber, M. *Historia económica*, p. 356.

¹⁵¹ El origen y razón de ser de los textos weberianos que aluden a la ciudad es aun debatido. De ahí que la alusión al tema parezca descontextualizado. Se discute si el tema estaba destinado a ser parte de *Economía y sociedad* para completar el asunto de las tipologías de la dominación o si, en realidad, fue creado para conformar un tercer tomo de *Ensayos de sociología de la religión* y así contribuir al análisis de la formación del capitalismo moderno. Al final fue ubicado en *Economía y sociedad* aunque sigue en discusión su actual ubicación. Pero, para efectos de la investigación, me interesó aludir al respecto porque en Weber complementa el tema del surgimiento del Estado dado que considera que los burgueses fueron uno de los factores para la aparición de las ciudades. Para más información al respecto puede consultarse: Gil Villegas, “Notas críticas” en: Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 936 y 937, nota 1. Para abundar sobre el tema de las ciudades puede consultarse el apartado de *Economía y sociedad* titulado, precisamente, “La ciudad” y el capítulo de “La burguesía” que se encuentra en *Historia económica general*’.

¹⁵² Weber, M. *Historia económica*, p. 333.

¹⁵³ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 336.

¹⁵⁴ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 337.

¹⁵⁵ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 555.

¹⁵⁶ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 329.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Por la forma en que el capitalismo racional imprime su sello en el desarrollo de las distintas organizaciones sociales de Occidente, Weber caracteriza al capitalismo actual como *señor absoluto en la vida de la economía* dado que educa y crea, por la vía de la selección económica, a los sujetos que necesita¹⁵⁷. El concepto weberiano de “selección” es muy importante en su teoría porque explica una de las principales paradojas de la Modernidad: quien crea al capitalismo moderno es el hombre pero a la vez, dicha creación cobra una fuerza tal que lo faculta para decidir quién entra o no en su sistema. Se convierte en el señor absoluto que selecciona mediante reglas arbitrarias a los mejores candidatos. Sabemos que el motivo que impulsa la configuración del capitalismo racional es el deseo de aumentar la producción, cuestión que se logra a partir del aumento de la productividad (como el caso de la explotación mineral o la creación de la máquina de vapor elevan el nivel de producción y reducen la mano de obra). Sin embargo, las nuevas creaciones e innovaciones requieren de un terreno con cierta propensión al cambio. Por ello, las actitudes tradicionalistas, en ocasiones, impiden la instauración del capitalismo racional. Así, cuando el moderno capitalismo intenta incrementar el trabajo humano se topa con cierta resistencia por parte del *tradicionalismo*¹⁵⁸. Weber pone el ejemplo del trabajo a destajo: en estos casos, los obreros muestran poca disposición a los cambios, y ante un mayor incentivo económico, eligen recibir la misma ganancia a cambio de trabajar el mismo o menos tiempo. No se plantearían trabajar más horas aunque el resultado fuera recibir mayor ganancia dado que se conforman con vivir con lo necesario¹⁵⁹. Por ello, uno de los componentes del desarrollo del capitalismo moderno fue la superación de la actitud tradicionalista en el área laboral, entre otras¹⁶⁰. Pues según

¹⁵⁷ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 99.

¹⁵⁸ Se llama tradicionalismo a la “disposición anímica y a la fe en la *costumbre* cotidiana como norma inviolable de la acción”. Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 263. En este punto doy por sentado que el arraigo de la magia en Occidente es un tipo de dominación de carácter tradicional. Es dominación porque la dependencia de la magia genera obediencia (lo cual coincide con la definición weberiana de “dominación” que se mostró anteriormente). No se trata de un tipo de dominación carismático porque la creencia en la magia no es respecto de una virtud que se quiere imitar. Tampoco es de carácter burocrático porque la magia no impone normas de manera racional. Por tanto, se trata de una dominación de tipo tradicional porque la disposición a la magia es a partir de una costumbre.

¹⁵⁹ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, pp. 106 y 107.

¹⁶⁰ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 196.

señala Roger Brubaker,

el cálculo de los procesos de producción depende del sistema típicamente occidental de la mano de obra gratuita y del control disciplinado de los trabajadores por parte de los empresarios. La máxima calculabilidad [...] se alcanza no a través de la mano de obra de esclavos, sino de mano de obra formalmente gratuita pero económicamente motivada –por el ‘látigo del hambre’– a vender sus servicios en el mercado¹⁶¹.

Convengamos que aunque el tradicionalismo siga existiendo en las sociedades Modernas, éste cada vez tiene menos peso en la vida económica y por tanto queda relegado. Por eso dirá Weber que “quien no asciende, desciende”¹⁶².

Ahora bien, hemos visto que para Weber, el desarrollo del capitalismo Moderno fue mejor acogido en Occidente que en Oriente. O en otras palabras, que Oriente no desarrolló un capitalismo racional. Podría pensarse que la razón de aquello se debe a una mayor adhesión de Oriente a ciertas costumbres culturales que le impiden aceptar nuevas estructuras racionales. Al parecer, un componente importante en la cosmovisión oriental es su apego a la *magia*. En el siguiente apartado se indagará si tal componente es el responsable de la no adhesión de Oriente al capitalismo moderno. Para ello, también se hablará de las *religiones de salvación* que, a diferencia de Oriente, toman asiento en Occidente.

3.2.1. Magia y religión

Una de las diferencias entre Oriente y Occidente es la creación del

¹⁶¹ “the calculability of the production process depends on the uniquely Western system of formally free labor and on the disciplined control of workers by entrepreneurs. Maximum calculability [...] is achieved not with slave labor, but with labor that is formally free yet economically compelled--- under the ‘whip of hunger’--- to sell its services on the market”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 14. Traducción propia.

¹⁶² Weber, M. *La ética protestante*, p. 116. Esta afirmación refiere tanto a los empleados como a los empresarios que, de no ajustarse al sistema de normas establecido, quedarían relegados de la vida económica. Como Weber lo menciona enfáticamente: “El empresario que de modo permanente actúa contra estas normas, es eliminado indefectiblemente de la lucha económica; del mismo modo, el trabajador que no sabe o no puede adaptarse a ellas, se encuentra arrojado a la calle, para engrosar las filas de los sin trabajo”. Weber, M. *La ética protestante*, p. 99.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Estado. Weber considera que Oriente no constituyó un lugar propicio para la configuración del Estado porque el desarrollo del gobierno era distinto. Para explicarlo pone el caso del *mandarín*¹⁶³. Debido a la creencia común de que la formación literaria bastaba para mantener el orden en tiempos normales, el mandarín no gobernaba, sino que únicamente intervenía en momentos de crisis. De hecho, Weber comenta que el mandarín era trasladado de un lugar a otro con objeto de que no lograra arraigar en ningún lugar. Con lo cual, era usual que no comprendiera ni siquiera el dialecto de la ciudad que habitaba. Además, un factor ausente para el desarrollo del capitalismo en China, India o el Islam es ese “espíritu” característico del capitalismo moderno¹⁶⁴.

La creencia en la magia durante la época moderna, era un componente indispensable en la cultura oriental. Por magia puede entenderse la creencia en los *espíritus* y el respeto a la figura del *mago*¹⁶⁵. Sin embargo, es más apropiado entender la magia como cierta visión del mundo que como la simple brujería o hechicería. Según señala Murray Wax,

La magia es la entidad social que confiere una sanción sobrenatural a las conductas habituales de la vida; esto incluye la práctica de estereotipar de la tecnología y las relaciones económicas en la medida en que la magia apela a lo sagrado para prevenir cualquier intento de ser racionalizada¹⁶⁶.

Así, la magia es una fuerza conservadora, en la medida en que se resiste a la racionalización de la conducta y de las instituciones. Uno de

¹⁶³ Mandatario chino de formación humanista cuya labor política carecía de importancia. Cf. Weber, M. *Historia económica*, pp. 351 y 352.

¹⁶⁴ Como se menciona en: Gil Villegas, F. “Nota crítica” en: Weber, M. *La ética protestante*, p. 309.

¹⁶⁵ Personajes que poseen dones personales que ponen a prueba por medio del prodigio. Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 548. Ciertamente, esta descripción no satisface los criterios de una definición científica y varios autores han reparado en este hecho: Cf. O’Keefe, D. *Stolen Lightning. A Social Theory of Magic*, Vintage Books, New York, 1982; Stark, R. “Reconceptualizing Religion, Magic, and Science”, *Review of Religious Research*, Vol. 43, No. 2, p. 102; Wax, M. “Magic, Rationality, and Max Weber”, *Kansas Journal of Sociology*, Vol. 3, No. 1, (1967), p. 13.

¹⁶⁶ “magic is the social entity which gives supernatural sanction to the traditional conduct of life; it involves the stereotyping of technology and economic relations, inasmuch as it invokes the sacred against any attempts to rationalize them”: Wax, M. “Magic, Rationality”, p. 13. Traducción propia.

los ejemplos puestos por Weber, es la implementación de los ferrocarriles y fábricas en China: dado que debían procurar la paz de los espíritus, tenían que respetar determinadas montañas y selvas¹⁶⁷. O como el caso de los indios cuya utilización de técnicas nuevas significaba la pérdida de la casta y el retorno a otra etapa nueva pero inferior. Además, como el indio creía en la transmigración de las almas, su posibilidad de salvación quedaba pospuesta hasta su siguiente encarnación¹⁶⁸.

En una óptica mágica del mundo existen ciertos patrones de acción que pueden ser modificables a la luz de alguna sanción sobrenatural. Sin embargo, los patrones de conducta que son socialmente aceptados y tenidos por saludables en una visión de esta naturaleza son aquellos que favorecen ciertos sentimientos de armonía entre los diversos seres del mundo y que pretenden regular sus interacciones. Como señala Wax,

[L]a magia no es un refrigerador cultural que convierte las acciones en un molde estereotipado, sino que es un modo de percibir el mundo que es completamente opuesto a la tendencia racionalista de Occidente. Por consiguiente, las propuestas de cambio que se formulan y justifican desde una orientación occidental suelen encontrar resistencia, ya que usualmente producen la impresión en los destinatarios de estar desviadas, ser ingenuas, inmorales o peligrosas¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Weber es consciente de que cuando los mandarines repararon en las posibilidades de ganancia que obtendrían por tales adelantos, quitaron las trabas necesarias al punto de que, al paso del tiempo, se convertirían en los principales accionistas de ferrocarriles. Sin embargo, aunque a la larga el capitalismo sea capaz de derribar cualquier tipo de barrera mágica, esto no implica que haya podido surgir en un entorno donde la magia jugaba tan importante papel. Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 372 y nota 65. Recordemos que la intención de Weber es descubrir el entorno propenso para el desarrollo del capitalismo racional. Por eso, el hecho de que al paso del tiempo haya una extensión del capitalismo incluso a Oriente, no repercute en el análisis sobre las mejores condiciones para el surgimiento del capitalismo planteado por Weber.

¹⁶⁸ Cf. Weber, M. *Historia económica*, pp. 372 y 273.

¹⁶⁹ “Magic is not then a cultural refrigerator freezing actions into a stereotyped mold, but it is a mode of perceiving the world that is entirely contrary to the rationalistic orientation of the West. Accordingly, proposals for change which are formulated and justified within the Western orientation are resisted because they usually impress the recipient peoples as being misguided, naive, immoral, or positively dangerous”: Wax, M. “Magic, Rationality”, p. 14. Traducción propia.

Por ello, Weber indica que “el capitalismo no pudo surgir de un grupo económico que de este modo se halla atenazado por la magia”¹⁷⁰. Con lo cual, los gérmenes del capitalismo moderno deben buscarse en un ámbito hostil hacia la magia. En Occidente, existe un desapego hacia la magia y, en contraposición, se consolidan las *religiones de salvación*; es decir, de las “religiones que otorgan a sus fieles una liberación del sufrimiento”¹⁷¹. Stephen Kalberg lo describe del siguiente modo,

Weber se encuentra convencido de que la cuestión del sufrimiento ha flagelado a la humanidad a lo largo de la historia y que se halla en el origen de las religiones de salvación. La pura búsqueda cognoscitiva, impulsada por necesidades específicamente religiosas (*religiöse Bedürfnisse*) de encontrar una explicación convincente del sufrimiento, da cuenta del atractivo de figuras carismáticas religiosas en todas las civilizaciones¹⁷².

Aunque Weber no otorga una definición explícita de la religión¹⁷³, sí menciona que el dominio de la acción religiosa consiste en la ordenación de la relación de los poderes sobrenaturales con el hombre¹⁷⁴. Señala Kalberg que,

Weber afirma que el deseo de ofrecer razones para el sufrimiento en sí contribuyó al desarrollo (*Entwicklung*) de las relaciones de uno mismo con el dominio de lo trascendente. En verdad, las ideas que intentaron explicar la miseria y las penalidades humanas forzaron (*pushed*) el desarrollo religioso desde las religiones enraizadas en la magia y el ritual hasta las

¹⁷⁰ Weber, M. *Historia económica*, p. 373.

¹⁷¹ Weber, M. “Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones” en: *Ensayos de sociología contemporánea*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 400. “Salvation is described by Weber as a liberation from suffering [...]. Religious salvation is an answer to suffering as well as to the tension between the world and religion. It can typically be reached if the believer behaves in a certain way or as a result of a decision of a god”: Swedberg, R. *The Max Weber Dictionary*, Stanford University Press, California, 2005, p. 238.

¹⁷² Kalberg, S. Hernández Prado, J. Contreras Véjar, Y. “La autonomía dinámica de las ideas y el origen de las religiones de salvación en el pensamiento de Max Weber”, *Estudios Sociológicos*, Vol. 27, No. 80, (2009), p. 356.

¹⁷³ “Es imposible ofrecer una definición de lo que *es* la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final”. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 530.

¹⁷⁴ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 533.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

religiones de salvación dotadas de concepciones sofisticadas acerca del "otro mundo" (*other-world*)¹⁷⁵.

Comprendamos que la intención de Weber radica en estudiar los efectos sociales que surgen en el individuo a partir de su relación con la religión, más no conocerla en sí misma¹⁷⁶. Es decir, Weber se "sirve" del estudio de la religión, para justificar sus hipótesis acerca del capitalismo moderno. Con lo cual, sus tesis al respecto no son de carácter normativo sino, simplemente descriptivo. En esta línea deben ser leídas sus tesis sin intentar forzarlas:

En general, no tratamos de la ciencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de actuar en comunidad, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del "sentido"– pues su curso externo es demasiado polimorfo¹⁷⁷.

Las religiones de salvación se distinguen de la magia por la forma en que conciben la relación entre el orden humano y el orden trascendente. En especial, la diferencia radica en los siguientes aspectos: 1) la concepción de un redentor o salvador, 2) la concepción de la desgracia como inmerecida y 3) la racionalización del mundo. El redentor es quien libera al hombre de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte¹⁷⁸. Lo propio del salvador o redentor consiste en su carácter individual y universal capaz de garantizar la liberación del sufrimiento del individuo; a cambio de esto, pide una constante corroboración de su virtud cuando pone a prueba su disposición virtuosa ante renovados ataques y tentaciones¹⁷⁹. Así señala Kalberg que,

¹⁷⁵ Kalberg, S. "La autonomía dinámica", p. 356.

¹⁷⁶ "Weber entiende la religión, ante todo, como un poder vital capaz de reglamentar la vida ética del creyente y como un elemento conformador, plástico, de las actitudes éticas, que da lugar a un determinado estilo vital, a un cierto *habitus*". Múgica, F. "La profesión", pp. 9 y 10.

¹⁷⁷ Weber, M. *Economía y sociedad*, pp. 530 y 531. En la edición anterior de *Economía y sociedad* realizada por de José María Echavarría, no se dice "ciencia religiosa" sino "esencia de la religión". Sin embargo me ciño a la edición de Gil Villegas por considerarla más fiel a la forma en que Weber entiende la religión.

¹⁷⁸ Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, pp. 246 y 247.

¹⁷⁹ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 394.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

A través de sus ideas y su 'revelación personal', ofrecía una verdad religiosa sustantivamente nueva --un camino coherente hacia la salvación-- opuesta a todas las tradiciones; una que incluso unificaba las relaciones de los creyentes con las fuerzas éticas a nombre de un 'mandato especial divino' [...] Como el Salvador universal que creaba una teodicea racional del infortunio, el profeta poseía el poder de garantizar la salvación a cada individuo que atendiera sus enseñanzas, ya fuese que ellas tomaran la forma de una 'predica emocional vital' o de una conducta ejemplar¹⁸⁰.

En la magia, en cambio, no se concibe la idea de un redentor porque no tiene una visión del sufrimiento tal y como se muestra en las religiones de salvación. Las explicaciones mágicas del sufrimiento y la desgracia se entendían como el castigo de un dios ante una ofensa o por la posesión de algún demonio. En este sentido, el sufrimiento se asumía, de algún modo, como merecido. En las religiones de salvación esto no ocurre: la desgracia se cree inmerecida e injusta¹⁸¹. Una de las cuestiones que Weber plantea en el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, es que el problema con que se topa la teodicea en el momento en que se eliminan las primitivas ideas mágicas y se da un aumento en la racionalidad, es responder a la pregunta del inmerecido sufrimiento humano: “era demasiada la frecuencia con que no les iba mejor a los mejores, sino a los peores”¹⁸². Por ello, las explicaciones míticas del sufrimiento humano poco a poco encontraron menor resonancia y, en cambio, la religión comenzó a racionalizar para satisfacer estos enormes interrogantes. Las religiones de salvación, por tanto, integran una consideración racional del mundo dado que la explicación del sufrimiento cobra un nuevo significado¹⁸³.

Desde una concepción del mundo como lugar de sufrimiento inmerecido, la barrera del vínculo de la fe e incluso la existencia del odio eran consideradas como consecuencias de las mismas imperfecciones y corrupciones de todo lo sensible que son también la causa del sufrimiento¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Kalberg, S. “La autonomía dinámica”, p. 365.

¹⁸¹ Cf. Symonds, M; Pudsey J. “The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion”, *Sociological Theory*, Vol. 24, No. 2, (2006), p. 136.

¹⁸² Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 241.

¹⁸³ Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 239.

¹⁸⁴ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 534.

Así, en la medida en que el legado mágico se desdibuja, comienza a preponderar una concepción del sufrimiento ético-religioso que no se conocía: el binomio salvación-condenación. La primera prescribe un bien al que hay que aspirar y el segundo radica en un mal del que debe redimirse¹⁸⁵. Este binomio no lo concibe la magia, ni tampoco la idea del poder de un sólo dios:

El progreso de las ideas acerca del poder de un dios y de su carácter como señor personal, condiciona entonces el predominio creciente de los motivos no mágicos. Dios se convierte en un gran Señor que se puede negar a discreción, y al que hay que acercarse, no con reglas mágicas coercitivas, sino con súplicas y dones¹⁸⁶.

Sin embargo, Weber considera que las religiones de salvación realizan una sistematización racional, cada vez mayor, del concepto de Dios así como del pensamiento de las relaciones del hombre con lo divino¹⁸⁷. Por ello, los sistemas religiosos, desprendidos del carácter mágico, elaboran ciertas *imágenes del mundo* para reparar de algún modo el ingrato destino de éste:

La idea de redención [...] no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una imagen del mundo sistemáticamente racionalizada¹⁸⁸.

En definitiva, Weber arguye que el componente preponderante en las religiones de salvación, y con ello en Occidente, es: “una metafísica racional y una ética religiosa”¹⁸⁹. Ambos componentes no se encontraban en la magia. Por ello, las religiones de salvación sustituyen completamente a la magia o constituyen su complemento racional¹⁹⁰:

las profecías han roto el encanto mágico del mundo creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el

¹⁸⁵ Las implicaciones del concepto de condenación para el desarrollo del capitalismo se comprenderán mejor cuando se hable de los preceptos del calvinismo intramundano.

¹⁸⁶ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 547.

¹⁸⁷ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 546.

¹⁸⁸ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, pp. 246 y 247.

¹⁸⁹ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 549.

¹⁹⁰ Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 240.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

capitalismo¹⁹¹.

De esta manera se muestra la codependencia entre las religiones de salvación y la racionalización del mundo y se explica la conformación de una ética racional de la existencia (tal como se indicó en el apartado anterior).

En el análisis de Weber, el desarrollo de la religión sigue una dinámica intrínseca (*indigenous*) arraigada en la cuestión del sufrimiento e impulsada por magos, profetas, sacerdotes, monjes y teólogos fuertemente expuestos al imperativo de la consistencia. [...] La ‘necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte’ alentó la sistematización de las relaciones con el dominio trascendente hasta que, finalmente, surgieron las religiones de salvación que rechazaron al mundo y articularon nociones ultramundanas de salvación¹⁹².

Por otra parte Weber considera que –y aquí viene una de sus principales tesis–, esta racionalización impregna las distintas esferas sociales pero, paradójicamente, aquellas se independizan de la materia que las creó –en este caso de la religión– y comienzan a funcionar con una propia lógica interna.

Ciertamente la gran mayoría de todas las religiones ha reglamentado también los lazos de piedad intramundana. Pero, cuanto más interior y absoluto se ha entendido el objetivo de la salvación, tanto más evidente se ha considerado que al creyente ha de importarle más el salvador, el profeta, el sacerdote, el confesor y el hermano en la fe que el parentesco natural y la comunidad matrimonial. Devaluado, al menos relativamente, tales relaciones y destruyendo la vinculación mágica y la exclusividad de los linajes, la profecía ha creado, sobre todo donde se convirtió en una religiosidad soteriológica comunitaria, una comunidad social nueva¹⁹³.

Es decir, la fraternidad religiosa termina por provocar una tensión con los valores del mundo. Y esta dicotomía se vuelve más irreconciliable en la medida en que más se racionalizan de acuerdo a su

¹⁹¹ Weber, M. *Historia económica*, p. 373.

¹⁹² Kalberg, S. “La autonomía dinámica”, p. 371.

¹⁹³ Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión 1*. pp. 532 y 533.

propia dinámica cada una de las estructuras del mundo¹⁹⁴. Por tanto, vemos que el apego a la magia en Oriente es el factor que determina su no configuración del capitalismo racional en la época moderna. Por otro lado, Weber indica que este cambio de paradigma que surge en la Modernidad (a saber, la racionalización de la conducta como modo de vida a partir de la racionalización de la religión) se materializa históricamente en la noción de profesión (*Beruf*) que concibe el asceta intramundano del calvinismo de los siglos XVI y XVII. Las tesis que sustenta para justificar su hipótesis ha generado polémica, tanta que ha habido reiterados intentos por declarar cerrada la discusión¹⁹⁵. Aquí no se ahondará en dicha polémica¹⁹⁶ sino, únicamente, en la descripción de sus tesis.

3.2.2. “Profesión” en el ascetismo intramundano

Weber sostiene que la vida religiosa jugó un papel especialmente relevante en la esfera económica. De hecho, piensa que la elección de la profesión y su ulterior destino, está determinado por la educación de una aptitud personal que se relaciona directamente con la atmósfera religiosa del hogar¹⁹⁷. En las primeras páginas de *La ética protestante y espíritu del capitalismo* señala que los protestantes muestran una peculiar tendencia —que no se da entre los católicos— hacia el racionalismo económico¹⁹⁸. No se trata de una simple inclinación sino de una “determinada característica personal e independiente”¹⁹⁹. Weber plantea que la confluencia de dos factores dentro del calvinismo son los

¹⁹⁴ Concretamente en la esfera económica, política, estética, erótica e intelectual se muestra tal independencia. Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 534.

¹⁹⁵ Cf. Hyma, A. *Christianity, Capitalism and Communism. A Historical Analysis*, Michigan, 1937. Samuelsson, K. *Religion and Economic Action*, Basic Books, New York, 1961; Dickens, A. *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe*, Harcourt, New York, 1966. Hay que decir también que Weber no reparara en que las creencias religiosas en su estado puro no son las que determinan el desarrollo del capitalismo, y parece que su énfasis en el calvinismo es excesivo. No por ello su abordaje resulta despreciable, y más bien funge como una explicación de cómo es que en algún momento ciertos sectores llegaron a justificar el utilitarismo capitalista a partir de una serie de argumentos religiosos.

¹⁹⁶ Salvo, brevemente, lo dicho en el apartado de “Consideraciones preliminares”.

¹⁹⁷ Cf. Weber, M, *La ética protestante*, p. 82.

¹⁹⁸ Cf. Weber, M, *La ética protestante*, p. 82.

¹⁹⁹ Weber, M. *La ética protestante*, p. 83

causantes de su alineación con el espíritu comercial: 1) el ascetismo intramundano (*innerweltliche Askese*) y 2) la adopción de uno de los dos sentidos (profesión-vocación) del vocablo *Beruf*²⁰⁰ en la cosmovisión protestante²⁰¹. Partiendo de esto es como Weber explicará la existencia de determinadas afinidades electivas (*Wahlverwandschaften*) entre ciertas modalidades de la fe religiosa y de la ética profesional²⁰². Así resume Barbalet la posición de Weber:

Weber no afirma que el protestantismo intencionalmente fue la causa del capitalismo o del espíritu capitalista; ni siquiera afirma que ‘el espíritu del capitalismo sólo pudo haber surgido como resultado de ciertos efectos de la Reforma’. Antes bien, Weber desea indagar ‘el modo en que ciertas ideas se convierten en fuerzas efectivas en la historia’. La noción en la que él está particularmente interesado es la de vocación o *Beruf*. Lo que Weber argumenta es que la noción de llamado

²⁰⁰ “Here *Beruf* characterizes an aspect of social being in which an orientation to particular tasks and goals is formative not only of an individual career, but, in doing so, also of the process of self formation, the making of one's self or, as Weber has it, the creation of 'personality'. In the PESC it is particularly clear that the source of any rationality that obtains in both Calvinist asceticism and the spirit of capitalism derives from the practices of calling in which the social actor engages”: Barbalet, J. “*Beruf*, Rationality and Emotion in Max Weber's Sociology”, *European Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 2, (2000), pp. 330-331.

²⁰¹ Para dar una ubicación histórica a los fenómenos planteados por Weber, convengamos que él entiende que el giro específicamente ascético del calvinismo ocurrió en el siglo XVII y en los años adyacentes al mismo. También en dicha época el movimiento bautista comenzó a distinguirse del anabaptismo, bautismo general y bautismo particular. De modo paralelo se desarrollaba el cuaquerismo y el pietismo. También se trata de la época del primer desarrollo, sistemático y a primera escala, de la política estatal y la literatura burguesa-capitalista de la Modernidad. Dichas precisiones pueden consultarse con mayor profundidad en: Weber, M. “Mi palabra final a mis críticos” En: Weber, M. *La ética protestante*, p. 248. En este punto sigo algunos de los estudios weberianos que subrayan atienden al ascetismo intramundano y a la noción *Beruf* de cara a la explicación de los procesos externos de racionalización. Cf. Bendix, R. *Max Weber*, p. 280. Wrong, D. *Max Weber*, Prentice Hall, New York, 1970, p. 214. A diferencia de estos trabajos clásicos, algunos estudios han explorado las implicaciones de la noción de *Beruf* para la configuración de la personalidad de los individuos en el pensamiento weberiano. Cf. Goldman, H. “Weber's Ascetic Practices of the Self” en: Hartmut L. Guenther R. (eds). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 161-177. Así como Schroeder, R. ‘Personality’ and ‘Inner Distance’: The Conception of the Individual in Max Weber's Sociology”, *History of the Human Sciences*, Vol. 4, No. 1, (1991), pp. 61-78.

²⁰² Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 347.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

fue un producto exclusivo de la Reforma compartido por todos los protestantes, pero desconocido para los católicos y para el resto de las personas. La idea de una vocación es la idea de una 'tarea de vida, un área definitiva sobre la cual laborar' y la de 'la valoración del cumplimiento del deber en los asuntos mundanos como la forma más elevada que la actividad moral puede asumir'. De acuerdo con estos principios, no es necesario llevar una vida fuera de este mundo para vivir una vida aceptable desde el punto de vista divino, como sucede con el ascetismo monástico, por ejemplo; sino que basta con 'solo cumplir con las obligaciones impuestas sobre el individuo en virtud de su lugar en el mundo'²⁰³.

Weber distingue entre dos formas de religiosidad práctica: el sentimiento místico y el obrar ascético. El primero se concibe como una vida espiritual contemplativa que asegura su estado de gracia sintiéndose como un recipiente de lo divino. De hecho, el místico se aparta del mundo para poder hablar con Dios. El ascetismo, por su parte, se define como "la práctica de un determinado régimen de vida metódica"²⁰⁴, el asceta se percibe como instrumento de lo divino de esta manera garantiza su estado de gracia²⁰⁵. Sin embargo, debido a la Reforma, cesó el ascetismo ultraterreno.

Las naturalezas rígidamente religiosas que hasta entonces se habían refugiado en el claustro, tuvieron que laborar [...] *dentro* del mundo. El protestantismo, con sus denominaciones ascéticas, logró crear la ética adecuada para esta ascesis

²⁰³ "Weber does not argue that Protestantism was intentionally the source of capitalism, or of the capitalistic spirit, nor even that 'the spirit of capitalism could only have arisen as the result of certain effects of the Reformation'. He wishes to ascertain, rather, 'the manner in which ideas become effective forces in history'. The idea he is particularly interested in is the idea of *Beruf* or calling. Weber argues that the idea of a calling was a unique product of the Reformation, shared by all Protestants but unknown to Catholics and others. This is the idea of 'a life task, a definite field in which to work'; and, 'the valuation of the fulfillment of duty in worldly affairs as the highest form which the moral activity of the individual could assume'. According to these principles, an acceptable Godly life need not be lived apart from the world, as with monastic asceticism, for instance, but 'solely through the fulfillment of the obligations imposed upon the individual by his position in the world': Barbalet, J. "*Beruf, Rationality and Emotion*", p. 334. Traducción propia.

²⁰⁴ Weber, M. *Historia económica*, p. 375.

²⁰⁵ Cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, p. 529.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

mundanal²⁰⁶.

Es decir, el asceta sale de su apartada celda monacal –de ahí el nombre de ascetismo intramundano– para intervenir en el mundo a modo de profeta. Sin embargo, aquél reclamará una disciplina ético-racional del mundo en consonancia con su original disciplina metódica²⁰⁷. Según Beriain,

El ideal y la gran importancia del calvinismo radica precisamente en su salida de las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyendo a la construcción de la racionalidad de la civilización occidental²⁰⁸.

¿Pero de qué modo se traslada al mundo dicha actitud metódica del asceta? Weber plantea que el dogma de la predestinación calvinista integra la categoría de profesión en ciertas estructuras racionales de la sociedad como son las empresas capitalistas²⁰⁹. De acuerdo con Weber el sentido de *vocación* del vocablo *Beruf* sólo se conoce en los idiomas influidos por la tradición protestante de la Biblia²¹⁰. Este término engloba una reminiscencia religiosa: “la idea de una misión impuesta por Dios”²¹¹. El dogma de la predestinación del calvinismo prescribe que Dios ha elegido desde el comienzo a los que se salvarán y a los que se condenarán. De acuerdo con Barbalet,

La doctrina de la predestinación impone a los calvinistas la exigencia de una fe radical: no hay esperanza de salvación para aquellos que Dios no ha elegido y nadie puede saber si están salvados o no. Los calvinistas se hicieron cargo de la consiguiente incertidumbre a través de la práctica de una *vocación*²¹².

²⁰⁶ Weber, M. *Historia económica*, p. 377.

²⁰⁷ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 404.

²⁰⁸ Beriain, J. “Sobre el concepto de racionalidad en la ética protestante de Max Weber” *Eurídice*, II, 1992, p. 14.

²⁰⁹ Las razones de esta idea pueden encontrarse en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* así como en *Ensayos sobre sociología de la religión I* (escrito en 1913 y publicado en 1915).

²¹⁰ Cf. Weber, M. *Historia económica*, p. 378.

²¹¹ Weber, M. *La ética protestante*, p. 129.

²¹² “The doctrine of predestination imposes on Calvinists the requirement of utmost faith: there is no hope of salvation for those whom God did not choose, and no one can

Esto ocasiona en el fiel calvinista, una angustia frente a la propia salvación y lo lleva a buscar algún tipo de confirmación sobre su condición futura. Para acabar con la incertidumbre, el creyente desea eliminar las señales externas que puedan sugerir su predestinación a la condenación. Por ello, acentúa las virtudes de sobriedad, ahorro, trabajo esforzado y responsabilidad²¹³. Las buenas obras e, incluso, los buenos propósitos, ya no son la clave moral de la salvación, ya que no importa cuán bueno sea uno o cuántas obras nobles realice, pues la suerte de cada individuo ha sido impuesta por Dios de antemano.

Como se trataba de averiguar si la personalidad era admitida o rechazada, como ninguna confesión y ninguna absolución le liberaban de sus pecados y podían modificar su situación frente a Dios, como ninguna ‘buena’ acción podía, como en el catolicismo, compensar los pecados cometidos, el individuo estaba seguro de su estado de gracia cuando poseía conciencia de que en su modo de comportarse, en el principio ‘metódico’ de su manera de vivir, seguía el único camino recto: el trabajar para la gloria de Dios²¹⁴.

Así, pareciera que lo único que resta es hacer una hermenéutica de la voluntad divina. Según Jack Barbalet,

El compromiso calvinista a la actividad práctica intramundana [...] procede de una tendencia a realizar ‘buenas obras’, no como medios para alcanzar la salvación, sino *como medios ‘para librarse del miedo a la condena’*²¹⁵.

Y para ello el éxito en el trabajo era la mejor noticia de que uno contaba con el agrado o favor de Dios: “la ganancia capitalista es uno de los mayores signos de que la bendición divina ha caído sobre la empresa

ever know whether they are saved. Calvinists coped with the ensuing helpless uncertainty through the practice of a calling”: Barbalet, J. “*Beruf, Rationality and Emotion*”, p. 334. Traducción propia.

²¹³ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, pp. 307 y 308.

²¹⁴ Weber, M, *La ética protestante*, pp. 425 y 426.

²¹⁵ “The Calvinist's commitment to practical worldly activity [...] derives from the inclination to perform 'good works', not as a means of attaining salvation, but *as a means* 'of getting rid of the fear of damnation'”: Barbalet, J. “*Beruf, Rationality and Emotion*”, p. 335. Traducción propia. Las cursivas son propias.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

comercial”²¹⁶. De esta manera, se establece un único camino recto para la vida del hombre: “el trabajar para la gloria de Dios”²¹⁷. Así, el tránsito de uno al otro de los sentidos de la voz germana *Beruf* (de *profesión* a *vocación*) es la detonación de la mentalidad capitalista²¹⁸: la vocación humana se traduce en profesión. O mejor dicho, la profesión de un arte o disciplina se convierte en la única vocación de los individuos. Según señala Louis Schneider,

Debido a la ética protestante, los hombres trabajaban para obtener una mayor gloria de Dios, para olvidarse del trastorno interno sobre la salvación, para granjearse seguridad a sí mismos de que ellos estaban entre los elegidos a través de recompensas tangibles por su trabajo; o al menos eso creía Weber. El trabajo duro hacia sentido, a la luz de ciertas premisas religiosas. Pero con el tiempo, la estructura de la creencia religiosa desapareció y los hombres continuaron trabajando fuerte y esforzándose por ganar más. Lo cual implicó cierta ‘alienación’. Los hombres, incluso, llegaron al punto de hacerse a sí mismos instrumentos de su propio trabajo, mientras que la premisa religiosa o teleológica que alguna vez dio sentido a ese fenómeno desapareció o se conservó de manera muy débil. Así, mientras que la motivación religiosa se desvaneció, la actividad capitalista sistemática continuó por otras razones²¹⁹.

Weber explica que, si bien, el calvinista puritano del siglo XVII tomó la decisión de vivir de acuerdo a su vocación, en la época contemporánea ya no se tiene alternativa sino que se debe actuar de

²¹⁶ Weber, M. *La ética protestante*, p. 426.

²¹⁷ Weber, M. *La ética protestante*, p. 426.

²¹⁸ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 152.

²¹⁹ “Given the Protestant Ethic, men worked for the greater glory of God, to distract themselves from inner turmoil about the question of salvation, to afford themselves assurance via the tangible rewards of their work that they were among the elect. Or so Weber believed. Hard work made “good sense,” given certain religious premises. But in time the religious belief-structure fell away, while men continued to work hard and to strive for gain. A certain “alienation” is implied. Men could even go to the point of making themselves into instrumentalities of their work, while again the religious or theological premises that had once made sense of this sort of thing had fallen away or retained only a weak hold. As the religious motivation faded, systematic capitalistic activity continued for other reasons”: Schneider, L. “Max Weber: Wisdom and Science in Sociology”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 12, No. 4, (1971), p. 464. Traducción propia.

acuerdo a una vocación generada por una creciente especialización profesional²²⁰. Como señala Barbalet,

La tesis de Weber no es que el ascetismo racional es un fenómeno exclusivamente calvinista. Él admite que también puede encontrarse en los monasterios católicos y en el Antiguo Testamento del judaísmo. El calvinismo, sin embargo, transformó el ascetismo racional en ‘una actividad intramundana’²²¹.

Al final, una de las consecuencias del actuar metódico que se instaura en las sociedades es el *desencanto del mundo* (*Entzauberung der Welt*)²²². Para Weber son los calvinistas los que llevan el proceso de desencantamiento hasta sus últimas consecuencias, precisamente porque desvalorizan radicalmente los sacramentos como medio de salvación y con ello consuman un proceso de racionalización consecuente²²³. Esto no ocurre con en el catolicismo dado que en él existen los sacramentos. Por un lado, la confesión, que lo alivia de las presiones y dudas llenas de angustia respecto de la calificación del individuo para la salvación²²⁴. Por

²²⁰ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 347.

²²¹ “Weber's argument is not that rational asceticism is exclusively Calvinist. He agrees that it was found in the Catholic monasteries and in Old Testament Judaism. Calvinism, though, transforms rational asceticism 'to activity within the world'”: Barbalet, J. “*Beruf, Rationality and Emotion*”, p. 336. Traducción propia.

²²² Literalmente significa *desmagización* del mundo: quitarle la magia al mundo. El término no aparece en la primera versión de 1904-1905 de los ensayos sobre el protestantismo, pero es invocado 4 veces en la versión revisada de 1920 (sin que Weber aclare que se trata de un agregado a la versión original). Aunque originalmente Weber usa el término en el sentido religioso de la eliminación de la magia para alcanzar la salvación, en un proceso creciente de racionalización que culmina con el ascetismo intramundano, pronto extenderá su significado al proceso de racionalización occidental en general, donde diversos ámbitos culturales son despojados de sus orientaciones normativas últimas para relativizarse en el politeísmo de valores, primero y en la secularización de la técnica y la ciencia, característicos de la Modernidad, después. Cf. Gil Villegas, F. “Nota crítica” en: Weber, M. *La ética protestante*, p. 325 y 326, nota 118.

²²³ El desencanto del mundo es una nota esencial de las civilizaciones modernas de Occidente para Weber, que trajo consigo otras transformaciones en las prácticas y estructuras modernas. “Weber explores many aspects of this process: the decline of charismatic inspiration and the growth of formalism in law, the displacement of adventure-capitalism by types of enterprise based on rational bookkeeping methods, and others”: Bendix, R. “Max Weber and Jakob Burckhardt”, *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 2, (1965), p. 179.

²²⁴ Cf. Weber, M. “Mi palabra final a mis críticos”, p. 256.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

otro, la eucaristía, que da entrada en el mundo cotidiano al milagro. Pero los calvinistas al considerar como una superstición mágica a la eucaristía, o un engaño el truco de magia del sacerdote católico que absuelve de sus pecados al pecador, por un lado desencantaron radicalmente al mundo, pero por otro lo volvieron más racional para los propósitos prácticos del *racionalismo del dominio del mundo*, del ascetismo intramundano distintivo del calvinismo²²⁵.

Weber afirma que el proceso de la creciente racionalización occidental culmina en un ‘desencantamiento del mundo mediante la ciencia’, donde ya no hay valores últimos que den un sentido teleológico o de orientación normativa al proceso de creciente racionalización y secularización²²⁶.

3.2.3. Racionalización del mundo

El título *La ciencia como profesión* responde al nombre de la primera de una serie de conferencias dictadas por Weber entre 1917 y 1919 en Múnich²²⁷. Su objetivo era discutir algunas características del quehacer científico de la época. Weber se centra en la relación que existe entre la ciencia y las creencias de los hombres con el fin de averiguar qué significado puede tener la ciencia como profesión para la vida del individuo²²⁸. Para Weber uno de los aspectos fundamentales de la labor científica es la *especialización*. Es decir, profundizar cada vez más sobre los temas en los cuales se trabaja. Sin embargo tal especialización tiene dos deficiencias: a) no implica un mayor conocimiento sobre las condiciones de vida del individuo y b) lo propio del especialista es ser superado constantemente, con lo cual, parece que no existe un fin en su quehacer. En cuanto a lo primero da algunos ejemplos: el usuario de un tranvía o de un ascensor, no conoce los principios que condicionan el

²²⁵ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 342.

²²⁶ Cf. Weber, M. *La ética protestante*, p. 326.

²²⁷ Dicho ciclo fue organizado por la *Federación de estudiantes libres (Freistudentenbund)*, una asociación de estudiantes universitarios que tienen la intención de reformar las tradiciones universitarias. Las primeras se crearon en Freiburg (1892), en Leipzig (1896) y en Berlín (1899). Personajes como Walter Benjamin, Romano Guardini y Otto Suhr, eran miembros destacados de dicha organización. Cf. Abellán, J. “Introducción” en: Weber, M. *La ciencia como profesión*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 11-13.

²²⁸ Cf. Weber, M, *La ciencia como profesión*, p. 69 y 70.

funcionamiento de aquéllos, lo mismo pasa con el conductor o el ascensorista. A diferencia de él, el salvaje está al tanto de sus condiciones de vida, así como de los instrumentos que utiliza y de los productos que ingiere²²⁹. Por ello Weber afirma que:

[u]na mayor racionalización *no* significa [...] un mayor conocimiento general de las condiciones de vida en las que se vive, sino [...] otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si *se quisiera*, *se podrían* conocer en cualquier momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe en que básicamente no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que, más bien, en principio, todas las cosas se pueden *dominar* mediante el *cálculo*. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Este dominio lo proporcionan el cálculo y los medios técnicos. Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal²³⁰.

Así, la dependencia de la ciencia moderna en un conocimiento altamente tecnificado y la creencia de que éste nos acerca al dominio y control de la realidad son importantes detonadores en el proceso de racionalización de Occidente. Como señala Brubaker,

Esta creencia es la que aporta un cierto saborcillo racional a la experiencia diaria de los individuos modernos, incluso de aquellos que tienen poco o nulo entrenamiento científico. [...] Al mismo tiempo que induce la creencia de que los fenómenos de la vida diaria son calculables y, por tanto, en principio son controlables, el desencanto del mundo diluye la creencia de que el mundo posee un sentido oculto. Algunas tensiones graves e irreconciliables surgen a partir de la exigencia fundamental de que el mundo posea un sentido general coherente y la creciente imposibilidad patente de descifrar dicho sentido de manera científica²³¹.

²²⁹ Cf. Weber, M, *La ciencia como profesión*, p. 70 y 71. Utiliza ejemplos similares en: Weber, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 219.

²³⁰ Weber, M. *La ciencia como profesión*, p. 71.

²³¹ "It is this belief that gives a 'specifically rational flavor' to the everyday experience of modern individuals, even those with little or no scientific training. [...] At the same time that it *induces* the belief that the phenomena of everyday life are calculable and

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

En cuanto a lo segundo, Weber identifica que el hecho de que la ciencia parezca no encontrar fin se debe a que “[e]l trabajo científico está inserto en el curso del progreso”²³². Convengamos que por progreso se está refiriendo a la fracción más importante del proceso de racionalización²³³. Por ello, el carácter del trabajo científico es ser constantemente superado por nuevos descubrimientos o análisis. Incluso, advierte como *destino* y *sentido* del saber científico el ser superado constantemente. Afirma que la vida del individuo civilizado, inserto en este continuo progreso, es incapaz de término alguno²³⁴. El hombre moderno no logra sentirse satisfecho porque siempre puede hacer más. Ni siquiera la muerte –fenómeno al que alude Weber refiriéndose a la obra de León Tolstoi– constituye un fenómeno con sentido para el hombre moderno. Éste puede sentirse cansado de vivir, más no saciado dado que siempre puede hacer más. Por eso ni la muerte ni la cultura tiene sentido para el hombre civilizado²³⁵.

Con ocasión de estas dos deficiencias, Weber se pregunta por el sentido de la ciencia, ¿en verdad tiene sentido un saber que a pesar de su especialización está incapacitado para conocer las condiciones de vida en las que vive el hombre?, ¿vale la pena construir una ciencia cuyo fin no puede ser conseguido?

Por principio, este progreso avanza hacia lo infinito. Y con este planteamiento llegamos al problema del *sentido* de la ciencia, pues no es evidente ciertamente que algo que está sometido a semejante ley tenga sentido en sí mismo. ¿Por qué se hace algo que, en realidad, nunca llega ni puede llegar a su fin?²³⁶

Considera que la ciencia capacita al hombre sobre saberes

therefore (in principle) controllable, disenchantment *erodes* the belief that the world has a discoverable meaning. Sharp and irreconcilable tensions arise between deeply rooted demand that life and the world possess a coherent overall meaning and the increasingly evident impossibility of determining this meaning scientifically”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 31. Traducción propia. Las cursivas pertenecen al texto original.

²³² Weber, M, *La ciencia como profesión*, p. 68.

²³³ Cf. Weber, M. *La ciencia como profesión*, p. 70.

²³⁴ Cf. Weber, M. *La ciencia como profesión*, p. 72.

²³⁵ Weber, M *La ciencia como profesión*, p. 73.

²³⁶ Weber, M. *La ciencia como profesión*. p. 69.

técnicos, mediáticos o instrumentales, pero no sobre los saberes fundamentales del individuo. En palabras de Roger Brubaker,

Tal como el orden social en Occidente en su totalidad, la ciencia es una empresa racional sólo en un sentido puramente formal y los límites de la ciencia son un caso especial de los límites de la racionalidad formal. La ciencia, en virtud de que es racional, es incapaz de ofrecer juicios de valor, de mediar entre compromisos de axiológicos enfrentados, de definir la racionalidad sustantiva y, por último, de respaldar el concepto de una sociedad buena²³⁷.

La ciencia es muda ante preguntas como qué debemos hacer o cómo debemos vivir. Por ejemplo, la medicina parte del supuesto de que hay que conservar la vida, pero no se pregunta si la vida merece la pena, tampoco la estética se pregunta si deben existir obras de arte. El derecho, de igual forma, no se cuestiona si debe haber reglas obligatorias o si debe existir el derecho mismo²³⁸. Con lo cual, Weber indica con lucidez, que el sentido del fenómeno que investiga la ciencia no puede ser demostrado científicamente²³⁹. De ello se sigue que la ciencia no se basta a sí misma y, si esto es así, el conocimiento científico no podría ser el único válido. Con todo, vemos que si la ciencia no se pronuncia ante el sentido de los fenómenos que estudia debe haber alguien que lo haga. Y si no es el sujeto, que hace ciencia, el que hace frente a tales interrogantes, parece que el individuo se encontraría en un escenario desolador donde lo más propio del ser humano quedaría relegado únicamente al ámbito privado:

Es el destino de nuestro tiempo, con su racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desmagificación del mundo, que los valores últimos y más sublimes se hayan retirado de la vida pública al reino transmundo de la vida mística o al ámbito de las relaciones de solidaridad de unos con

²³⁷ “Like the Western social order as a whole, science is a rational enterprise only in a purely formal sense, and the limits of science are a special case of the limits of formal rationality. Science, because its rationality is purely formal, is incapable of yielding value judgements, incapable of arbitrating between conflicting value commitments, incapable of defining substantive rationality, and incapable, finally, of supporting a conception of the good society”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, pp. 44-45. La traducción es propia.

²³⁸ Cf. Weber, M. *La ciencia como profesión*, p. 83.

²³⁹ Cf. Weber, M. *La ciencia como profesión*, p. 84.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

otros²⁴⁰.

Por tanto, el proceso de racionalización planteado por Weber se concreta en un cambio paulatino de paradigma –por el que atraviesan las sociedades modernas– que consiste en suplantarse el *dominio* de los medios mágicos por el del cálculo y la técnica. Brubaker señala que,

El surgimiento de la ciencia moderna también importa en la medida en que es el agente principal de un proceso más general de racionalización. Un aspecto de la racionalización es el progresivo ‘desencanto del mundo’, el desplazamiento de las visiones mágicas y religiosas del mundo por una consideración científica del mundo, según la cual es ‘un mecanismo causal’ que, en principio, puede ser dominado por ‘medios técnicos y cálculos’²⁴¹.

Este cambio, provoca una *desmagificación del mundo* y tiene como consecuencia que los valores fundamentales del individuo se retiren de la vida pública. Es decir, el proceso de racionalización consiste en una apuesta por el conocimiento exacto, científico de manera cada vez más repetida. La vida se organiza en vista a una mayor eficacia y rendimiento. Tal proceso deja cada vez menos espacio para consideraciones de otro tipo (ya sea de carácter moral o fundamental). Es decir,

el problema no es exactamente el ascenso del capitalismo como un tipo de conducta económica, sino su triunfo en el plano subjetivo de la conducta como un estilo ético de vida, como una forma de conducirse moralmente, en suma, como una forma de conducta metódica²⁴².

Ante estas afirmaciones cabe hacer dos aclaraciones: a) aunque Weber es consciente de que el progreso científico ha existido a lo largo de la historia, enfatiza el hecho de que en la época moderna se ha dado con mayor profundidad y fuerza y, por tanto, su repercusión es aún

²⁴⁰ Weber, M. *La ciencia como profesión*, p. 106.

²⁴¹ “The rise of modern science is significant also as the chief agent of a more general process of intellectualization. One aspect of intellectualization is the progressive ‘disenchantment of the world’ the displacement of magical and religious views of the world by the scientific view of the world as a ‘causal mechanism’ that, *in principle*, can be mastered by ‘technical means and calculations’”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 31. Las cursivas pertenecen al texto original. Traducción propia.

²⁴² Múgica, F. “La profesión”, p. 14.

mayor, y b) lo que se pone en duda no es la validez del conocimiento científico sino que éste sea el único válido. De hecho, Weber recogerá la tradición de Dilthey de buscar una legitimidad para las ciencias sociales del espíritu.

Ahora bien, ¿cuál sería entonces el sentido de la ciencia? Al final del texto menciona que son cuatro las aportaciones de la ciencia²⁴³:

1. Proporciona conocimientos sobre la técnica. Esto sirve para dominar tanto las cosas externas como la propia conducta del hombre.
2. Proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo.
3. Proporciona claridad y
4. Proporciona sentimiento de responsabilidad.

Pero ¿basta con estos elementos para decir que la ciencia tiene sentido? Sabemos que la ciencia es necesaria: son positivos los avances técnicos que se dan en nombre de ella. Pero no basta con eso, la ciencia debe preguntarse por el sentido de su propia existencia. Y el único modo de que esto ocurra es que el individuo que hace ciencia le otorgue un sentido. Así pues, me parece que lo que Weber intenta decir en el texto es que el sentido de la ciencia está en el significado que el hombre le otorga. Si el sujeto no le otorga un sentido, ésta se reducirá a sus mínimas facultades: a ser una herramienta para el dominio de la naturaleza y el perfeccionamiento técnico. Como señala Brubaker,

El conocimiento científico objetivo es radicalmente distinto al conocimiento metafísico encarnado en las orientaciones subjetivas según valores: la ciencia no ofrece *visiones del mundo* (*Weltanschauungen*) y las orientaciones por valores no pueden reclamar un apoyo científico. [...] No sólo las pretensiones de conocimiento, sino también los compromisos axiológicos tienen únicamente una validez subjetiva²⁴⁴.

²⁴³ Cf. Weber, M. *La ciencia como profesión*, pp. 96 y ss.

²⁴⁴ “Objective scientific knowledge is radically distinct from the metaphysical knowledge embodied in subjective value-orientations: science yields no *Weltanschauungen*, and value-orientations can claim no support from science. [...] Not only the knowledge claims but also, of course, the value commitments embodied in value-

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

En definitiva, es el hombre quien debe dotar de significado a la ciencia para que esta tenga sentido. Pero esto sólo será posible cuando el mundo de los valores no se encuentre relegado en el ámbito privado sino que ocupe un significado en la vida práctica del individuo. Mientras esto no suceda, la técnica seguirá respondiendo preguntas sólo de tipo práctico y el individuo se encontrará más escindido.

4. BUROCRACIA

La institución burocrática, de acuerdo con Weber, es aquella estructura que recoge las características de la acción racional con arreglo a fines. Además, dada la eficacia técnica de la burocracia, el capitalismo la adopta con buen agrado. Como señala Brubaker,

Así, la racionalización de la actividad económica, en la medida en que depende del control centralizado de los medios materiales de producción, es parte de un proceso de racionalización mucho más amplio que Weber incluye bajo la noción de burocratización²⁴⁵.

De esta manera, vemos que dicho concepto se concibe como la puesta en práctica de la racionalización moderna descrita por Weber. El estudio de dicho tema será analizado en tres partes. En primer lugar se definirá el concepto de la burocracia, después se hablará de la metáfora de la jaula de hierro y en la siguiente sección se abordarán tanto las ventajas como las consecuencias de la adopción de dicho sistema.

4.1 CONCEPTO DE BUROCRACIA

El sistema burocrático se implementó en la práctica desde finales del siglo XIX. Max Weber lo define como “el medio para transformar la acción comunitaria en una acción societal organizada racionalmente”²⁴⁶.

orientations have only a subjective validity”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 67. Traducción propia.

²⁴⁵ “Thus the rationalization of economic activity, in so far as it depends on the centralization of control over the material means of production, is part of a mucho broader process of rationalization that Weber subsumes under the notion of bureaucratization”: Brubaker R. *The Limits of Rationality*, p. 13. Traducción propia.

²⁴⁶ Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1991, p. 79.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Se trata de un sistema organizado mediante reglas fijas e inamovibles que suplanta las relaciones personales del individuo por impersonales en vistas a procurar la eficacia del sistema. Por eso, la burocracia es el instrumento que garantiza el progreso en las sociedades modernas. El interés de Weber por estudiar dicho fenómeno es comprender las razones por las que el hombre busca dominar a otro hombre. La burocracia, en este sentido, aparece como un criterio que legitima este tipo de dominación. De hecho, se constituye como el tipo más puro de dominación legal en tanto que la ejerce del modo más racional posible²⁴⁷. Según Kalberg,

Desde un punto de vista técnico, el tipo de dominación más racional es la burocracia, simplemente, porque no apunta a otra cosa que a calcular de los medios más precisos y eficientes para la resolución de problemas ordenándolos con regulaciones universales y abstractas²⁴⁸.

Es decir, al agente que funciona como mandatario en el sistema burocrático, no se le obedece en virtud de algún tipo de afecto o siguiendo alguna tradición; sino por una regla instituida de antemano. Luego, como señala Peter Blau, “la burocracia es el prototipo de una estructura social que se organiza formalmente en términos de principios de la racionalidad legal y de autoridad”²⁴⁹. Ello resalta el carácter metódico, impersonal y rígido de dicho sistema. Sin embargo, Brubaker dice,

la administración burocrática es racional no sólo por su formalismo impersonal y su eficiencia similar a la de una máquina, sino también –y de manera más fundamental– porque está basada en el conocimiento. Dicho de manera más precisa, la burocracia está basada en la pericia técnica y especializada, que se convierte cada vez más en algo indispensable para la administración en la medida en que la base técnica y

²⁴⁷ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 344.

²⁴⁸ “From a technical point of view, the most ‘rational’ type of domination is found in the bureaucracy simply because it aims to do nothing more than calculate the most precise and efficient means for the resolution of problems by ordering them under universal and abstract regulation”: Kalberg, S. “Max Weber’s Types of Rationality”, p. 1158. Traducción propia.

²⁴⁹ “bureaucracy is the prototype of a social structure that is formally organized in terms of the principles of legal rationality and authority”: Blau, P. “Critical Remarks”, p. 309. Traducción propia.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

económica de la vida moderna se vuelve más compleja²⁵⁰.

Para caracterizar el modelo Weber menciona algunos rasgos definitorios:

1. Se organiza mediante sectores jurisdiccionales estables y oficiales que rigen normativamente²⁵¹. Es decir, el cumplimiento de los deberes queda garantizado por un sistema de normas.
2. Existen ciertos principios de jerarquía de cargo así como distintos niveles de autoridad en donde los funcionarios superiores controlan a los inferiores²⁵².
3. Los funcionarios son nombrados, no elegidos²⁵³.
4. La administración funciona mediante documentos escritos en los que se registran las acciones y decisiones para establecer un antecedente para futuras consultas o apelaciones²⁵⁴. Por ello, se requiere de una serie de escribas y subalternos de toda clase. La organización moderna separa el domicilio privado del funcionario. Generalmente, “la burocracia considera a la actividad oficial como un ámbito independiente de la vida privada”²⁵⁵.
5. Se exige una preparación cabal y experta para la administración del cargo. “La administración burocrática significa: dominación gracias al *saber*; éste representa su carácter racional fundamental y específico²⁵⁶”.
6. Se establece una jornada estrictamente fijada²⁵⁷ y la compensación es un salario.
7. La administración del cargo se supedita a ciertas normas estables

²⁵⁰ “[b]ureaucratic administration is rational not only because of its impersonal formalism and its machine like efficiency but also –and most fundamentally– because it is based on knowledge. More precisely, it is based on specialized technical expertise, which becomes increasingly indispensable to administration as the technical and economic base of modern life becomes more complex”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 22. Traducción propia.

²⁵¹ Cf. Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 9.

²⁵² Cf. Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 10.

²⁵³ Cf. Heugens, P. “A Neo-Weberian Theory of the firm”, *Organization Studies*. Vol. 26. No. 547, (2005), p. 550.

²⁵⁴ Cf. Heugens, P. “A Neo-Weberian Theory”, p. 550.

²⁵⁵ Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 11.

²⁵⁶ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 348.

²⁵⁷ Weber subraya que anteriormente lo opuesto era lo usual: “las tareas burocráticas se consideraban una actividad secundaria”: Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 12.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

precisas que pueden aprenderse. El conocimiento de estas normas son de carácter técnico²⁵⁸.

Así pues, vemos que la burocracia consiste en la implementación de procesos racionales en las organizaciones con vistas a lograr su buen funcionamiento. Dichos procesos intentan minimizar la arbitrariedad de las decisiones de los oficiales o funcionarios y, en cambio, pretenden constituir un sistema de decisiones que gobierne y comprenda la mayor cantidad de situaciones posibles²⁵⁹. De esta manera, la burocracia es un “instrumento de precisión que está al servicio de intereses de dominación bastante diversificados”²⁶⁰.

Subrayemos que, como menciona Weber en *Economía y sociedad*, el burócrata (*Beamte*) no es propietario de los medios materiales de administración y producción, pues estos pertenecen a la organización. El burócrata no puede apropiarse de los medios de producción a través de su trabajo, sino que recibe éstos en especie y está sujeto a rendición de cuentas: el individuo descubre que para trabajar debe tener instrumentos y equipo y, si no los posee, tiene que ser empleado. Así el funcionario cae en la cuenta de que debe ser empleado por la burocracia si quiere tener acceso a los instrumentos y poder trabajar para vivir²⁶¹. Por eso Weber le otorga a dicho sistema un sentido omniabarcante: la burocracia parece interminable e imparabile en una parte de la sociedad: los dominados sólo pueden defenderse de una dominación mediante la creación de una contraorganización propia igualmente sometida a la burocracia. Además, si se prescindiera de este aparato, cesaría la existencia de todos excepto de los que tengan medios propios de abastecimiento. Esto implica que el aparato burocrático esté ligado a la continuidad de su propio funcionamiento por intereses tanto materiales como objetivos²⁶².

En definitiva, el funcionario posee un conjunto de conocimientos muy variados en lo que respecta al obrar administrativo y tiene como cometido cumplir, del modo más imparcial posible, la tarea que le es asignada. Para Weber, la vida del funcionario se articula del siguiente

²⁵⁸ Cf. Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 12.

²⁵⁹ Cf. Heugens, P. “A Neo-Weberian Theory”, p. 550.

²⁶⁰ Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 86.

²⁶¹ Cf. Merton, R. *Teoría y estructura social*, FCE, México, 1970, p. 303.

²⁶² Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 346-347.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

modo²⁶³: a) disfruta de cierta estima social, b) es nombrado por una jerarquía superior, c) normalmente su posición es vitalicia, d) recibe un salario que se ajusta al tipo de función que desempeña dentro de la organización y e) tiene la expectativa de realizar una carrera dentro del orden jerárquico del servicio público. De ahí que Weber equipare el actuar del burócrata con el camino que recorre el proceso de racionalización. La acción de aquél se ajusta a la racional con arreglo a fines dado que evita motivaciones de tipo afectivo o tradicional y tiende a sujetarse lo más posible a las reglas instituidas. Con todo, vemos que la burocracia se corresponde con este tipo de acción porque no es una instancia que defina sus fines sino que únicamente pondera entre los distintos medios que se le presentan en vistas a lograr mayor eficacia: las reglas, que originariamente eran vistas como instrumentos, ahora cobran el estatuto de fines. Como descubre Pursey Heugens,

la raíz de las óptimas capacidades de la burocracia para resolver problemas descansa en sus habilidad para reducir la administración de las oficinas modernas a reglas o, dicho de otra manera, en la tendencia burocrática de hacerse cargo de los asuntos según reglas calculables²⁶⁴.

La estructura burocrática, en definitiva, se aproxima a la completa eliminación tanto de relaciones personalizadas como de ciertos tipos de consideraciones no racionales (como podrían ser la ansiedad, el temor o complicaciones sentimentales) por ser instancias que escapan de un control determinado²⁶⁵.

Sin embargo, como se ha apuntado someramente más arriba, Weber reconoce que existe una instancia que escapa a dicha absorción del sistema burocrático, a saber: las empresas capitalistas.

[El empresario capitalista] es realmente la *única* instancia *immune* [...] frente a la ineludibilidad de la dominación científico-racional de la burocracia. Todos los demás, en las

²⁶³ Los cuales pueden encontrarse en: Cf. Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 16-22.

²⁶⁴ “the root of bureaucracy's superior problem-solving capacities lies in its habits of reduction of modern office management to rules or, alternatively put, the bureaucratic tendency to discharge of business according to calculable rules”: Heugens, P. “A neo-Weberian Theory”, p. 551. Traducción propia.

²⁶⁵ Cf. Merton, R. *Teoría y estructura*, p. 203.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

asociaciones de *masas*, están irremisiblemente sometidos al imperio burocrático, en igual forma que la producción en masa lo está al dominio de las máquinas de precisión²⁶⁶.

El empresario capitalista –por ser quien posee los medios materiales– es el encargado de estructurar y dar vida al modelo burocrático para así aumentar sus beneficios. Por eso menciona Weber que el capitalismo se convierte en el *señor* absoluto que selecciona quien debe o no estar a su servicio. Generalmente, aquellos individuos que le sirven deben estar sujetos a ciertas normas rígidas ya estipuladas de antemano. El empleado debe portar virtudes como responsabilidad, honestidad, puntualidad, estructura rígida conceptual, etc. Sin embargo, como se ha apuntado, basta con que manifieste estas características en su trabajo aunque aquellas virtudes no las ejerza en el ámbito privado. De hecho, poco importa si en realidad las posee mientras cumpla con el trabajo de modo responsable. Basta con que cumpla con su función y su actuar no afecte el beneficio de la empresa u organismo en que labora.

De esta manera vemos como tanto el empresario capitalista como el funcionario público, constituyen la “mancuerna” perfecta para el buen funcionamiento económico de las sociedades modernas. El primero crea los medios de abastecimiento y decide sobre las estructuras y función del sistema. El segundo se encarga de cumplir las órdenes del patrón sin preocuparse por los medios que se emplean para la consecución de sus fines. Con lo cual, de poco importa si está o no de acuerdo con su función. Debe hacerlo si quiere sobrevivir porque es la estructura en la que está basada la vida económica. Alguien podría preguntar cuál es la causa de que sobreviva un modelo que esclaviza a la mitad de la población. Esto se respondería sencillamente aludiendo a que dicho modelo incrementa el beneficio económico global y por tanto debe mantenerse. Es decir, si el fin de las sociedades modernas es aumentar el beneficio económico y el modelo burocrático crea un buen escenario para obtenerlo. No hay razón para quitarlo sino todo lo contrario: debe mantenerse y fortalecerse.

En definitiva, dada la necesidad de control de las sociedades modernas, la vida cotidiana está tejida desde un marco burocrático. Esto se explica porque dicho modelo facilita la administración de masas. En este

²⁶⁶ Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 348.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

sentido, la adopción del sistema burocrático resulta exitoso dado que logra optimizar resultados a través de sus procedimientos técnicos y metódicos. De hecho, Weber menciona que el desarrollo de las formas modernas de asociación en toda clase de terreno (como el estado, la iglesia o el ejército), coincide con el desarrollo e incremento de la administración burocrática²⁶⁷. La burocracia, en suma, es una instancia que surge como medida para otorgar control, seguridad y funcionalidad en las instituciones. Sin embargo, como se ha observado, se consolida como un sistema instrumental dado que únicamente realiza los fines que le piden más no los define.

4.2. LA JAULA DE HIERRO

Evidentemente, la dominación burocrática reduce la acción social de las organizaciones y de los individuos al comportamiento con arreglo a fines. Sin embargo, la estructura burocrática puede surgir y mantenerse por una racionalidad distinta. Como señala Kalberg,

La burocracia como un orden legítimo caracterizado por sus regulaciones abstractas y formales puede conservarse por numerosas y diversas razones. Los siervos prusianos civiles del siglo XIX realizaban sus labores eficientemente y comenzaban sus jornadas laborales puntualmente a las ocho de la mañana debido a que creían en un sistema de valores. De acuerdo con la 'ética burocrática', el deber exigía dependencia, precisión, eficiencia, puntualidad, disciplina, estabilidad y confianza. En este caso extraordinario [i.e. el de los trabajadores prusianos] una racionalidad sustantiva impersonal se convirtió en el medio apropiado para satisfacer los patrones formales y racionales de acción. En otras sociedades y en otras épocas, la misma realización sistemática de las tareas de acuerdo a reglas universales sucedía porque el gerente simplemente se adhería a la costumbre (acción tradicional) o porque estaba consciente de que el fracaso significaría la pérdida de su trabajo (acción racional medios-fin)²⁶⁸.

²⁶⁷ Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, p. 348.

²⁶⁸ "The bureaucracy as a legitimate order characterized by formal abstract regulations may be maintained for a number of different reasons. Prussian civil servants of the 19th century performed their tasks efficiently and began their workdays punctually at eight because of their belief in a value constellation: according to the "bureaucratic ethic," duty required dependability, precision, efficiency, punctuality, discipline, stability, and

En cualquier caso, al margen de las razones que descansan detrás del orden burocrático, esta estructura estandariza la racionalidad social en la instrumental (*Zweckrational*). De esta manera, la burocracia parece ser una máquina que progresivamente controla la vida social construyendo una estructura o caparazón dentro de la cual los hombres se ven obligados a vivir y ante la cual son totalmente impotentes. Esta estructura que denuncia Weber suele ser descrita bajo la metáfora de una jaula de hierro²⁶⁹ con ocasión de algunos pasajes al comienzo y al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Weber realiza la primera mención al hilo de su descripción del espíritu capitalista diciendo:

El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como una jaula (*Gehäuse*) prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía²⁷⁰.

Realiza la siguiente casi al final del texto a modo de crítica a la instauración del modelo capitalista de las sociedades modernas y citando una de las consideraciones de Baxter²⁷¹ al respecto:

reliability. In this extraordinary case, an impersonal substantive rationality itself became a means appropriate for the fulfillment of formal rational patterns of action. In other societies and other eras, the same systematic execution of tasks in reference to universal rules takes place because the official simply adheres to custom (traditional action) or because he is aware that failure to do so would mean loss of his job (means-end rational action)": Kalberg, S. "Max Weber's Types of Rationality", pp. 1162-1163. Traducción propia.

²⁶⁹ La expresión original de Max Weber es *stahlhartes Gehäuse* que significa "carcasa de acero". La metáfora de la "jaula de hierro" es la traducción al inglés (*iron cage*) de Talcott Parsons, la cual ha encontrado tanto éxito que prácticamente constituye un *topos* de las ciencias sociales. Cf. Baehr, P. "The *Iron Cage* and the *Shell as Hard as Steel*: Parsons, Weber, and the *Stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", *History and Theory*. Vol. 40, No. 2, (2001), pp. 153-169.

²⁷⁰ Weber, M. *La ética protestante*, p. 99.

²⁷¹ Se trata de un "influyente teólogo luterano que sintetizó la doctrina protestante con corrientes filosóficas del conocimiento provenientes del idealismo alemán". Puede consultarse más información al respecto en: Weber, M. *La ética protestante*, p. 323, nota 110.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

[L]a preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como un *manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo*. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro (*stahlhartes Gehäuse*)²⁷².

Se encuentra la última mención más adelante cuando indica que "la jaula ha quedado vacía de espíritu, quien sabe si definitivamente"²⁷³. Estos tres textos resumen buena parte de los principales aspectos del proceso de racionalización planteado por Weber. En el primero hace una crítica del capitalismo de tipo racional. Es decir, no se trata de una denuncia al capitalismo aventurero que, como decíamos, no constituye un modelo de vida ni está implicado en todas las esferas de la vida del hombre. La naturaleza del capitalismo racional, por el contrario, es tan comprensiva que se impone a todos los individuos desde su nacimiento. La estructuras que originan el capitalismo racional (p. ej. la preocupación por el mundo y por los bienes materiales) originalmente debían pesar en el agente de un modo tan sutil como un manto suave del que fuera fácil desprenderse. Signo de ello es que la motivación principal del asceta que consistía en dar gloria a Dios mediante el éxito de su empresa, no al dinero y al beneficio en sí mismos. Pero el afán de lucro, de beneficio, de poder— convirtió ese sutil manto en un fierro pesado que aprisiona al individuo a modo de jaula o, como Baehr sugiere, a modo de caparazón o carcasa (*shell*).

Una jaula priva a alguien de su libertad, pero por lo demás no lo afecta: sus capacidades permanecen intactas, aunque sean incapaces de ejercerse plenamente. Una coraza, en cambio, sugiere una reconstitución orgánica del ser del individuo en cuestión; una coraza es parte del organismo de uno y no posible deshacerse de ella²⁷⁴.

Así, la metáfora de Weber ilustra una de las principales paradojas modernas: aquella libertad que creía encontrar la Modernidad apostando por un racionalismo acaba por privarlo de aquella libertad tan deseada.

²⁷² Weber, M. *La ética protestante*, p. 286.

²⁷³ Weber, M. *La ética protestante*, p. 286.

²⁷⁴ "A cage deprives one of liberty, but leaves one otherwise unaltered, one's powers still intact even if incapable of full realization. A shell, on the other hand, hints at an organic reconstitution of the being concerned; a shell is part of the organism and cannot be dispensed with": Baehr, P. "The *Iron Cage*", p. 163. Traducción propia.

Más aún –como se lee en el tercer texto citado– ni siquiera la motivación religiosa inicial que impulsó al asceta a involucrarse de lleno en la actividad económica, se mantiene a lo largo del proceso. El acero de esta jaula o caparazón es, en palabras de Peter Baehr, “el símbolo de su pasividad, la transformación del héroe prusiano en una figura de mediocridad popular”²⁷⁵. Ya no hay motivaciones de tipo religioso o espiritual que impulsen el éxito en la profesión, ahora se persigue el lucro por el lucro mismo, el dinero por el dinero mismo. En lugar de ser dueño del dinero, se es esclavo de un sistema.

4.3. VENTAJAS Y DESVENTAJAS DE LA BUROCRACIA

El orden burocrático moderno exige, pues, la homogenización de la estructura interna de la organización en vistas a garantizar la existencia del propio sistema y a optimizar procesos. Logra esto mediante la instauración de un sistema de reglas que gobiernan las decisiones de los funcionarios dentro de la organización. Como señala Heugens,

These decision rules provide formal organizations with the analytical tools they need to conduct their business in a way that minimizes inefficiencies, and enlarges reliability and calculability²⁷⁶.

Así, la burocracia parece ser la mejor estructura para organizar una colectividad heterogénea en aras de un fin. La burocracia, entonces, permite alinear los esfuerzos de una diversidad de individuos hacia un objetivo común a través del entrenamiento y capacitación de sus funcionarios. Luego, la burocracia en tanto instrumento de precisión puede implementarse para una diversidad de fines y servir a numerosos intereses; algunos de los cuales no pueden perseguirse si no es a través de una estructura como ésta. Heugens dice,

La burocracia no sólo es un instrumento apropiado, sino indispensable para un sinnúmero de objetivos colectivos. Weber señala, por ejemplo, todas aquellas tareas que (a) son altamente complejas, (b) cubren un considerable número de territorios geográficos, (c) estructuralmente requieren acciones

²⁷⁵ “the *symbol* of passivity, the transformation of the Puritan hero into a figure of mass mediocrity”: Baehr, P. “*The Iron Cage*”, p. 164. Traducción propia.

²⁷⁶ Heugens, P. “A neo-Weberian Theory”, p. 552.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

longitudinales y que (d) implican problemas de acción colectiva²⁷⁷.

La burocracia es la estructura óptima para este tipo de tareas en las que se exige la coordinación de numerosos esfuerzos y actividades independientes, por tres razones. Primero, la burocracia alienta la concentración de los medios materiales de producción y administración en las manos de una persona o grupo de personas. Lo cual facilita la toma de decisiones y la organización de los recursos. Segundo, la burocracia coordina a los individuos y los alinea en un proceso colectivo a través de la imposición de roles o funciones claramente definidas. El burócrata, entonces, es sólo un engranaje de una maquinaria operativa mucho mayor que, además, puede ser fácilmente reemplazado. Tercero, la burocracia promueve la estabilidad y la legitimidad de las acciones colectivas alejándose de las decisiones arbitrarias de los individuos. Así, la burocracia se vuelve mucho más eficiente, pues implementa respuestas o cursos de acción para un universo de situaciones evitando atender a cada una en particular. En suma, como señala Brubaker,

el carácter indispensable de la administración burocrática está fundado en su racionalidad exhaustiva. [...] Tal como el orden legal moderno, la administración burocrática posee una estructura formalmente estructurada y diferenciada. Las reglas formales delimitan 'el área jurisdiccional' de cada agente, especifican la distribución de la autoridad dentro de la agencia, reparten las responsabilidades asociadas a cada posición y establecen el procedimiento regular para llevar a cabo tales deberes²⁷⁸.

Adicionalmente, la burocracia disminuye las posibles fricciones

²⁷⁷ "There are a number of collective goals for which a bureaucracy is not only an appropriate instrument, but also an indispensable one. He [ie. Weber] points, for example, at tasks which: (a) are highly complex, (b) span significant geographical territories, (c) structurally require longitudinal action, and which (d) involve problems of collective action": Heugens, P. "A neo-Weberian Theory", p. 552. Traducción propia.

²⁷⁸ "The indispensability of bureaucratic administration is grounded in its thoroughgoing rationality. [...] Like the modern legal order, bureaucratic administration has a formally articulated and differentiated structure. Formal rules delimit the 'jurisdictional area' of each agency, specify the distribution of authority within the agency, spell duties associated with each position, and establish a regular procedure for carrying out these duties": Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 20. Traducción propia.

entre los empleados. Es decir, entre los funcionarios existe poca competencia debido a que los ascensos se logran por antigüedad: “[l]a agresión intergrupala se reduce al mínimo y en consecuencia se concibe este arreglo como positivamente funcional para la burocracia”²⁷⁹. Sin embargo, la burocracia paga un alto precio por su eficiencia y predictibilidad; a saber, la dignidad de las personas. La naturaleza altamente formal de la burocracia reduce las relaciones humanas a la de funcionario-ciudadano que sustituye a la relación hombre-hombre. Ello ocasiona una de las mayores desventajas de la burocracia: la despersonalización de la dirección administrativa por parte de la burocracia así como la codificación del derecho racional ocasionaron la separación entre lo público y lo privado²⁸⁰. Es decir, se separa a la persona de su función²⁸¹. Como vimos, la burocracia requiere una división tajante de actividades que se consideran deberes inherentes al empleo²⁸². Como señala Roger Brubaker,

De esta manera, aquello que es apreciado por el capitalismo como una virtud de la burocracia –su espíritu formalista e impersonal–, puede ser considerado desde otra perspectiva como deshumanizante²⁸³.

Como se ha visto, en la burocracia opera una rígida reglamentación a la que debe apegarse; lo que la convierte en prácticamente una máquina operativa. Por eso, una estructura burocrática es más peligrosa a medida que es más eficiente. Brubaker afirma,

mientras la organización burocrática se acerca más a la eficiencia técnica de una máquina, mayor es el peligro contra la libertad y dignidad individual. [...] Más aún, la burocracia produce un ajuste ético (*Anpassung*) de ‘adaptarse a lo posible’; lo que resulta en una ética que desalienta la motivación por valores que Weber considera central para el desarrollo de la personalidad moral autónoma. Por último,

²⁷⁹ Merton, R. *Teoría y estructura*, pp. 207 y 208.

²⁸⁰ Cf. Weber, M. *¿Qué es la burocracia?*, p. 104.

²⁸¹ Dicha desvinculación sienta las bases del fenómeno de secularización que será estudiado en los siguientes apartados.

²⁸² Cf. Merton, R. *Teoría y estructura*, p. 202.

²⁸³ “Thus what is ‘appraised as its special virtue by capitalism’ --the spirit of formalistic impersonality-- may be condemned from another perspective as dehumanizing”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 20. Traducción propia.

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

mientras mayor sea el papel que juegan las habilidades técnicas en el funcionamiento de organización burocrática, menor será la sensibilidad de la organización burocrática hacia aquellos que carecen tales habilidades. En pocas palabras, la burocracia invita a la tecnocracia²⁸⁴.

Sin embargo, se corre el riesgo de que las reglas se tornen absolutas. Esto ocasiona un margen de improvisación muy reducido ante acontecimientos específicos que no se encuentren reglamentados. Con todo, se muestra que, como señala Merton, “los mismos elementos que conducen a la eficacia general producen ineficacia en casos específicos”²⁸⁵. En definitiva, al comienzo del estudio de la burocracia se mostró que su continuo progreso ocasiona la destrucción de ciertas estructuras desprovistas de un carácter meramente racional.

5. ANOTACIONES FINALES

El proceso de racionalización detectado por Max Weber, como línea interpretativa de comprensión de la sociedad contemporánea, puede describirse como un acercamiento al modo de actuar racional-instrumental que prima en las sociedades modernas. La aportación más importante de Weber, quizá, sea el hecho de que descubrió que el proceso de racionalización no depende de la fragilidad de los hechos históricos, sino que posee una lógica interna producto de deseo humano de racionalizar las ideas religiosas para dominar el mundo²⁸⁶. Justamente de la esfera supuestamente “menos racional” arranca la fuerza del proceso de racionalización.

²⁸⁴ “the more closely a bureaucratic organization approximates a technically efficient machine, the greater the danger to individual freedom and dignity [...] Bureaucracy, moreover, induces an ethic adjustment (*Anpassung*), of 'adaptation to the possible', an ethic that discourages the value-oriented striving that Weber sees as central to the development of autonomous moral personality. Finally, the more important the role played by technical expertise in the functioning of a bureaucratic organization, the less responsive the organization will be to the control of those who lack such expertise: bureaucracy, in short, invites technocracy”: Brubaker, R. *The Limits of Rationality*, p. 20. Traducción propia.

²⁸⁵ Merton, R. *Teoría y estructura*, p. 207.

²⁸⁶ “Weber’s discovery was not the identification of the separate events but a logic, an internal drive behind the whole sequence”: Tenbruck, F. “The Problem of Thematic Unity”, p. 326. Traducción propia.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Este modo de acción se reduce a la aplicación de los medios más adecuados para llegar a los fines impuestos. Según este criterio de racionalidad reducida, justificaciones otro tipo carecerían de importancia. Weber subraya que a medida que este tipo de racionalización crece, simultáneamente se inicia el retroceso de otras imágenes del mundo que habían generado sentido en épocas anteriores: como la religión o la filosofía. Por suponer una pérdida de sentido, el proceso de racionalización de Occidente va de la mano con el proceso del desencanto del mundo. Para explicar tal proceso se aludió a tres temas principales: las tipologías de la acción y la dominación, el estudio del capitalismo moderno y la burocracia moderna. Weber se vale, en primera instancia, de las tipologías sociales para narrar de modo general cuáles son los comportamientos más típicos del individuo y cuáles son los modos más habituales en los que un hombre domina a otro hombre. Es su manera de explicar el estado de la cuestión. De su primera tipología se deriva la tipología de la racionalidad y de la dominación. De esta parte concluirá que aquellas sociedades en donde prepondera la acción con arreglo a fines y la dominación burocrática muestran el prototipo de una sociedad racionalizada. La pregunta que se abordó a continuación es qué tienen de peculiar estas sociedades que parecen acoger con tan buen agrado dichas rígidas acciones y estructuras. De ahí que haya indagado en la afinidad que existió entre la racionalidad religiosa del ascetismo intramundano de los siglos XVI y XVII y el capitalismo racional que es la forma social dominada por la racionalidad instrumental. En opinión de Weber esta alianza ha conducido a un proceso que genera un mundo desencantado y sin posibilidad de salida como lo muestra su metáfora de la jaula de hierro. Aunque parece que Weber no repara en que la religiosidad, en su estado puro, no es la que determina el desarrollo del capitalismo.

También es interesante observar que, al estudiar esta clase de ascetismo, Weber muestra que cabe la posibilidad de que se de una actividad específicamente mundana pero con cierta inspiración religiosa. Recordemos que la motivación inicial del asceta al ejercer su profesión no era enriquecerse para satisfacerse a sí mismo sino para dar gloria a Dios.

En líneas generales se puede decir que el problema planteado por Weber no es otra cosa que un intento de alertarnos sobre las

EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

consecuencias de la racionalización del mundo. Aunque su falta de definición de conceptos dificulte su comprensión, me parece acertado el modo en que diagnostica el problema y formula sus preguntas. Max Weber, como tantos pensadores posteriores a él, quiere mostrar lo paradójico que resulta que la apuesta por la racionalidad termine por encontrarse en una irracionalidad. En esta misma línea se pronuncian Max Horkheimer y Theodor Adorno al afirmar que el problema de la razón surge cuando ésta se considera como un instrumento que simplemente pondera entre distintos medios. Por eso se revisará la problemática en torno a la razón que plantean estos pensadores de la Escuela de Frankfurt.

CAPÍTULO II

RAZÓN EMANCIPADORA

Como se mostró en el capítulo anterior, Max Weber explica, con su metáfora de la jaula de hierro, una de las mayores paradojas del hombre moderno: en lugar de encontrar mayor libertad al emanciparse de las tradiciones –o del mundo mágico o ritual– y hacer uso de su razón, se encuentra en una estructura opresora. En la descripción de esta jaula culmina el pronóstico weberiano en donde parece que la razón no fuera suficientemente emancipadora. Sin embargo, no todo en esa jaula es negativo. Los avances tecnológicos no son únicamente desastrosos sino que también han traído grandes beneficios a la humanidad: como el aumento en la calidad y esperanza de vida, la optimización del trabajo, mayor eficacia en los procesos laborales, mayor confort, mayores posibilidades de desarrollo y acceso a la información, una democracia en que los individuos están más involucrados, la irrupción de la cuestión femenina en el espacio de discusión pública; entre otras cosas. El cúmulo de beneficios y comodidades, junto con la imposibilidad de pensarnos en un mundo fuera de la Modernidad, demanda una reflexión más cuidadosa y matizada acerca del proceso de racionalización.

Para ello, es necesario reparar en las estructuras que subyacen a nuestro mundo; las cuales únicamente pueden ser develadas a través de un pensamiento crítico. De ahí la importancia de atender al planteamiento de los autores de la Escuela de Frankfurt¹; entre otras cosas, porque son

¹ Recordemos que la llamada Escuela de Frankfurt fue una simple etiqueta que empezó a utilizarse a finales de los años 60 para referirse al Instituto de Investigación Social con sede en Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*). El *Institut für Sozialforschung* surgió en 1923 como un centro de investigación de orientación marxista y se distinguió por ser el primero en estar afiliado a una universidad alemana importante. Durante los años 20, el instituto estuvo dirigido por Carl Grünberg su producción tendió a ser empírica e histórica sobre los problemas del movimiento de la clase obrera de Europa. En 1933 cierra el Instituto a causa del nazismo, aunque mantendría sus funciones en Ginebra, París, Londres y, sobre todo, en Universidad de Columbia hasta 1950, año en el que retomarían sus funciones en Alemania. El *Instituto de Investigación Social* nació por la iniciativa de Félix Weil, Friedrich Pollock y Max Horkheimer. El apoyo financiero correría a

quienes acuñan el concepto de teoría crítica y realizan un buen diagnóstico de la razón instrumental. Ellos asumen con agrado el pronóstico weberiano del proceso de racionalización así como la crítica a la desnaturalización de las relaciones humanas que conduce a una sociedad totalmente administrada. Las consecuencias de este tipo de sociedad sería el delegar su regulación a un grupo de “expertos” cuyos únicos propósitos son el incremento del progreso tanto científico como económico².

Una de las mayores denuncias que realizan los autores de la Escuela de Frankfurt es a la lógica que subyace al proyecto moderno que impide su correcto despliegue³. La Modernidad promete la liberación del hombre de las ataduras de la tradición y el mito para centrarse en la autonomía del sujeto y así exaltar su razón. Pero habría que preguntarse si la ilustración realmente libera al hombre del miedo y, en consecuencia, trae consigo mayor libertad para el individuo o si, por el contrario, esto es una ilusión. También cabría la pregunta de si estas promesas se dan de igual modo en cualquiera que integre la sociedad. Al respecto, es ilustrativa la siguiente frase de Horkheimer y Adorno:

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 él⁴.

Es decir, las consecuencias negativas de la sociedad moderna están decididas de antemano. Puede haber errores en el proceso pero lo

cargo del padre de Félix Weil. Cf. Wiggershaus, R. *La Escuela de Fráncfort*, FCE, México, 2010, p. 9. Para un recorrido general del Instituto puede consultarse: Jay M. *Imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1989. También Held, D. *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997 y Geuss, R. *The idea of a Critical Theory. Habermas and Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

² Darrow Schecter lo señala de un modo parecido de la siguiente manera: “This is a society organized according to the dictates of instrumental reason and the prerogatives of managerial experts in the name of economic growth and technological progress”: Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, Continuum, New York, 2010, p. 78.

³ Aunque dicha crítica es desarrollada en varios sitios, considero que la más contundente se encuentra en: Adorno. Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 59-97.

⁴ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 89.

determinante es su deficiente configuración inicial. El trabajador, en este caso, no es sólo ‘impotente’ por las ‘artimañas del patrón’, sino que es lo que se sigue de una sociedad con tal diseño inicial. Al final, las promesas modernas ocasionan que el individuo perciba que su superioridad reside en el saber y que la esencia de ese saber está en la técnica⁵. De ahí que intente tanto manipular a la naturaleza como dominar a otros hombres para, de ese modo, mostrar su superioridad. Pero desde la época en que la razón se convirtió en el instrumento del dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre su intención propia, la de descubrir la verdad, se vio frustrada⁶. Por eso, lo que denuncian los autores, como señala Wolin, es:

Una lógica de dominación progresiva sobre el yo que se extiende a una dominación sobre las otras personas y, por último, se extiende al ámbito de la ‘naturaleza interna’ a través de la industria cultural del capitalismo⁷.

Pero como en realidad el hombre no es superior a la naturaleza ni a otros hombres, el proyecto moderno de una sociedad racionalizada –y el consecuente dominio técnico sobre la naturaleza– fracasa y reconduce al hombre a la barbarie. Prueba de ello, es el nazismo y los acontecimientos ocurridos en los campos de concentración, particularmente Auschwitz que representa el primer asesinato sistematizado y racionalizado, producto de la civilización y la técnica humanas⁸. De ahí que Auschwitz constituya un catalizador para reflexionar sobre la racionalidad; una racionalidad que se identifica con

⁵ Una de las tesis que más se defenderán en este apartado.

⁶ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010, p. 179.

⁷ “[A] logic of progressive domination over the self, extended to domination over other persons, extended finally to the realm of ‘inner nature’ under the culture industry of late capitalism”: Wolin, R. “Critical Theory and the Dialectic of Rationalism”, *New German Critique*, No. 41, (1987), p. 47. Traducción propia.

⁸ Un estudio al respecto puede verse en: Adorno, Th. en: *Educación después de Auschwitz* en: Adorno, Th. Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Akal, Madrid, 2009, pp. 599-614. El objeto del texto es hacer una reflexión para evitar la recaída en la barbarie en vistas a lograr que Auschwitz no se repita. Asimismo, habla de que las causas deben buscarse no tanto en las víctimas sino en los perseguidores por lo que indagará en el carácter manipulador de la personalidad autoritaria. Finalmente dirá que se debe fomentar una autorreflexión crítica para romper con la conciencia cosificada. También en un texto posterior al respecto se hace un estudio de campo de las personas potencialmente autoritarias como puede verse en: Adorno, Th, Horkheimer, M. *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965.

los ideales ilustrados y modernos⁹. A partir de su situación histórica, los autores de Frankfurt describen al proyecto moderno como un proceso que avanza negándose. El miedo a la naturaleza y el deseo de dominarla con el tiempo se ha transformado en un miedo político y social¹⁰.

Sobre la repercusión de este modelo instrumental en las sociedades hay quienes admiten, como Jürgen Habermas, que los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt desarrollan al límite la tesis weberiana con un sentido exageradamente pesimista. Personalmente, admito el diagnóstico desolador de los autores de la Escuela de Frankfurt, pero considero que aún quedan espacios de no instrumentalización que permitan constituir instituciones de libertad¹¹. Aunque a grandes rasgos, el pensamiento de los frankfurtianos pueda parecer desalentador, hay que reconocer que ellos no dudan que en el hombre queden residuos de humanidad que podrían conducirlo a salir de la barbarie. Como cuando Horkheimer afirma,

El único camino para ayudar a la naturaleza y ser solidario con ella pasa por liberar de sus cadenas a su aparente adversario: el pensamiento independiente¹².

Así que, al menos, la esperanza de recuperar un pensamiento independiente –es decir, una razón sustantiva– no está fuera de los propósitos de los frankfurtianos. Además, su método dialéctico –de clara raigambre hegeliana y marxista¹³– les permite hacer un diagnóstico que

⁹ Una lectura sobre las inquietudes de Horkheimer por la autodestrucción de la razón en relación con el Tercer Reich es: “Horkheimer came to fear that the idea of reason which has animated Western aspirations for centuries –and to which Horkheimer himself had earlier appealed against the irrational organization of contemporary society– is essentially self-destructive. According to this view, the horrors of the Third Reich are not aberrations from the general course of ‘progress’ initiated during the Enlightenment, but are the culmination of this whole process”: Shaw, B. “Reason, Nostalgia, and Eschatology in the Critical Theory of Max Horkheimer”, *The Journal of Politics*, Vol. 47, No. 1, (1985), pp. 168-169.

¹⁰ El desarrollo de dichas tesis puede encontrarse en: Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 59-96.

¹¹ De ahí la alusión a las esferas sociales que se desarrollarán en esta tesis que invitan a la búsqueda de espacios de libertad y espontaneidad humana que escapen a la burocratización propia de un sistema instrumental.

¹² Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 142.

¹³ Una explicación sobre esa influencia puede verse en: Wolin, R. “Critical Theory”, p. 24.

incorpora las dimensiones positivas y negativas del proceso de racionalización descrito por Weber.

1. MOTIVACIONES Y FILIACIONES INTELECTUALES

Cuando se estudia a los teóricos de Frankfurt debe tenerse presente que hay una evolución en su pensamiento y preocupaciones; la cual, básicamente, se refleja en dos aspectos fundamentales. Por un lado, en el plano teórico, existe una inicial filiación al materialismo dialéctico que eventualmente disminuye hasta ser altamente crítica con el marxismo ortodoxo. Por el otro, la Escuela de Frankfurt transita de una actitud conciliadora entre la teoría y la praxis a una preocupación esencialmente teórica que consiste en comprender la racionalidad causante de las diversas catástrofes históricas¹⁴. En cualquier caso, la evolución en las ideas de estos autores es suscitada, principalmente, por las diversas realidades históricas a las que se enfrentan a lo largo de su vida. Considero importante subrayar que la motivación de su pensamiento –como se atestigua en los últimos años de la primera generación– no es otra que la justicia, en sentido amplio, y el consuelo de las víctimas¹⁵. Además, hay que tener presente que su crítica no busca un regreso a tiempos pasados. Simplemente denuncian el precio que la sociedad ha pagado por tales adelantos,

Somos, en una palabra, para bien y para mal los herederos de la ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a estadios primitivos no mitiga la crisis permanente que han traído consigo. Tales salidas llevan, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras de dominio social¹⁶.

¹⁴ Opinión que también puede verse en: McCarthy, Th. “The Idea of a Critical Theory and Its Relation to Philosophy” en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 132 ss.

¹⁵ Lectura que comparto con: Sánchez, J. “Prólogo” en: Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, pp. 9-38. También puede verse la opinión de Helmut Gumnior cuando afirma: “Yo creo que Max Horkheimer fue siempre el que era en un principio: un filósofo que anhelaba la justicia en un mundo donde reinaba la injusticia”. Horkheimer, M. Marcuse, H. Popper K. *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 67.

¹⁶ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 142.

En este sentido, puede afirmarse que el trabajo intelectual de la Escuela de Frankfurt constituye un esfuerzo en el terreno de la filosofía práctica; esto es, de reflexionar sobre los asuntos prácticos –en el sentido más amplio del término– y no un intento de llevar la filosofía a la práctica¹⁷. Esto significa que el interés de los pensadores de Frankfurt no era suscitar algún tipo de revolución o levantamiento, cuanto reflexionar sobre las estructuras que subyacen a la vida social y cultural de los hombres. Así lo declara Max Horkheimer,

Es mucho más urgente proteger, conservar, extender, por donde sea posible la limitada, efímera libertad del individuo, con la conciencia de que cada vez se halla más amenazada, es mucho más urgente que negarla en forma abstracta o aún que ponerla en peligro mediante acciones inútiles¹⁸.

Por eso, no es casual que Horkheimer en la reedición de su “Teoría crítica”, justo en abril de 1968, explicita en el prefacio:

La aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, sólo podría acelerar el proceso que debiera denunciar¹⁹.

Es decir, el intento de aplicación de la teoría crítica fuera de contexto, traería como consecuencia justo lo opuesto a lo que se busca.

¹⁷ Cf. Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 248.

¹⁸ Horkheimer, M. *Teoría crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998, p. 12.

¹⁹ Horkheimer, M. *Teoría crítica*, p. 9. Cabe aclarar que Horkheimer se mostraba vacilante de reeditar la *Teoría crítica*. Indica que sus primeros ensayos requieren una formulación más exacta y que están dictadas por ideas económicas y políticas discutibles en ese momento. Finalmente, autoriza la reedición de la *Crítica* con la advertencia citada. Sin embargo, a pesar de la reorientación de la crítica, podría objetársele a Horkheimer el hecho de no hacer una crítica de igual o mayor magnitud a los excesos del estalinismo que, de hecho, ascienden a los del nazismo. Aunque a quien más se le reprocha su falta de compromiso político es a Adorno. Como puede verse en la siguiente crítica hecha por su contemporáneo Günter Anders: “Da Sie auf politische Aktion oder an Teilnahme an wirklicher politischer Opposition verzichten, versuchen Sie, mit sprachlichen Mitteln etwas Aktionsähnliches zu erzeugen, mindestens dem Leser etwas anzutun. - Der Zusammenhang mit dem ‘Terrorismus’, von dem ich vorhin sprach, ist klar. Denn zugleich scheinen Sie Ihre Leser dafür strafen zu wollen, dass sie Ihnen stets unterlegen, also grundsätzlich die falschen Leser sind”. Liessmann, K. “Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno” en: *Zeitschrift für Kritische Theorie* 6, Lüneburg, 1998, p. 32.

Así que la denuncia de Horkheimer no es a un sistema o movimiento particular sino a cualquier pensamiento dominante que impida la emancipación y realización individual.

Ahora bien, con la llegada de Max Horkheimer a la dirección del instituto (en 1931) surgió la primera transformación teórica de la Escuela y la formación del pensamiento crítico²⁰. A partir de entonces, el desarrollo de las ideas de la Escuela queda vinculado a la evolución de su biografía intelectual y de sus obras²¹. Horkheimer desarrolla una aproxima-

²⁰ Recordemos que suele dividirse a la Escuela de Frankfurt en tres generaciones. A la primera se adhieren, principalmente, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Friedrich Pollock. En esa misma época, también hay un círculo adicional allegado al Instituto aunque, por razones principalmente históricas, no son considerados miembros directos aunque se adhieren a la misma línea de investigación. Estos, normalmente llamados los del círculo externo, son: Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Erich Fromm. Honneth considera que este círculo sustenta un marxismo distinto al de Horkheimer y Adorno, a saber, el austromarxismo. Información al respecto puede verse en: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, Cátedra, Madrid, 1989, p. 558. También en: Leyva, G. "Pasado y presente de la teoría crítica" en: Leyva G. (eds). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, UAM, México, 2005, p. 89. Aunque los planteamientos posteriores a la primera generación de la Escuela de Frankfurt tienen como punto de partida los postulados de sus antecesores, tomarán líneas de acción distintas, como se mostrará en capítulos posteriores. Por lo pronto, me interesa trazar las líneas generales en los que se movieron los integrantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, principalmente Horkheimer y Adorno, por ser de quienes surge el interés por describir el uso instrumental de la razón.

²¹ La biografía intelectual de Horkheimer suele dividirse en tres etapas siendo la primera de ellas la más marcadamente marxista. 1) de 1930 a 1941: formación de la teoría crítica y ascenso del partido nacionalsocialista. 2) de 1941 a 1950: exilio en Norteamérica del Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*). 3) 1950: retorno a Alemania en donde vuelve a fungir como director del Instituto. La primera etapa se caracteriza por su denuncia a la orientación meramente técnica de la investigación y, con ello, a la neutralidad valorativa de las ciencias. Horkheimer considera al sujeto como el único capaz de construir la historia mediante la transformación de la naturaleza. La segunda etapa, durante su exilio en Norteamérica y viendo los resultados tanto del nazismo como del estalinismo, la terminología marxiana de los primeros textos comienza a cambiar. Se trata de la etapa intermedia entre su adherencia al marxismo y su desapego. Finalmente, en la tercera etapa de su pensamiento retomó la dirección del instituto y dictó la cátedra de filosofía social en la Universidad de Frankfurt. Esta etapa, quizá la menos estudiada del autor, se distingue por una marcada ruptura con los ideales marxistas. La división por etapas del pensamiento de Horkheimer se puede ver en: Cf. Estrada Díaz, J.A. *La teoría crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación*, Monográfica, Granada, 1990, pp. 12, 13, 105-107. También es pertinente mostrar una división que Leo Löwenthal hace de la Escuela de Frankfurt: 1) 1930-1937: etapa materialismo, 2)

ción interdisciplinar a la teoría social que pudiera servir de instrumento para la transformación de la realidad²². En este sentido, el estudio de la filosofía es de gran utilidad dado que, de acuerdo con Horkheimer, consiste en un intento por comprender el destino de los seres humanos, en tanto partes de una comunidad y no como meros individuos. Sin embargo, ninguna de las doctrinas filosóficas de la época lograba dar cuenta de la organización y experiencia social en toda su complejidad²³. Para Horkheimer, el objeto de la filosofía es la vida social de los hombres en su totalidad incluyendo instituciones como el Estado, la economía, la religión y cualquier entidad material o espiritual de la vida cultural de la humanidad. Por eso, considera que la filosofía debe ser más sensible a los testimonios mudos del lenguaje y debe sumergirse en las capas de experiencia que se acumulan en él dado que,

todo lenguaje forma una sustancia espiritual en la que se expresan las formas de pensamiento y las estructuras de las creencias que tienen sus raíces en la evolución del pensamiento que lo habla²⁴.

1937-1940: formación de la teoría crítica 3) 1940-1945: Razón instrumental. Para más información puede consultarse: Dubiel, H. *Leo Löwethal: Una conversación autobiográfica*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1993, p. 59. También se habla al respecto en: Ortega, J.M. "Prólogo" en: Horkheimer, M. *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986, pp. 7-16.

²² Para un estudio de los alcances de esta aproximación y la construcción de un materialismo interdisciplinar puede consultarse: Bonß, W. "The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory" en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 99-125.

²³ Como se atestigua, principalmente, en: Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, pp. 89-114 y 169-187. Una reconstrucción sobre estas críticas puede verse en: "Horkheimer begins by pointing to the limitations of the classical German social theories of Kant and Hegel, and the limitations of contemporary metaphysical and positivist philosophies. This exercise typifies Horkheimer's method of clarifying his own position through criticism of opposing positions. Kant is criticized for grounding social philosophy in the experience and faculties of the particular individual. Hegel's attempt to situate philosophy within society and history is presented as an improvement over Kant, yet Hegel's idealism and tendency to justify the existing order is rejected. Then Horkheimer criticizes the current forms of idealism in the neo-Kantian, neo-Hegelian, phenomenological, and existential philosophies for their questionable speculative metaphysics and for their tendencies to celebrate a higher transcendental sphere of being (*Sein*) and meaning (*Sinn*) over concrete existence. The positivist schools which root their theories in isolated facts are also criticized for their unsupportable metaphysical presuppositions and methodological limitations": Kellner, D. "Critical Theory and the Crisis of Social Theory", *Sociological Perspectives*, Vol. 33, No. 1, (1990), pp.13-14.

²⁴ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 171.

E incluso afirma que la idea de que los conceptos filosóficos unívocamente fijados y utilizados sólo para obedecer, con la mayor exactitud, los dictados de la lógica, es un síntoma del impulso demasiado humano de “reducir las necesidades espirituales a formato de bolsillo”²⁵. Reconoce que la filosofía no puede, por sí sola, imponer en el futuro ni la tendencia hacia la barbarie ni la actitud humanista pero sí puede actuar como un correctivo de la historia²⁶. De este modo, la filosofía sería la memoria y la conciencia de la humanidad. Si la filosofía puede lograr que los hombres reconozcan factores tales como la hipocresía, la creencia en teorías falsas, el desánimo de pensamiento, la debilitación de la voluntad, habrá prestado un gran servicio a la humanidad²⁷. Así que, para Horkheimer, el ánimo filosófico impulsado hacia lo esencial debería ser lo propio de la investigación social. Además, como afirma Kellner,

[L]a filosofía debe al mismo tiempo estar suficientemente abierta al mundo para que se permita a ella misma impresionarse y transformarse con el progreso de los estudios en curso²⁸.

Por este motivo Horkheimer emprende la labor de hacer una síntesis entre las ciencias particulares y la filosofía en un intento por establecer un método apropiado para la investigación social. En su discurso inaugural subraya que la elaboración de la metodología social debe considerar la distinción entre razón emancipatoria y razón instrumental. Tal aproximación requiere una metodología interdisciplinar. Ahí se muestra que, el proyecto práctico de Horkheimer es la emancipación, sinónimo de justicia. Cabe subrayar que, durante los primeros años de vida del Instituto, Horkheimer perseguía estos propósitos pero con un enfoque especialmente marxista²⁹. El propio

²⁵ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 173.

²⁶ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 186.

²⁷ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 187.

²⁸ “For Horkheimer, the philosophical drive toward the universal and essential should be the animating spirit for social research, but philosophy must be at the same time sufficiently open to the world to allow itself to be impressed with, and transformed by, progress in concrete studies”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 15. Traducción propia.

²⁹ Algo esperado al suceder a Carl Grünberg –marxista declarado– en la dirección del Instituto aunque, quizás, desde un punto de vista teórico más amplio. De la misma opinión es Kellner cuando afirma: “At least during the early Horkheimer years, the Institute sought to continue many of Grünberg’s projects with regard to topics central to

Horkheimer impuso como una de las primeras tareas al instituto, un estudio empírico de la clase obrera alemana, apoyado en saberes propios y las ciencias sociales como la sociología, psicología y la economía. Con todo, esto no significó que la Escuela de Frankfurt pretendiera reciclar las ideas marxistas o leninistas. Por el contrario, desde el comienzo los autores adoptaron un materialismo menos crudo que el del marxismo tradicional recuperando y transformando nociones claves para consolidar su propia versión del marxismo, por decirlo de alguna manera. Según señala Kellner acertadamente, Horkheimer creía que las teorías materialistas son quienes deben encargarse de atender el sufrimiento humano. Ellas pueden transformar las condiciones materiales que producen el sufrimiento para generar formas de existencia más humanas³⁰. Cabe subrayar que para la teoría crítica es importante tener en cuenta una visión del sufrimiento para, de ese modo, mantener despierto el deseo por escapar de la formalización de la razón³¹. Aunque este impulso se mantuvo a lo largo de las generaciones, los autores del Instituto paulatinamente se tornan más críticos hacia el marxismo ortodoxo. Como cuando Horkheimer afirma en 1968 que,

La doctrina de Marx y Engels, siempre indispensable para comprender la dinámica social, ya no alcanza para explicar el desarrollo interno de las naciones, como tampoco sus relaciones exteriores³².

Así, la intención inicial de los autores por construir una sociedad más justa a través del poder de la clase obrera se vio mermada a finales de los años 30, en buena medida, por los acontecimientos históricos. En opinión de Lohmann las causas pueden verse en la brutalidad del estalinismo y a la estabilidad del capitalismo que, a través del poder

classical Marxism and socialist politics, but from a more comprehensive theoretical vantage point”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 16.

³⁰ Como puede verse en: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 19.

³¹ Axel Honneth habla al respecto cuando explora la influencia del psicoanálisis en la Escuela de Frankfurt: De Freud los autores de la Escuela de Frankfurt toman la idea de que las patologías sociales deben plasmarse siempre en el sufrimiento que mantenga despierto un interés por la fuerza emancipadora de la razón. Cf. Honneth, A. *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009, p. 45.

³² Horkheimer, M. *Teoría crítica*, p. 11. Conviene subrayar que en el marxismo teoría y praxis se encuentran unidos, si el desarrollo práctico del marxismo falla entonces habría que revisar sus postulados teóricos. En este sentido, no es válido suponer una adhesión a Marx sólo en sus premisas teóricas cuando en la práctica falla.

integrado de la cultura de masas, llevaron a un replanteamiento de los presupuestos teóricos empleados anteriormente³³. El fascismo y el estalinismo parecían haber formado una unidad totalitaria ante la que no había posibilidad de cambio social.

Dicho con franqueza: con todos sus defectos, la dudosa democracia es siempre mejor que la dictadura, la cual debiera dar origen a un cambio revolucionario, que, no obstante –hablando en bien de la verdad– me parece que hoy no existe³⁴.

Darrow Schecter menciona acertadamente que en el caso del estalinismo, el proletariado destruye a sus enemigos. Ahí la teoría y la práctica permanecen en una concepción de la justicia arcaica y punitiva³⁵. Así que, los autores de Frankfurt se dieron cuenta que ni la concepción democrática ni la marxista, habían sido suficientemente efectivas para prevenir los acontecimientos ocurridos durante el fascismo y el estalinismo. De hecho, Horkheimer piensa que los males del marxismo y del capitalismo tienen una misma matriz. De ahí que mencione:

Es pseudorevolucionario cualquier argumento con el que se ayude la ofensiva de la burocracia totalitaria de izquierda; es pseudoconservadora la inclinación derechista al terrorismo. Como lo atestigua la historia más moderna, ambas tendencias se asemejan entre sí mucho más que las ideas a las que apelan. Por otra parte, el verdadero conservadurismo, que toma realmente en serio la tradición espiritual está más emparentado con el modo de pensar revolucionario [...] que el radicalismo

³³ “The early critical theory of the 1930s had embodied a belief in the possibility of a better, socialist society through the potential historical agency of the working class, and this will for revolutionary change was embodied in the Institute’s program of interdisciplinary social research. This optimism was shaken at the end of the 1930s by three historical experiences. The barbarity of Stalinism, and the stability of capitalism through the integrative power of mass culture together led to a radical reexamination of the underlying assumptions that informed the concept of critique employed in the 1930s”: Lohmann, G. “The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*” en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 387-388.

³⁴ Horkheimer, M. *Teoría crítica*, p. 12.

³⁵ “In the Stalinist case, for example, the proletariat destroys its enemies; here theory and practice remain caught in archaic, punitive conceptions of justice”: Schecter D. *The Critique of Instrumental Reason*, p. 87.

de derecha, que prepara la aniquilación de ambos³⁶.

Este llamado ‘giro racionalista’ de la Escuela de Frankfurt se consolida en “Teoría tradicional y teoría crítica” –escrito durante uno de los períodos más oscuros de la historia de Occidente con Hitler, Mussolini y Stalin firmemente asentados en el poder–. En particular la manipulación social ocurrida durante el Tercer Reich motivó a Horkheimer a cambiar el enfoque de la teoría crítica. Como señala Stan Draenos,

[L]a crítica a la economía política ya no era más el corazón de la teoría crítica. La subordinación de todos los elementos de la sociedad por técnicas masivas de manipulación razonada y deliberadamente aplicadas bajo el nazismo, obligaron a Horkheimer a entender la razón instrumental como la fuente misma de la dominación. Y dado que la razón instrumental fue detonada por la Ilustración, el totalitarismo se convirtió en el sueño de la Ilustración –su sueño de una sociedad racionalmente ordenada– y se tornó en una pesadilla viviente. Si bien Horkheimer previamente había asumido que la emancipación a través de la razón necesitaba, y por ende justificaba, el dominio de la naturaleza, lo que vio en la dominación total fue que el lado oscuro de la razón emergía triunfante aboliendo la posibilidad misma de la libertad humana. Como resultado de todo esto, el objeto de la crítica ahora ya no es la economía política, sino la razón misma. La teoría crítica se convierte, entonces, en la autocrítica de la razón³⁷.

³⁶ Horkheimer, M. *Teoría crítica*, p. 12. Pero, como indica Schecter: “The point, however, is not to demonize the dictators, nor to glorify would-be potential saviour-subjects. It is rather to see how demonization and glorification are part of the same flawed subjective methodology which restricts the scope of reason to a tool that can be manipulated in any number of arbitrary ways”: Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason*, p. 88

³⁷ “the critique of political economy is no longer the heart of his enterprise. The subordination of all elements of society by scientifically reasoned, consciously applied techniques of mass manipulation under the Nazis forced him to see instrumental reason itself as the source of domination. And since instrumental reason was spawned by the Enlightenment, totalitarianism becomes the dream of Enlightenment - its dream of a rationally organized society - and turned into a living nightmare. Where Horkheimer had earlier assumed that emancipation through reason necessitated, and thus justified, the mastery of nature, what he saw in total domination was this dark side of reason emerge triumphant by abolishing the very possibility of human freedom. As a result, the locus of criticism now becomes, not political economy, but reason itself. Critical theory

Así que la reflexión de los miembros de la Escuela se orientó hacia el papel que juega la razón en todo esto. Parece, pues, que la única razón capaz de desenvolverse a la luz de estos regímenes sólo puede ser la instrumental y el órgano encargado de denunciarla es la teoría crítica. Bajo una forma de dominación guiada por la razón instrumental, el mismo sistema parecía fomentar la falta de crítica en el individuo para así reducir la posible irrupción de conflictos sociales. Lohmann es de la opinión de que a medida que los teóricos de Frankfurt se separaban del programa inicial crecía un autocriticismo que elevaba y generalizaba las afirmaciones teóricas de ese primer momento de la crítica. Ello derivó en que vieran las presentes catástrofes como enraizadas en un solo proceso de autodestrucción de la razón dominante en todo el desarrollo de Occidente³⁸. Sin embargo, considero que afirmaciones de ese tipo deben matizarse dado que, por más radical que sea su crítica, no dudan que haya algunos residuos de humanidad en el mundo los cuales sólo pueden ser realizadas por la propia razón: “la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón”³⁹.

En suma, hacia el final de su vida, Horkheimer identifica que tanto el marxismo como el capitalismo fracasa en aprehender la historia en toda su complejidad. Y es, principalmente, en sus textos de madurez⁴⁰,

becomes the self-critique of reason”: Draenos, S. “The Totalitarian Theme in Horkheimer and Arendt”, *Salmagundi*, No. 56, (1982), p. 161. Traducción propia.

³⁸ “Surprisingly, while distancing or even detaching itself from the program of social research, this self-criticism led to a social philosophy that heightened and generalized its theoretical claims. Horkheimer and Adorno now saw the present catastrophes rooted in a single process of the self-destruction of reason that had dominated the whole development of Western civilization”: Lohmann, G. “The Failure of Self-Realization”, p. 388.

³⁹ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 187. También resulta de interés la opinión de José Sánchez cuando habla de la crítica de Horkheimer y Adorno: “esta crítica por muy radical que sea –que lo es–, en modo alguno y bajo ningún concepto implica ni debe conducir a una negación de la Ilustración, sino todo lo contrario, a una más plena e integral realización de la misma”. Sánchez, J. “Introducción: sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración” en: Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 11.

⁴⁰ Aunque sobre este punto se profundizará cuando se hable de la esfera religiosa en Horkheimer adelanto que sus textos de madurez –básicamente una serie de artículos, entrevistas y aforismos que escribió a partir de su reincorporación al Instituto en Alemania en los años 50– se encuentran, principalmente, en: Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 2000 y en: Horkheimer, M. *A la búsqueda del sentido*.

donde Horkheimer admite su adherencia al marxismo tras la Primera Guerra Mundial por encontrar en él “una respuesta al dominio de derechas”⁴¹. Sin embargo, durante la Segunda Guerra Mundial donde los efectos de la técnica se traducen en destrucción, se distancia de Marx. Para Horkheimer ya no es posible concebir al trabajo, la técnica y la industria como antídotos contra la sociedad opresiva, ni mucho menos pensar que en el proletariado descansa la salvación,

Marx parte de la opresión del proletariado y exige que los proletarios se hicieran consientes de esta situación. Entonces descubriría que tienen un interés común: la eliminación radical de la opresión. Pero en este punto Marx se equivocó. La situación social del proletariado ha mejorado sin revolución y su interés común ya no se centra en el cambio radical de la sociedad, sino tan sólo en una mejor configuración material de la vida⁴².

A la luz de lo visto anteriormente, puede verificarse que la motivación de los autores de la Escuela de Frankfurt es un deseo auténtico de justicia y no tanto el afán de suscribir determinadas doctrinas⁴³. Por esta razón pienso que calificar a los autores de la Escuela bajo una etiqueta determinada, sin hacer las consideraciones necesarias, es un error, pues no puede pensarse que el apego de los miembros del Instituto a ciertas doctrinas filosóficas, políticas o incluso religiosas haya sido el mismo en los años 30 que en los años 50 cuando lo propio de la teoría crítica es ajustarse al momento histórico actual.

En los apartados siguientes se explicará qué se entiende por teoría crítica dado que esta idea sí está detrás de todas las generaciones de la Escuela de Frankfurt. Es importante reparar en ello porque: 1) la teoría crítica nace como crítica a la razón instrumental. De ahí la

⁴¹ Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, p. 166.

⁴² Horkheimer, M. *A la búsqueda del sentido*, p. 102.

⁴³ Recordemos que el Instituto de Investigación social surge con el deseo de romper los estrictos parámetros alemanes. De ahí que una de sus preocupaciones principales fuera ser un instituto interdisciplinar, es decir, ante la complejidad de los temas tratados se requería un estudio conjunto entre filósofos, sociólogos, historiadores, psicoanalistas, etc. Otra de las características principales era que sus publicaciones, lejos de ser en tomos voluminosos como era propio e la época, era una revista de Investigación social (*Zeitschrift für Sozialforschung*) que empezó a publicarse en 1932 ya con Horkheimer de director.

importancia de focalizar la argumentación en la Escuela de Frankfurt. 2) Ya en esta crítica se pone en práctica el método crítico en la medida en que se intenta poner en cuestión un valor dominante que está instrumentalizado. Para hacerlo, los autores de la Escuela de Frankfurt ensayan genealogías de la razón instrumental diferentes de las de Max Weber y 3) El pensamiento crítico tiene un horizonte histórico más amplio, es decir, va más allá de una crítica a la razón instrumental, dado que se consolida como un método de crítica al valor o valores vigente en un determinado momento histórico. Es decir, su crítica se desplaza continuamente para impedir la consolidación de cualquier tipo de “jaula de hierro”.

Después de desarrollar los tópicos principales de la teoría crítica se explicará el desarrollo de su crítica a la razón instrumental que toma forma sobre todo en el exilio de los autores entre 1933 y 1950. Me interesa con ello, demostrar que la teoría crítica sigue vigente por su misma naturaleza: no se centra en explicar una realidad histórica determinada sino que se ajusta a los problemas de la época a la que se aplica. Y esto no es contradictorio ya que ella misma advierte que debe ajustarse al contexto al que quiera aplicarse y transformarse con él. Finalmente se verá cómo se desenvuelve esta razón emancipadora en algunas esferas de la sociedad desde la óptica de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Principalmente se revisará la esfera de la industria cultural, la familia y la religión.

2. FORMACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

Por teoría crítica suele aludirse al aparato teórico de los miembros de la Escuela de Frankfurt. La expresión aparece por primera vez en *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937)⁴⁴ y, más adelante, sería el título de la recopilación de las obras más representativas de Horkheimer.

Para Horkheimer el concepto de “teoría” se refiere a un saber acumulado que se utiliza para caracterizar los hechos del modo más detallado y profundo posible⁴⁵. La teoría no puede ser infalible sino que

⁴⁴ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 246.

⁴⁵ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional* p. 23.

necesita la confrontación con el acontecimiento efectivo para comprobar su validez. En este sentido, siempre es posible revisar los principios teóricos o posibles errores en la observación en caso de encontrar ambigüedades en el momento de confrontarla con los hechos. Por ello, la teoría por sí sola sólo se mantiene como hipótesis ante los hechos⁴⁶. Para Horkheimer existen dos planteamientos teóricos distintos: el tradicional y el crítico. Ambos son dos esfuerzos intelectuales para acceder al conocimiento y están situados en distintas tradiciones filosóficas. El primero es el modo como funcionan las ciencias especializadas y, como el mismo Horkheimer indica, debe leerse bajo la óptica del *Discurso del Método*. El segundo, en cambio, debe entenderse a partir de la crítica de Marx a la economía política en tanto que tiene por objeto a los hombres como productores de sus formas históricas de vida⁴⁷. Para explicar la teoría tradicional, Horkheimer utiliza la interpretación de Poincaré quien compara a la ciencia con una gran biblioteca. La física se ocupa de las adquisiciones mientras que la física matemática se encarga de la catalogación. De no existir éstas no tendría sentido la ciencia por su imposibilidad de acceso⁴⁸. Así, la noción de ciencia de Horkheimer consiste en:

Un cierto universo de proposiciones [...] que se originan, como siempre, en el trabajo teórico, y en cuya ordenación sistemática resulta determinado un cierto universo de objetos⁴⁹.

Esta concepción es propia de la filosofía moderna, en especial de Descartes, y se extiende hasta las corrientes positivistas. Detrás de todas las doctrinas comprendidas bajo este nombre está una pretensión ‘fundacionalista’⁵⁰. Ahora bien, Horkheimer señala que cuando la teoría

⁴⁶ Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 23.

⁴⁷ Como el mismo Horkheimer reconoce en el apéndice escrito en el mismo año de la publicación de *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937). Este apéndice se publicó en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, cuaderno 3, titulada “Philosophie und Kritische Theorie”. Como aparece en: Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*. p. 79, nota 58. Kellner explica la diferencia entre ambas teorías del siguiente modo: “Traditional theory uncritically reproduces the existing society, while critical theory articulates activity striving to transform society”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 21.

⁴⁸ Cf. Poincaré, H. *Ciencia e hipótesis*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002, p 23.

⁴⁹ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 25

⁵⁰ Kellner describe, acertadamente, la pretensión fundacionalista como sigue: “the attempt to ground theory in theoretical postulates which form the foundation upon which the traditional theorist builds theoretical constructions. Traditional theory tends to be

tradicional se aplica a la situación social de los hombres, tan sólo “reproduce la vida dentro de su marco social actual”⁵¹, pues no se ocupa del origen social de los problemas ni de los fines para los que se aplica la ciencia⁵². Si se le pide a la teoría tradicional explicar un hecho histórico se esperaría una respuesta semejante: “dadas las circunstancias A, B y C se espera obtener q , pero si se elimina A se obtiene y , pero si se agrega G se obtiene x ”⁵³. Las teorías tradicionales, entonces, dan cuenta de los acontecimientos históricos en meros términos causales: una situación se origina por una causa determinada, si no hubiera habido tal causa, otro efecto se habría producido⁵⁴. Es decir, lo propio de la teoría tradicional es

[j]uzgar lo dado mediante un aparato conceptual y judicativo heredado, activo incluso en la conciencia más simple, así como la interacción que tiene lugar entre los hechos y las formas teóricas sobre la base de las tareas profesionales cotidianas⁵⁵.

Entre el sujeto y la realidad que observa, interviene un instrumento que parece estar fijado de antemano. Por ello, el pensamiento tradicional no contempla ni el origen de los estados de cosas determinados ni la utilización práctica de los sistemas conceptuales. La sociedad aparece, sencillamente, como una serie de individuos sobre los que se juzga tomando como fundamento las teorías de las ciencias especializadas⁵⁶. Así,

cuando el concepto de teoría se autonomiza como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría

deductive, privileging natural science and mathematics; its goal, Horkheimer claims, is unity and harmony, with mathematics as its model”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 21.

⁵¹ Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 79.

⁵² Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 79.

⁵³ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 29.

⁵⁴ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, pp. 28 y 29.

⁵⁵ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 40.

⁵⁶ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 63. Así lo explica Kellner: “Traditional theory is, Horkheimer claims, unaware of the ways in which it is bound together with social processes and thus fails to see its lack of autonomy and social determination. As it became increasingly involved in social processes of production and reproduction, it became increasingly conformist, uncritically submitting to the dominant instrumental, quantitative, and capitalist values. Unaware of its social determination, theory was absolutized and became a reified, ideological category”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 21.

reificada, ideológica⁵⁷.

Por eso, la teoría siempre debe confrontarse con los hechos para evitar que se convierta en ideología. Si a la teoría se le olvida su objeto: los hechos sociales, lo histórico, y sólo se ocupa por fundamentarse a sí misma, desde ella misma, entonces, se ideologiza. Hay que entender que cuando Horkheimer habla de teoría tradicional se está refiriendo a la teoría que desarrolla la sociedad burguesa en su autoexplicación. Aunque en *Teoría tradicional y teoría crítica* hay varias menciones a este tipo de sociedad⁵⁸, es representativa la siguiente afirmación dado que ahí se muestra su concepción de que hay una contradicción interna en ella,

Las ideas con que la burguesía explica su propio sistema: el intercambio equitativo, la libre competencia y la armonía de los intereses revelan su contradicción interna y, con ello, su antítesis respecto de ese sistema, apenas se las considera seriamente y se las piensa, hasta sus últimas consecuencias, como principio de la sociedad. Así, pues, la mera descripción de la autoconciencia burguesa no proporciona por sí sola la verdad acerca de esa clase. Tampoco la sistematización de los contenidos de conciencia del proletariado puede proporcionarnos una imagen verdadera de su existencia y de sus intereses. Ella sería una teoría tradicional caracterizada por un planteamiento peculiar de los problemas, y no el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación del proletariado⁵⁹.

Con lo cual, cuestión en la que concuerdo con Kellner, parece que Horkheimer sugiere que la teoría tradicional es en sí misma parte de las prácticas sociales que constituyen al capitalismo y a la sociedad burguesa. La tendencia burguesa que configuró la teoría tradicional reproduce cierto modo de cuantificación basado en el intercambio del mercado capitalista en donde el valor se expresa en términos abstractos y contables. Del mismo modo como la sociedad burguesa, gobernada bajo el valor de intercambio, se desligó de valores, fines y sentimientos, así también lo hizo la teoría tradicional. Además, de cierto modo, la fragmentación de las ciencias reprodujo la división burguesa del trabajo que surge también en el capitalismo. De este modo, la especialización y

⁵⁷ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 29.

⁵⁸ Principalmente en: Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, pp. 23, 26, 59 y 67.

⁵⁹ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 49 y 50.

la fragmentación se convirtieron en el factor dominante de la estructura social⁶⁰. En suma, la teoría tradicional es una proyección del ideal burgués de un mercado capitalista unificado por las leyes de la oferta y la demanda⁶¹.

Pero, para Horkheimer, la profundización del desarrollo del concepto de teoría no debe realizarse sobre la base de esta referencia a la relatividad de la relación entre el pensamiento teórico y los hechos inmanentes a la ciencia burguesa, sino mediante una consideración que atañe, no solo al científico sino al individuo cognoscente en general⁶². Ante ello, los autores de la Escuela de Frankfurt buscan constituir una nueva ciencia social que sea capaz de describir fenómenos sociales particulares, luego compararlos y, sólo desde ahí, formar conceptos generales⁶³. McCarthy lo dice de la siguiente manera,

A diferencia de la teoría tradicional, la teoría crítica social tiene como objeto de investigación la reflexividad de la investigación social, la división del trabajo [...] que supone su realización y sus funciones sociales. La teoría crítica social, en particular, reflexiona sobre los contextos de su propia génesis y su aplicación; esto es, sobre su propia inserción en la matriz social de la que surge y dentro de la cual encuentra sus propios usos⁶⁴.

Como la teoría tradicional no explica en su totalidad la realidad social es necesario apelar a una actitud crítica (*Verhalten*), que sospeche de conceptos tales como: útil, valioso, conforme a fines⁶⁵. La teoría

⁶⁰ Cf. Kellner, D. "Critical Theory", p. 21.

⁶¹ Así lo dice Kellner: "Horkheimer suggests that traditional theory is thus a projection of the bourgeois ideal of the harmonious capitalist market unified by calculable laws of supply and demand": Kellner, D. "Critical Theory", p. 21.

⁶² Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 27.

⁶³ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 27.

⁶⁴ "Unlike traditional theory, then, critical social theory takes as topics of investigation the reflexivity of social research, the division of labor [...] in which it is carried on, and its social functions. [...] It reflects, in particular, on the contexts of its own genesis and application, that is, on its own embeddedness in the social matrix out of which it arises and within which it will find its uses": McCarthy, Th. "The Idea of a Critical Theory", p. 136. Traducción propia.

⁶⁵ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 41. Así lo explica Kellner: "Critical theory is thus rooted in 'critical activity' which is oppositional and which is involved in a struggle for social change and the unification of theory and practice. 'Critique', in this

crítica desconfía, en el fondo, de las pautas que la vida social le da a cada uno. Con lo cual, no acepta de antemano distinciones como “división de trabajo” o “diferencia de clase”. La teoría crítica se concibe como lo no arbitrario, lo no azaroso, porque no da ninguno de esos conceptos por sentado, sino que quiere indagar en su procedencia, en cómo se han formado, en la praxis social que se esconde tras ellos. Aunque el pensamiento, dominante (establecido por quien posee los medios económicos) la considera subjetiva y especulativa, unilateral e inútil⁶⁶. Además, la teoría crítica le otorga un papel protagónico a la actividad humana: atiende a la percepción del individuo, al planteamiento que hace de los problemas y al sentido de sus respuestas⁶⁷. Para el teórico crítico las condiciones de realidad de las que parte la ciencia no son datos que sólo se constatan de antemano de acuerdo con las leyes de probabilidad (como es el caso de la teoría tradicional); sino que, lo dado en cada caso, no depende sólo de la naturaleza sino del poder que tenga el hombre sobre ella⁶⁸. La teoría crítica, así, tiene un interés especial por la “organización racional de la actividad humana”⁶⁹, entendiendo por “racional” un interés por el hombre en sentido integral, que contemple todas sus capacidades.

En el fondo, lo que la teoría crítica declara es que las cosas no deben ser necesariamente como las conocemos sino que el hombre tiene el poder de transformarlas⁷⁰. Por ello Horkheimer dirá que solamente en la medida en que los estados de cosas (*Sachverhalte*) sean comprendidos como resultado de la acción humana, podrán perder su carácter de mera facticidad⁷¹. Es importante subrayar que el teórico crítico no sólo se interesa en aumentar el conocimiento sino en “emancipar a los hombres de las relaciones (*Verhältnisse*) que los esclavizan”⁷². Con la teoría

context, therefore involves criticism of oppression and exploitation and the struggle for a better society”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 22.

⁶⁶ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 53.

⁶⁷ Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*, pp. 79 y 80.

⁶⁸ Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 79.

⁶⁹ Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 80.

⁷⁰ Esto lo contrasta con el juicio categórico de la sociedad pre burguesa y las formas hipotética y disyuntiva que tiene lugar en el mundo burgués. Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 62, nota 46.

⁷¹ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 44. Además, como señala Kellner: “Social theories, for critical theory, are thus forms of social practice which reproduce dominant forms of social activity”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 12.

⁷² Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 81.

crítica, Horkheimer intenta mostrar que la práctica misma de la ciencia no puede ser explicada sólo a partir de la lógica interna de la teoría sino que debe incorporar reflexiones sobre los fundamentos de la praxis social⁷³. Con ello, Horkheimer intenta que la teoría no se considere como aislada del proceso social sino como incoado en ella:

El comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones⁷⁴.

Así, la teoría crítica se articula en su relación con el tiempo. Y, como bien apunta Kellner: “es global e histórica y pretende ofrecer una visión panorámica en la que puedan apreciarse los trazos fundamentales del desarrollo socioeconómico”⁷⁵. Se trata de una propuesta que, como el mismo Horkheimer menciona, se refiere a la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) de Hegel y a *El Capital* (*Das Kapital*) de Marx⁷⁶.

[L]a relación esencial de la teoría con su tiempo no descansa en la correspondencia de las partes singulares de la construcción con los periodos históricos [...] sino en la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad,

⁷³ Es así como Horkheimer localizará el problema no sólo del positivismo de la época sino de la comprensión moderna de la teoría en general. Cf. Leyva, Gustavo, “Pasado y presente de la teoría crítica”, p. 85. Así lo señala Denham: “By employing a 'dialectical logic', the critical theorist could expose contra dictions between what was and what ought to be. Human progress would not be measured solely in terms of technological achievements, since even with these 'man may be materially, emotionally, and intellectually impoverished', but rather in terms of individual autonomy and human welfare. [...] In other words, critical theory, at its best, partnered with critical behavior”: Denham, H. “The Cunning of Unreason and Nature's Revolt: Max Horkheimer and William Leiss on the Domination of Nature”, *Environment and History*, Vol. 3, No. 2, (1997), p. 151.

⁷⁴ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 70.

⁷⁵ “Critical theory is thus intrinsically global and historical, and attempts to provide the ‘Big Picture’ that sketch the fundamental outlines of socioeconomic development”: Kellner, D. “Critical Theory”, p. 24. Traducción propia.

⁷⁶ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 77.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

condicionado por su relación consciente con la praxis histórica⁷⁷.

De ahí que Horkheimer subraye que se debe transformar el juicio existencial teórico acerca de la sociedad, condicionado por su relación consciente con la praxis histórica⁷⁸. La teoría crítica contribuye a los rendimientos de la teoría tradicional, no contra su propia verdad.

El problema que surge tan pronto como las proposiciones parciales de la teoría crítica se han de aplicar a fenómenos únicos o repetibles de la sociedad actual atañe a la aptitud de la teoría crítica para contribuir a los rendimientos del pensamiento tradicional, no a su propia verdad⁷⁹.

Pero la función de la teoría crítica no es sólo de denuncia sino que tiene una doble tarea.

La teoría crítica ha tenido siempre una doble tarea: denunciar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales. [...] ella debe describir el proceso del cambio al que está sometido nuestro mundo⁸⁰.

Así, la doble función del pensamiento crítico estriba en denunciar los mecanismos opresores en los que los individuos se encuentran (la jaula de hierro) pero, a la vez, debe detectar aquellos adelantos positivos se han logrado (dejar la jaula pero sin abandonar lo positivo que hay en ella)⁸¹. La teoría crítica, pues, señala que la humanidad se debe constituir

⁷⁷ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, pp. 68 y 69.

⁷⁸ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 69. Este escrito está plagado de connotaciones marxistas. Como cuando dice que la teoría aspira a la transformación de la realidad social y que está vinculada a la lucha. Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 54. O cuando afirma que es incompatible a la teoría crítica la creencia de algo que trascienda a los hombres. Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 74. Aunque también afirma que la aspiración a que exista un sujeto onniabarcante en la que pueda hablarse de una formación unitaria e teorías y de un pensamiento que trascienda al individuo no es todavía su realización. Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 75.

⁷⁹ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, pp. 62 y 63.

⁸⁰ Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, p. 190.

⁸¹ Así lo señala Shaw: "As time went on Horkheimer became increasingly obsessed with somehow preserving the fading legacy of the Western liberal past. For all its manifest hypocrisy, the ideology of bourgeois societies in their formative phases had contained much of value. The emphasis upon the autonomy of the individual, the value of

en un sujeto consciente y determinar activamente sus propias formas de vida⁸². El sujeto debe evitar ceñirse a criterios sociales preestablecidos sin antes analizarlos críticamente.

La teoría tradicional fracasa porque concibe al sujeto como un mero espectador. La teoría crítica, sin embargo, es dialéctica y reconoce que el sujeto y el objeto se implican⁸³. Es decir, los actos humanos no son resultados mecánicos sino decisiones del sujeto⁸⁴. Por ello, mientras que la teoría tradicional no requiere conocer nada acerca de las tendencias y objetivos históricos, el teórico crítico sí lo requiere. Digamos, con todo, que el tipo tradicional es un modo pasivo o contemplativo de acercarse al conocimiento y el crítico un modo activo⁸⁵. En definitiva, vemos que la denuncia final que hace Horkheimer ante aquellos individuos que no piensan críticamente será:

El individuo [sin] pensamientos propios. El contenido de la fe de masas en la que nadie cree realmente es un producto inmediato de las burocracias que dominan la economía y el Estado, y sus partidarios sólo persiguen, en secreto, sus intereses atomizados, y por tanto no verdaderos; actúan como meras funciones del mecanismo económico⁸⁶.

the family, and the worth of romantic love all played a positive role in the development of freedom and individuality. [...] Hence the preservation of liberal ideals by "thoughtful individuals" and their perpetuation by education represent the only possible opposition to universal manipulation. To be radical under the conditions of mass society is to be conservative of the values of a disintegrating age": Shaw, B. "Reason, Nostalgia, and Eschatology", p. 177.

⁸² Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 68.

⁸³ Con ocasión de ello Kellner dirá: "Horkheimer's [account] is thus *dialectical*, utilizing a subject/object dialectic in which objective conditions help constitute the subject, while the subject in turn helps constitute objective (material, historical) conditions": Kellner, D. "Critical Theory", p. 18.

⁸⁴ Cf. Horkheimer M. *Teoría tradicional*, p. 64.

⁸⁵ Sin embargo, una de las críticas que suelen hacerse a Horkheimer y a Adorno es: "Parece como si por primera vez en la historia del pensamiento, la razón buscara un refugio en individuos críticos. De hecho, sin embargo, se trata solamente de la repetición de un patrón que había caracterizado ya el joven movimiento hegeliano". Cf. Buber, R. *La filosofía alemana contemporánea*, p. 216. Aunque esto es así, no deja de ser relevante las circunstancias históricas que impulsaron las teorías de los teóricos de Frankfurt. Auschwitz es un fenómeno sin precedentes. A pesar de la innegable influencia que tiene la Escuela de Frankfurt, no sólo de Hegel sino de Marx, adquiere autonomía propia por las circunstancias en las que se inscribe.

⁸⁶ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 72.

Si bien parece convincente la idea de un proyecto como este, podría objetársele a Horkheimer que, por un lado, parece mostrar diversos niveles de abstracción teóricos (y por eso niega a la teoría tradicional en su totalidad) pero, por el otro, presupone un sujeto trascendental que puede darse cuenta de los valores dominantes sin mostrar, suficientemente, cómo podría construirse un sujeto así. En cualquier caso, lo que sí considero fundamental en su análisis, cara a la intención de esta tesis, es el objetivo que tiene en mente con su proyecto emancipatorio. No sólo intenta hacer individuos críticos, sino que es consciente de que debe haber diversos organismos sociales que respeten el correcto despliegue del individuo. De lo contrario, dichas libertades estarían lejos de poder alcanzarse,

Si la sociedad y el Estado de su tiempo no respetan la particularidad de los individuos, sino que se muestran absolutamente indiferentes frente a ellos, y si, de hecho, esa sociedad y ese Estado personifican la justicia, entonces se transfigura y eterniza filosóficamente la atrofia de los individuos convertidos en meros representantes de una función económica⁸⁷.

Con lo cual, la teoría crítica no sólo alienta el pensamiento crítico individual sino que también debe buscar que otros organismos –instituciones– representen o al menos no impidan tal desenvolvimiento individual⁸⁸.

⁸⁷ Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 225.

⁸⁸ En opinión de Darrow Schecter: “Critical theory originates with Max Horkheimer’s attempt to lay the groundwork for an interdisciplinary study of society which eschews the pitfalls of idealism and positivism. In its initial conception under his supervision, it seeks to combine political economy, social philosophy, social research and historical materialism in order to analyse the various processes in and through which the relation between humanity and nature is mediated in history and social institutions. The fact that these institutions have converted natural power into social power does not exclude the possibility of freer institutions, if, that is, the mediating processes can be reconfigured as ends in themselves, that is, as non-instrumental knowledge. Thus instead of escaping the dilemma of *means* and *ends* through Benjamin’s notion of divine violence, the young Horkheimer envisages an eventually just *mediation process*, so that he, like Adorno, remains open to a dialogue with Hegel”: Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason*, p. 83. Aunque, en términos generales, coincido con Schecter porque, en efecto, el proyecto de Horkheimer puede considerarse como un intento de encontrar en las instituciones sociales mayor libertad, no coincido en dos puntos: 1) Su

3. CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

“The end of reason”, originalmente publicado en *Studies in Philosophy and Social Science* en 1941, se trata de un texto donde Horkheimer menciona una ambivalencia en el modo de razonar pero, sobre todo, es en donde equipara el actuar instrumental con el modo de ser del burgués⁸⁹. Dos años más tarde, bajo el título *Society and Reason*, Horkheimer impartió, durante su exilio en Columbia, un ciclo de cinco conferencias que en 1945 se integraron en el conocido libro *Eclipse of reason (Crítica de la razón instrumental en la versión en castellano)*⁹⁰. La primera conferencia, “Fines y medios” (*Means and Ends*), es

afirmación parece entrar en contradicción con lo que él mismo señala: “once transposed onto the plane of history and society, the dialectic of nature as fate and nature as freedom becomes one of changing forms emancipation offset by protean modes of domination which is not likely to culminate in perfect knowledge and free institutions. It is rather a negative dialectic which indicates that each collective human emancipation from natural scarcity through production and technological innovation also initiates a suppression of individual natural difference and spontaneity through bureaucratic command and repressive order needed to propel the productive machine that supposedly emancipates”: Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason*, p. 79. 2) Me parece que debe matizarse la influencia que tiene de Hegel en esto. Porque el mismo Horkheimer señala: Dado que Hegel absolutiza a la sociedad burguesa, le es imposible desplegar realmente la dialéctica implícita en el antagonismo de comunidad y familia. Además –continúa Horkheimer–. Hegel no pudo pensar en la realización de una sociedad verdaderamente unitaria y racional donde el individuo alcance la plenitud de sus derechos. Cf. Horkheimer, M. “Autoridad y familia”, pp. 224 y 225. Además, el texto que Schecter cita para referirse a esta influencia de Hegel sobre Horkheimer es “La filosofía como crítica de la cultura” escrito en 1960. Pero en dicho texto hay apenas dos menciones a Hegel sin relación con el tema de las instituciones como puede verificarse en: Horkheimer, M. “La filosofía como crítica de la cultura” en: Horkheimer, M. Adorno, Th. *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966, p. 30. En todo caso, cuando Horkheimer alude a las instituciones es desde 1936 cuando habla de la familia, la industria cultural y la religión. Además, quien de los teóricos de Frankfurt tiene una mayor influencia de Hegel es, en dado caso, Axel Honneth. Sobre estos puntos se abundará a lo largo de la tesis.

⁸⁹ Este texto fue reimpresso en 1982 por: Arato, A. *The essential Frankfurt School Reader*, Basil Blackwell, Oxford, New York, 1978. La versión en español se encuentra en: Horkheimer, M. “Razón y autoconservación” en: Horkheimer, M. *Teoría Tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 89-120.

⁹⁰ En 1967, se dio a conocer la versión alemana *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft* bajo la traducción de Alfred Schmidt. Este libro fue duramente criticado, sobre todo, al compararlo con la *Dialéctica de la Ilustración* escrita por las mismas fechas. Algunas críticas pueden verse en: Lohmann, G. “The Failure of Self-Realization”, pp. 387-412.

particularmente interesante dado que en ella contraponen dos usos distintos de la razón: *razón objetiva (objective reason)* y *razón subjetiva (subjective reason)*⁹¹. La razón instrumental coincide con lo que Horkheimer denomina uso subjetivo de la razón⁹². Con esta distinción, lo que Horkheimer denuncia, es la preponderancia del tipo de acción instrumental, sobre todo, en las sociedades modernas dado que, al hacerlo, se pierde el componente humano de la sociedad⁹³. Concretamente, el término lo utiliza en la tercera conferencia titulada “La rebelión de la naturaleza” (*The Revolt of Nature*) cuando se refiere a que las capas más atrasadas son las más propensas a padecer las consecuencias de la instrumentalización⁹⁴.

Para explicar el problema del predominio de la razón instrumental en las sociedades modernas se dividirá el apartado en tres partes: 1) De-

⁹¹ *Subjective Vernunft* y *objektiven Vernunft* en su versión alemana.

⁹² Si bien la noción de “razón instrumental” ha sido utilizada en diversos contextos, la connotación dada por Horkheimer es muy particular. Para Horkheimer el sentido de *instrumento* tiene que ver con aquello para lo que algo es. Con lo cual, el instrumento para Horkheimer es más cercano a la noción clásica de “medio” que al de “causa instrumental” (en cuyo contexto Francisco Suárez hablaba de concepto ‘ratio’ de causa instrumental). Por tanto, su concepto de “razón instrumental” se comprende mejor a la luz de la teleología que a la luz de la eficiencia o mecánica. De ahí que, al intentar encontrar otros autores que han hablado sobre el término o que hacen referencia a ciertos ámbitos en donde se despliega el uso instrumental de la razón es más cercano referirse a Max Weber cuando utiliza el término “racionalidad con arreglo a fines” o describe algunas características del “proceso de racionalización”. También hay que pensar en Theodor Adorno cuando habla de “acción estratégica” o hace referencia al “mundo administrado” en *Crítica de la cultura y la sociedad*. O en Herbert Marcuse cuando alude al término “razón unidimensional” en *El hombre unidimensional*. También en Habermas cuando habla de “razón estratégica” en *Ciencia y técnica como ideología* o cuando utiliza la expresión de “colonización del mundo de la vida social” en *Teoría de la acción comunicativa*. Por otra parte, hay que considerar la opinión de Leo Strauss quien afirma que la Modernidad comienza con Maquiavelo al desatar, por primera vez, la controversia sobre la filosofía especulativa. Maquiavelo argumenta a favor de la razón como instrumento al servicio de los intereses de la humanidad. Con lo cual, intenta abolir la escisión entre filosofía y existencia y entre razón y realidad. Cf. Friedman, G. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1996, p. 12.

⁹³ Como también lo considera Wolin: “[Horkheimer counterposes] the ‘objective reason’ of the Western metaphysical tradition to the ‘subjective reason’ of modern scientific-technical thinking. The balance sheet drawn up by Horkheimer perceives the transition from the primacy of the former to that of the latter form of rationality as a significant net loss from the standpoint of the emancipatory interests of humanity”: Wolin, R. “Critical Theory”, p. 41.

⁹⁴ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 138.

finición de la razón instrumental por Horkheimer, 2) Genealogía de la razón instrumental en la versión de Horkheimer, diferente de la de Weber y 3) Consecuencias de la implantación de la razón instrumental en las sociedades modernas. Lo primero será explicado a través de la contraposición de los conceptos de razón objetiva y subjetiva. Lo segundo a partir del concepto de Ilustración y dominio de la naturaleza y lo tercero mediante la explicación de algunas paradojas que trae consigo el uso instrumental de la razón.

3.1. RAZÓN INSTRUMENTAL

En términos generales puede decirse que por razón subjetiva Horkheimer entiende lo que desde Max Weber se conoce como acción racional con arreglo a fines; aunque esta afirmación admite matices⁹⁵. Lo que puede decirse sin matices es que Horkheimer considera que la razón está fragmentada, por un lado se desarrolla la razón objetiva y por otro la subjetiva. Ambas se manifiestan en el hombre a través de un largo proceso histórico y se dan a la par. Dicha división no representa dos mundos separados e independientes del espíritu, sino una misma razón expresada de dos modos distintos⁹⁶. Pero el problema surge cuando la segunda toma prevalencia sobre la primera dado que esto constituye el

⁹⁵ Algunos autores consideran que el mismo Horkheimer reconoce que la distinción entre razón objetiva y razón subjetiva puede equipararse con la distinción entre razón sustantiva y razón formal asumida por Weber. Es el caso de Lohmann que lo explica del siguiente modo: "If subjective reason is characterized by the purposive-rational determination of ends, where any given rational end becomes a possible means to subjective self-preservation, then objective reason is characterized by the concept of the end in itself and by substantive rationality. As Horkheimer himself indicates, this difference resembles Weber's distinction between "functional and substantive rationality". Cf. Lohmann, G. "The Failure of Self-Realization", p. 289. Aunque esta nota, en realidad, sólo refiere al punto de vista de Habermas al respecto que se encuentra en: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 440. El texto original en donde Horkheimer reconoce cierta similitud entre sus conceptos y los de Weber es en: Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 47, nota 1. Sin embargo, ahí menciona que Weber no alcanzó a desarrollar la idea de una razón sustantiva u objetiva. Por lo tanto, podemos ver que no es tan claro que Horkheimer reconozca la influencia que tuvo de Weber, por lo menos no en lo que respecta a su concepto de razón objetiva. Por eso, considero conveniente matizar algunas expresiones, tanto de Lohmann como de Habermas, que dan por hecho la simetría de los conceptos de razón utilizados por Weber y Horkheimer.

⁹⁶ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 178.

reinado de la razón instrumental⁹⁷. De acuerdo con Horkheimer, la razón subjetiva se concibe como la búsqueda de los medios más apropiados y útiles para un fin determinado. En consecuencia, los fines son considerados racionales en la medida en que sirven a los intereses de un individuo para su autoconservación. Como bien señala Lohmann,

Esta manera de ver la razón hace de ella misma un instrumento de autopreservación; algo subordinado a otra cosa. Por este motivo, Horkheimer denomina 'instrumental' a la concepción subjetiva de la razón⁹⁸.

Así, la razón subjetiva se caracteriza por rechazar la idea de que algo puede ser razonable por su propia virtud; esto es, que algo pueda ser un fin en sí mismo más allá de la autoconservación. En contraposición, la razón objetivo puede entenderse como: 1) la capacidad que contiene en sí misma el concepto de crítica⁹⁹, 2) un instrumento capaz de entender los fines y determinarlos¹⁰⁰ y 3) la inteligencia capaz de regular las relaciones entre el hombre y la naturaleza¹⁰¹. Se trata de una razón que vincula a ella conceptos tales como la libertad, la justicia y la verdad¹⁰² y que está representada por los grandes sistemas filosóficos:

Dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la consciencia individual, sino también en el

⁹⁷ Aquí puede verse la influencia kantiana en los trabajos de Horkheimer sobre la razón como se manifiesta en lo siguiente: "Los conceptos de Kant son ambiguos. La razón en cuanto yo transcendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero, al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto de mero material sensible en material de dominio". Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 131. Podría decirse que el primero de estos sentidos es al que Horkheimer le atribuye el nombre de "razón objetiva" y el segundo "razón subjetiva". No es de extrañar la influencia kantiana en los trabajos de Horkheimer en tanto que su tesis de habilitación versó en las antinomias del juicio en Kant.

⁹⁸ "This conception of reason makes reason itself, as an instrument of self-preservation, subordinate. Thus, Horkheimer also calls the subjective conception of reason instrumental": Lohmann, G. "The Failure of Self-Realization", pp. 388-389. Traducción propia.

⁹⁹ Cf. "Razón y autoconservación", p. 90.

¹⁰⁰ Cf. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 21.

¹⁰¹ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, pp. 50 y 51.

¹⁰² Cf. "Razón y autoconservación", p. 89.

RAZÓN EMANCIPADORA

mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el idealismo alemán, tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón. Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines¹⁰³.

La razón objetiva se refiere a presuntas estructuras inherentes a la realidad, de acuerdo con las cuales el comportamiento teórico y práctico de los individuos debe alinearse¹⁰⁴. Ciertamente, a través del uso objetivo de la razón, el individuo dirige su acción hacia fines supremos y, por ende, su existencia no está entregada al azar¹⁰⁵. Por este motivo, a partir del uso de la razón objetiva la vida humana conserva su sentido dado que está inscrita en un mundo de fines. Horkheimer subraya que aunque las pretensiones de los sistemas de la razón objetiva y los de la religión son las mismas, sus respectivos fundamentos son distintos¹⁰⁶. Pero, como señala Stirik, las creencias religiosas y la razón objetiva de los filósofos, son dos formas de la misma razón objetiva. Lo distinto en ambas es la fuente de sus preceptos: una apela a la revelación y otra a la razón pero la intención de ambas es la misma¹⁰⁷. Ambas pretenden detentar la verdad objetiva de la realidad y derivar de ella un conjunto de exigencias y verdades de fuerza vinculantes para todos¹⁰⁸. Con todo, Horkheimer

¹⁰³ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 46. Para más información puede consultarse el siguiente texto de Lohmann, sobre todo cuando afirma: “They [i.e. the great philosophical systems] derive the definition of humanity from the rationality of a comprehensive totality –the cosmos, being, or the idea of a highest good. The objectively rational is not only that which exhibits a structure inherent in reality, but also the resulting claim upon humanity”: Lohmann, G. “The Failure of Self-Realization”, p. 389.

¹⁰⁴ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 51.

¹⁰⁵ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 177.

¹⁰⁶ Para ampliar información al respecto pueden consultarse el siguientes texto de Wolin, sobre todo, cuando afirma: “In sum, the ontological biases of traditional metaphysics, insofar as they promote the primacy of a pre-existing, harmonious natural order, invite an attitude of passivity, quiescence, and adjustment on the part of the individual human subjects who enter into relation with them. The very enterprise of ontology suggests an immutable order of being. Far from there being anything intrinsically emancipatory about this ideal, it is a conception fully compatible with the most authoritarian and rigid social formations”: Wolin, R. “Critical Theory”, p. 41.

¹⁰⁷ Cf. Stirik, P. *Max Horkheimer*, p. 172.

¹⁰⁸ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 54.

advierte que la razón objetiva es más antagónica con la religión que la propia razón subjetiva.

La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección, constituyéndose así en una fuente ella misma de la tradición¹⁰⁹.

En opinión de Stirk la razón objetiva deja menos espacio para las creencias religiosas, ya que su intención es que las exigencias morales y de comportamiento de los individuos se desprendan de la sola razón¹¹⁰. En cualquier caso, para Horkheimer, la llegada de la Ilustración representó la separación de la razón respecto de la religión y con ello la fragmentación de la verdad; lo cual ocasionó el debilitamiento de todo aspecto objetivo de razón¹¹¹. Con ello, por supuesto, la filosofía no pretendía eliminar la verdad objetiva, simplemente intentaba conferirle un “nuevo fundamento racional”¹¹². Horkheimer menciona que la activa controversia entre filosofía y religión terminó en que cada una de estas instancias fuera considerada como ámbito separado¹¹³. Sin embargo, este arreglo aparentemente pacífico dañó al mismo concepto objetivo de razón.

Los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a lo que dieron la estocada definitiva no fue a la iglesia, sino a la metafísica y al mismo concepto objetivo de razón, la fuente de poder de sus propios esfuerzos¹¹⁴.

De esa manera, la pretensión ilustrada de reemplazar la mitología,

¹⁰⁹ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 52. Ante ello Stirk señala: The advocates of subjective reason were more concerned to carve out a realm in the natural sciences, ceding more speculative considerations to religion”: Stirk, P. *Max Horkheimer*, p. 172.

¹¹⁰ Cf. Stirk, P. *Max Horkheimer*, p. 172

¹¹¹ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 53.

¹¹² Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 55.

¹¹³ En el apartado donde se analice la intromisión de la razón instrumental en las esferas sociales, en concreto en la esfera religiosa, se profundizará al respecto. Por lo pronto sólo menciono la relación de la religión con la razón objetiva en vistas a comprender, de mejor modo, el concepto de razón instrumental.

¹¹⁴ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 56.

y con ello las religiones, con un sistema ontológico de racionalidad objetiva supuso su propia destrucción¹¹⁵. Además, este debilitamiento de la razón objetiva durante la época Ilustrada allanó el terreno para la conformación de la razón subjetiva o instrumental. Uno de los problemas que de ello se deriva es que se pierde con ello la verdad normativa y la habilidad para tomar decisiones a partir de un deseo por obtener una meta en sí misma¹¹⁶. A la racionalidad instrumental Horkheimer la nombra “subjetiva” porque no se preocupa de algo objetivamente razonable sino que sólo se ocupa de lo razonable para el que piensa, para el sujeto¹¹⁷. Esta razón atiende a la adecuación de los modos de comportamiento a unos fines que se aceptan sin someterlos a una “justificación razonable”¹¹⁸. Así lo explica Shaw,

La razón [subjetiva] no busca descubrir y adecuarse a verdades objetivas y establecidas, sino someter al mundo a sus dictados. La verdad es estrictamente instrumental; es cualquier cosa que el sujeto pueda imponer a la realidad como verdad¹¹⁹.

Horkheimer define, pues, este tipo de razón como la expresión limitada de una racionalidad englobante de la cual se derivaban los criterios de acción para todas las cosas y seres vivos¹²⁰. Se trata de la reducción de la razón a la capacidad de calcular probabilidades y

¹¹⁵ Sobre este punto abunda Lohmann cuando dice: “[T]his process of enlightenment also entails a process in which objective reason dissolves its own objective content. Reason’s enlightened attempt to secure the objectivity of its assertions leads it to become aware of subjectivity, which it had always already contained as the guarantee of certainty. This subjectivization of the conditions of knowledge also makes the contents of knowledge subjective”: Lohmann, G. “The Failure of Self-Realization”, p. 389.

¹¹⁶ Sobre ello también habla Denham cuando afirma: “One of Horkheimer’s intentions in examining the eclipse of reason was to highlight an historical trend that deeply disturbed him: the process by which human society seemed to have lost sight of normative truth and thereby also lost the ability to make decisions based on the ‘desirability of any goal in itself’”: Denham, H. “The Cunning of Unreason”, p. 151.

¹¹⁷ Cf. Horkheimer, M. “Sobre el concepto de razón” en: Horkheimer, M. Adorno, Th. *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966, p. 258.

¹¹⁸ Horkheimer, M. “Sobre el concepto de razón”, p. 258.

¹¹⁹ “Reason seeks not to uncover and to conform to objectively established truths, but to subject the world to its dictates. Truth is strictly instrumental; it is whatever the subject is able to impose upon reality as the truth”: Shaw, B. “Reason, Nostalgia, and Eschatology”, p. 164. Traducción propia.

¹²⁰ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 46.

determinar los medios más adecuados para un fin dado¹²¹. En este sentido, para la razón instrumental carece de importancia la pregunta por la racionalidad de los fines o la discusión por la preeminencia de un fin respecto de otro dado que éstos se encuentran establecidos de antemano. Si la razón subjetiva se ocupa de fines es o para contrastar si son razonables también en sentido subjetivo (en donde “razonable” se entiende como lo conveniente para los intereses del sujeto) o para contrastar la posibilidad de su realización y escoger los medios más adecuados para su realización¹²². En definitiva, sólo se limita a preguntas de tipo funcional y utilitario más no de sentido.

Algunas de las características principales de la razón instrumental son: 1) adaptación óptima de los medios a los fines, 2) pensamiento como una función de ahorro de trabajo 3) frialdad y sobriedad con respecto a las virtudes¹²³. La racionalidad instrumental se limita a su capacidad de cálculo y de análisis cuyo único objetivo es sacar la mayor ventaja y beneficio por el menor costo y esfuerzo posible. En definitiva, nos encontramos ante un término que refiere la razón a una capacidad intelectual de coordinación cuya eficacia puede ser aumentada mediante el uso metódico o la simple exclusión de factores no intelectuales como pueden ser las emociones¹²⁴.

Sin embargo, habría que preguntarse qué queda de una razón que no cuestiona sus propios fines, que no contempla la multiplicidad de factores al momento de actuar y, más importante aún, que es a-crítica. Para Horkheimer una de las principales consecuencias de que el pensamiento no sea capaz de determinar si un fin determinado es deseable o no, es que los criterios de acción llegarían a ser un asunto únicamente de elección y de gusto:

La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros

¹²¹ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 47. Al respecto abunda Denham cuando afirma: “Where objective reason was concerned with values, goals, and principles, subjective reason was concerned with ‘the ability to calculate probabilities and thereby to coordinate the right means with a given end’”: Denham, H. “The Cunning of Unreason”, p. 152.

¹²² Cf. Horkheimer, M. “Sobre el concepto de razón”, p. 258.

¹²³ Cf. Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 92.

¹²⁴ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 47.

RAZÓN EMANCIPADORA

factores, de factores distintos de la razón. Tienen que ser asunto de elección y de gusto, y hablar de verdad a propósito de las decisiones prácticas, morales o estéticas, se ha convertido en algo carente de sentido¹²⁵.

Además, cuando la acción según la razón subjetiva aparece sin ningún tipo de contenido objetivo, la apelación a razones sería sólo a partir de las preferencias individuales que buscan sólo la autoconservación¹²⁶. De este modo, la razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad y toda fuerza para descubrir contenidos de tipo nuevo¹²⁷. Cuando a la razón ya no se encarga de determinar los fines últimos del individuo, el único objetivo que le queda es perpetuar su actividad coordinadora y unificante¹²⁸. Sin embargo, esto no quiere decir que un razonamiento instrumental elimine la ponderación de fines, lo que significa es que, aunque siga habiendo elección, las razones detrás de aquella no remiten a fines superiores: como la verdad o la justicia; sino a cuestiones meramente utilitarias: como la ventaja o el beneficio. Así lo señala Horkheimer,

¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que [...] latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no hay instancia racional alguna a la que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva¹²⁹.

Las decisiones, en suma, están condicionadas por los medios presentes. Para Horkheimer, la concepción subjetiva de la razón es un rasgo típico la sociedad burguesa y de sus miembros: la razón del

¹²⁵ Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 49. Para más información al respecto puede consultarse: Schnädelbach, H. "Max Horkheimer and the Moral Philosophy of German Idealism" en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 281-308.

¹²⁶ Sobre este punto se abunda en: Horkheimer, M. "Razón y autoconservación", pp. 83 y ss. Y un análisis del texto puede verse en: Denham, H. "The Cunning of Unreason", p. 152.

¹²⁷ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 85.

¹²⁸ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 115.

¹²⁹ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 60.

burgués es la que se define por su relación con la “autoconservación individual”¹³⁰. Con lo cual, el pensamiento reflexivo y la teoría en general pierden relevancia para la propia conservación¹³¹. Esta racionalidad burguesa ha moldeado un orden social que atiende al propio beneficio de los individuos sin importarles la colectividad¹³²; lo cual, produce una moralidad que se cristaliza en las estructuras del capitalismo. Como señala Stirik,

Dicho orden es dirigido por el afán de perseguir el interés individual, especialmente, el interés en las ganancias, así como en la conservación e incremento de la propiedad de cada uno¹³³.

Sin embargo, este uso de la razón está muy alejado de lo que Horkheimer desearía para la construcción de genuino orden social, pues la razón subjetiva es el “modo en que el individuo establece con sus acciones el equilibrio entre su propio beneficio y el de la colectividad¹³⁴”. Sin embargo, el hombre sin la colectividad no es nada —como también afirma enfáticamente—¹³⁵. De ahí que el pensamiento crítico desacredite la actitud del burgués por estar separado de los intereses de otros individuos¹³⁶. También critica que el pensamiento burgués se entienda a

¹³⁰ Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 95. Desde el pensamiento de Thomas Hobbes tenemos noticia de cómo se equipara a la razón con la mera autoconservación. Como se muestra en; Hobbes, Th. *Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1987, caps. XI y ss. El uso que hace del concepto de razón es meramente instrumental dado que su uso es en vistas a la utilidad que reporta al propio agente.

¹³¹ Cf. Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 107.

¹³² Cf. Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 95.

¹³³ “That order operated by virtue of the pursuit of individual interest, especially interest in profit and the preservation and increase of one’s property”: Stirik, P. *Max Horkheimer*, p. 27. Traducción propia.

¹³⁴ Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 93.

¹³⁵ Cf. Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 93.

¹³⁶ Para Horkheimer el individuo es quien está determinado en sus relaciones con otros individuos, con otros grupos y con la naturaleza. Cf. Horkheimer, M, *Teoría tradicional*, p. 45. En definitiva, su noción de individuo se entiende únicamente en conjunto con otros individuos a través de un entramado histórico. Sin embargo, una de las diferencias entre la primera y segunda etapa de su pensamiento es su consideración del individuo. En la primera considera que es más importante la función social que el individuo mismo. Sin embargo, en la segunda se da cuenta de que no se puede descuidar la propia individualidad porque ese es el principio de la libertad y si no hay libertad no puede haber comunidad. Menciona que: “Cuando hablamos del individuo como una categoría histórica, no nos referimos únicamente a la existencia espacio-temporal y sensible de un miembro particular de la especie humana, sino más allá de ello al hecho de que está en

RAZÓN EMANCIPADORA

sí mismo como una posición dogmática. Para Horkheimer, cuanto más se reduzca el círculo de los poderosos, más aumentarán las posibilidades de formación consciente de ideología¹³⁷.

El conformismo de pensamiento, la insistencia de que se trata de una profesión fija, de un ámbito cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensamiento¹³⁸.

Además, como señala Schmidt, el modo de razonar del burgués es cerrado porque atiende a un fuerte sentido de la responsabilidad con uno mismo acompañado de un carácter ascético¹³⁹. Horkheimer considera que la filosofía burguesa es racionalista, pero que este racionalismo se vuelve contra sus propios principios y, con ello, recae en el escepticismo¹⁴⁰. Por eso menciona:

Hoy, la depuración escéptica del concepto de razón no ha dejado gran cosa de él. Este concepto ha sido desarticulado [...] Antaño fue el órgano de las ideas eternas, a las que lo terrenal sólo se podía asemejar como una sombra [...] Ninguna de las categorías del racionalismo han sobrevivido. Espíritu, voluntad, causa final, producción trascendental, principios innatos, *res extensa*, *res cogitans*, son fantasmagorías para la

posesión de su propia individualidad en cuanto a ser humano consciente, perteneciendo a ello el conocimiento de su propia identidad". Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 143. Es decir, el sujeto no puede únicamente ocuparse de su propia individualidad pero tampoco debe descuidar su identidad. Por eso, algunos dirán que: "La llamada renuncia de Horkheimer al marxismo constituye en realidad su regresión al individualismo". Como se afirma en: Helmut G. "Antecedentes" en: Horkheimer, M. *A la búsqueda del sentido*, p. 86.

¹³⁷ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 71.

¹³⁸ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 77.

¹³⁹ Cf. Schmidt, J. "Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*", *Social Research*, Vol. 65, No. 4, (1998), pp. 816 ss.

¹⁴⁰ Cf. Horkheimer, M. "Razón y autoconservación", p. 90. Cabe aclarar que Horkheimer concuerda con Locke en que la razón tiene 4 niveles de actividad: 1) descubrimiento de nuevas verdades, 2) su ordenación sinóptica, 3) la constatación de sus relaciones y 4) la derivación de sus consecuencias. Cf. Locke, J. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1956, cap. 17, §1. Pero el concepto de razón del burgués parece contradecir a Locke quien piensa que la razón designa la dirección de la actividad intelectual sin importar los fines a los que pueda servir dicha actividad. Cf. Horkheimer, M. "Razón y autoconservación", p. 95.

ciencia moderna¹⁴¹.

En definitiva, parece que la razón del burgués invierte el concepto mismo de razón por el de la autoconservación¹⁴². Esto porque su criterio de racionalidad es el interés privado¹⁴³.

Al oponer dichos usos de la razón, vemos que existe una gran diferencia entre concebir a la razón como un principio “inviscerado en la realidad y en ella operante”¹⁴⁴ (razón objetiva) y la doctrina que sólo ve en ella una capacidad para ponderar entre los distintos medios (razón subjetiva). Antes la razón se consideraba como una y la misma para todos los hombres al mismo tiempo, pero ahora se tiene como un signo sin sentido¹⁴⁵. Sin embargo, aclaremos que a pesar de la crítica que Horkheimer hace a la instrumentalización de la razón encarnada en la mentalidad burguesa, es consciente de las ventajas que suponen los avances técnicos para la vida del individuo. Simplemente intenta señalar el precio que la humanidad ha pagado por tales adelantos. Así lo ve Shaw,

A diferencia de muchos otros jóvenes sensibles cuya reacción contra las injusticias que padecen sus clases consiste en un rechazo vehemente de sus orígenes *in toto*, Horkheimer más

¹⁴¹ Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 91.

¹⁴² Cf. Horkheimer, M. “Razón y autoconservación”, p. 98.

¹⁴³ Sin embargo, es importante subrayar que una de las principales críticas a los miembros de la Escuela de Frankfurt es que ellos forman parte de la sociedad burguesa y, por tanto, caen en su propia crítica. Si bien denuncian las estructuras oprimentes que privilegian sólo a unos cuantos no parece congruente con el modo en el que viven. Empezando por la formación del Instituto, de no contar con la financiación del padre de uno de los fundadores, su creación hubiera sido imposible. Horkheimer (con el pseudónimo de *Heinrich Reguis*) menciona en uno de los aforismos de la serie Crepúsculo (*Dämmerung*) la siguiente fábula: había dos poetas pobres invitados por un rey tirano a laborar para él. Uno de ellos, ofendido por el ofrecimiento, rechaza el cargo y vuelve a la pobreza. Considera que aquél que defiende al pobre debe vivir como tal. El otro, en cambio, se convierte en poeta de la corte. Cf. Horkheimer, M. *Dämmerung*, en: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Band 2, Frankfurt, 1987, p. 313. Horkheimer explica que el destino tanto de uno como de otro poeta al único que beneficia es al tirano. Cf. Jay, M. *Imaginación dialéctica*, p. 75. El hecho de vivir igual que el pobre porque se defiende su causa no beneficia al pobre sino únicamente al tirano. Siendo pobre no se puede hacer nada con el tirano pero teniendo poder sí. De este modo es como Horkheimer justifica tener un modo de vida burgués aunque permanezca hostil al capitalismo.

¹⁴⁴ Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 46.

¹⁴⁵ Cf. Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 91.

RAZÓN EMANCIPADORA

bien advierte la dialéctica perversa que opera en el corazón de la civilización burguesa¹⁴⁶.

Finalmente, no hay que pensar que a la luz de lo visto en este apartado hay una denuncia radical hacia cualquier uso instrumental de la razón. Recordemos la tercera formulación del imperativo categórico: *obra de tal modo que trates a la humanidad siempre como fin más nunca sólo como medio*. En el ‘sólo como medio’ está la clave. El problema no es el uso instrumental de la razón, a veces es necesario usar al otro como medio, el problema es cuando el uso instrumental se absolutiza. También conviene revisar la opinión de Stirk cuando afirma,

Al proclamar el ‘fin de la razón’, Horkheimer escribe un lamento teñido de recomendaciones para salvarla. Era un lamento ante la idea de que la razón podría determinar el modo como los hombres deben actuar. En sentido estricto, no refiere al final absoluto de la razón, sino a la decadencia de un concepto de razón a favor de otro. El problema era el declive de la razón objetiva en favor de la razón subjetiva¹⁴⁷.

Ahora bien, veíamos que Max Weber para encontrar la posible causa de priorizar el uso instrumental de la razón indagó en la relación que existe entre el asceta intramundano de los siglos XVI y XVII y el capitalismo racional. En el fondo, lo que Weber denunciaba era que la instauración del capitalismo tardío (que tiene como centro el progreso técnico) traía consigo la correcta asimilación de la razón instrumental en las sociedades modernas. Considero que la manera en que la Escuela de Frankfurt ataca el problema es ligeramente distinta. Ellos consideran que por el modo equivocado en que se plantean las premisas ilustradas y la forma de vida capitalista, el individuo asimila erróneamente el concepto

¹⁴⁶ “Unlike so many other sensitive youths who react to the injustice of their class by a vehement rejection of their origins *in toto*, Horkheimer acknowledged the perverse dialectic at the heart of bourgeois civilization”: Shaw, B. “Reason, Nostalgia, and Eschatology”, p. 164. Traducción propia.

¹⁴⁷ “In proclaiming the ‘end of reason’ Horkheimer was writing a lament, tinged with suggestions for the salvation of reason. It was a lament for the idea that reason could determine how men should act. It was not, strictly speaking, the end of reason at all but the decline of one concept of reason in favor of another. It was [...] the decline of objective reason in favour of subjective reason that was at issue”: Stirk, P. *Max Horkheimer. A New Interpretation*, Harvester Wheatsheaf, Great Britain, 1992, pp. 158 y 166. Traducción propia.

de dominio y por eso su relación tanto con otro hombre como con la naturaleza se torna instrumental. Aunque mientras Weber se preocupa por describir el crecimiento invasivo de la racionalidad con arreglo a fines, Horkheimer se centra en entender qué queda cuando desaparece del discurso de la racionalidad el concepto de fin en sí mismo y de racionalidad sustantiva¹⁴⁸.

3.2. SOBRE EL CONCEPTO DE ILUSTRACIÓN

Horkheimer es consciente de que la razón, entendida como reflejo de la verdadera naturaleza de las cosas y de la recta conducción de la vida, nunca ha regido realmente en la sociedad¹⁴⁹. Pero, en cualquier caso, considera que ahora ha sido tan depurada de toda autocrítica y reflexión que ha renunciado, incluso, a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos¹⁵⁰. Pero, ¿cuál es el motivo de que el pensamiento instrumental suela ocupar el lugar del razonamiento crítico?, ¿en qué momento pareció más razonable “utilizar” el pensamiento como un instrumento de dominio que como aparato de reflexión? La promesa moderna, como lo señalan Adorno y Horkheimer al inicio de la *Dialéctica de la Ilustración*¹⁵¹, alienta a lo siguiente:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores¹⁵².

Lo que significa liberarlos del constreñimiento de la naturaleza¹⁵³. Así, el dominio de la naturaleza, la liberación del miedo, la liquidación del animismo y la superstición de los universales de los antiguos sistemas filosóficos¹⁵⁴, el “desencanto del mundo”¹⁵⁵, todo esto son proyecto en la

¹⁴⁸ Para más información al respecto puede verse: Lohmann, G. “The Failure of Self-Realization”, p. 389.

¹⁴⁹ Cf. Horkheimer M. *Crítica de la razón instrumental*, pp. 53 y 54.

¹⁵⁰ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, pp. 49 y 50.

¹⁵¹ Adorno define a la Ilustración como “el dominio técnico progresivo de la naturaleza”. Cf. Adorno, Th. *Obras completas*, “Crítica de la cultura y sociedad I”, Vol. 71. Akal, Madrid, 2008, p. 302. Y en opinión de Shaw: “The dialectic which Horkheimer believed he had found at the heart of bourgeois civilization he termed the *dialectic of enlightenment*”: Shaw, B. “Reason, Nostalgia, and Eschatology”, p. 168.

¹⁵² Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

¹⁵³ Una reflexión al respecto se encuentra en: Stirk, P. *Max Horkheimer*, p. 162.

¹⁵⁴ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 62.

agenda ilustrada que se pretenden alcanzar través del conocimiento científico y el dominio de la técnica¹⁵⁶. Y es que el mito, advierten Horkheimer y Adorno, ya es un producto ilustrado y la Ilustración se vuelve mito. De suerte que los mitos no sólo son una narración o reporte, sino también una explicación del origen del mundo que poco a poco se convierte en doctrina¹⁵⁷. Así, –como señala acertadamente Stirk– el mito comparte las características que después se atribuirán al proyecto de la Ilustración, mientras que a su vez la Ilustración presenta rasgos típicos del mito: éste no es mera superstición, sino presunta racionalidad con intereses de manipulación y la Ilustración es un programa que perpetua el miedo, a pesar de prometer lo contrario¹⁵⁸. Además, la Ilustración identifica el pensamiento en términos matemáticos. Quedando así elevados éstos al nivel de instancias absolutas¹⁵⁹. Ahora el pensamiento es quien debe adaptarse al mundo y no viceversa.

El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir¹⁶⁰

Y es a través de este pensamiento instrumentalizado como el sujeto moderno se acerca a la naturaleza. Intenta entenderla para después

¹⁵⁵ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 61. Horkheimer admite que el sentido del término desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*) es el mismo que Max Weber le atribuye. Cf. Horkheimer, M. “Sobre el concepto de razón”, pp. 260 y 261. Aunque originalmente Weber usa el término en el sentido religioso de la eliminación de la magia para alcanzar la salvación, en un proceso creciente de racionalización que culmina con el ascetismo intramundano, pronto extenderá su significado al proceso de racionalización occidental en general, donde diversos ámbitos culturales son despojados de sus orientaciones normativas últimas para relativizarse en el politeísmo de valores, o en la secularización de la técnica y la ciencia, característicos de la Modernidad. Cf. Gil Villegas, F. “Nota crítica” en: Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, 2008, pp. 325 y 326, nota, 118.

¹⁵⁶ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 60. Sobre este punto abunda Schmidt cuando afirma: “The enlightenment's victory thus comes at a considerable cost. The enlightenment must denounce as "myth" the very values that once animated”. Schmidt J. “Language, Mythology, and Enlightenment”, p. 826.

¹⁵⁷ Para más información al respecto puede consultarse: Stirk, P. *Max Horkheimer*, pp. 161 ss.

¹⁵⁸ Cf. Stirk, P. *Max Horkheimer*, p. 162.

¹⁵⁹ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 78.

¹⁶⁰ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 79.

dominarla mediante la técnica¹⁶¹. Pero los autores dan un paso más, el intento de dominación no es sólo sobre la naturaleza sino sobre el hombre mismo. La Ilustración intenta crear un sistema para dominar la naturaleza desencantada mediante la técnica y el modo de perpetuarlo es a través del trabajo del sujeto¹⁶².

Horkheimer y Adorno explican el dominio del hombre sobre la naturaleza a través de la Odisea¹⁶³. Comentan que de la misma forma como Ulises evade los obstáculos que la naturaleza le presenta mediante su astucia, el hombre moderno la va enfrentando mediante el uso de su inteligencia. Ulises vence poco a poco los obstáculos y tentaciones presentados por la naturaleza de modo que muestra su superioridad. Del mismo modo, el hombre moderno confirma su superioridad a través del dominio de la naturaleza mediante el correcto uso de la técnica¹⁶⁴. Y, en concreto, los autores explican la relación entre el mito, el dominio y el trabajo a través del pasaje XII de la Odisea al mostrar los distintos modos en que tanto Odiseo como los trabajadores atraviesan el seductor canto de las sirenas¹⁶⁵. La seducción de las sirenas tenía una promesa de felicidad. Consistía en perderse en el pasado pero exigen el futuro como precio. El modo en que se enfrenta Odiseo (amo) y el proletariado (esclavo) a la

¹⁶¹ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 85.

¹⁶² Denham dice sobre este punto: "The phrase, 'mastery (or domination) of nature' was initially used by Horkheimer to describe a potentially emancipatory process, assuming that the obstacles of social division could be removed. In the Eclipse of Reason it took on a more complex configuration where 'nature' no longer referred solely to the nonhuman world, but instead incorporated both external and internal nature. [...] With the rise of subjective reason, Horkheimer argued, came an attendant rise in the domination of inner and outer nature. [...] No longer did nature or the human subject have meaning and purpose in and of themselves; instead, humans existed for the sole aim of self preservation, 'emptied of all substance', while nature had been 'degraded to mere material, mere stuff to be dominated'". Denham, H. "The Cunning of Unreason", p. 159.

¹⁶³ Cf. Fleming, K. "Odysseus and Enlightenment: Horkheimer and Adorno's *Dialektik der Aufklärung*", *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 19, No. 2, (2012), pp. 107-128; Schmidt, J. "Language, Mythology, and Enlightenment", pp. 831-833.

¹⁶⁴ En opinión de Stirk: "For Horkheimer Odysseus is already a man of the Enlightenment who resists the temptation to revert to an earlier stage, and is even able to subdue the representative of magic". Stirk, P. *Max Horkheimer*, p. 162.

¹⁶⁵ Algunos intérpretes consideran que la lectura de Horkheimer y Adorno sobre este pasaje significa la propuesta de una racionalidad estética, la cual constituye una alternativa al proceso de racionalización. Cf. Schoolman, M. "Avoiding 'Embarrassment': Aesthetic Reason and Aporetic Critique in Dialectic of Enlightenment", *Polity*, Vol. 37, No. 3, (2005), pp. 335-364.

seducción de las sirenas es distinto¹⁶⁶. A éstos últimos se les exige cubrir sus oídos con cera y remar con fuerza sin ocuparse de lo que sucede a su alrededor. De otro modo, se presume que no podrían vencer la tentación. Odiseo, en cambio, sí puede escuchar pero se hace atar a la nave con fuerza. Odiseo es equiparado con los burgueses, quienes también “se negarían la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder”¹⁶⁷. De este modo, se muestra como el amo domina a otro hombre porque tiene los medios de producción. Pero, si bien el dominador es quien queda exento del trabajo, eso no impide su propia mutilación. El amo ya no se relaciona directamente con la cosa sino que deja al siervo como intermediario. En este sentido, es el siervo quien muestra una independencia con la cosa más no el señor¹⁶⁸. Ambos pierden en dicha relación de dominio: “[e]l siervo permanece sometido en cuerpo y alma; el señor se degrada”¹⁶⁹. Por eso, en el canto de las sirenas al que se enfrentan Odiseo (representando al señor burgués) y los trabajadores (representando al proletariado), ambos pierden. El trabajo se presenta como un modo de autoconservación, parece que el único medio de supervivencia es trabajar para perpetuar al mismo sistema pero, paradójicamente, se trata de un sistema que no puede ser controlado¹⁷⁰.

¹⁶⁶ En este punto Horkheimer reconoce su influencia de Hegel al citar un pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en donde se habla de la dialéctica del amo y el esclavo: “el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”. Hegel, G.W. F. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2004, p. 118.

¹⁶⁷ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 87.

¹⁶⁸ Como explica Bubner: “La relación de amo y esclavo manifiesta una relación aceptada de roles. El sujeto superior se mantiene a distancia de la opresiva objetividad del mundo real interponiendo al sujeto inferior como medio. El esclavo está obligado al trabajo, por el cual se encadena su subjetividad del amo. La soberanía del amo, mantenida por tanto por la intervención del esclavo, es sin embargo su debilidad, pues el amo depende también del esclavo. [...] Tan pronto como el esclavo toma conciencia a través del trabajo, como la transformación espontánea de la realidad dada, de los poderes de su propia subjetividad, se iguala al amo. Cf. Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*, p. 237. Para ver la postura de Horkheimer sobre la filosofía hegeliana puede verse: Horkheimer, M. “La filosofía como crítica de la cultura”, p. 61.

¹⁶⁹ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 88.

¹⁷⁰ Una descripción sobre este punto puede verse en: “If we follow Horkheimer and Adorno’s account, however, the dialectic stagnates: both master and slave are trapped in their roles and are unfree. Odysseus’ unified and unifying instrumental rationality resists and seeks to control the very temptation which offers him the possibility of genuine reflexion. By employing his cunning, Odysseus creates a loophole: he can listen without listening and so instrumentalize that enlightenment which offers resistance. In

Así, a la luz de la *Odisea*, Horkheimer y Adorno critican la idea misma de progreso que se persigue a través de las tres frentes de la Ilustración: el dominio de uno mismo, el dominio de los otros por parte de quienes han alcanzado el primer tipo de dominio y el dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, respecto de esta última, la misma figura de Odiseo sirve para poner de relieve un hecho innegable: la superioridad de la naturaleza. Pues Odiseo logra dominar las fuerzas de la naturaleza sólo en la medida en que se rinde ante ellas¹⁷¹. Las creaciones científicas son superadas constantemente. Por ejemplo, a pesar de los grandes avances que trae consigo el aumento de la esperanza de vida. Es claro que hasta ahora ninguna ciencia ha evitado la muerte ni ha erradicado por completo la enfermedad. Y como la naturaleza supera a la ciencia, es evidente que el intento por dominarla termine por instrumentalizar al mismo hombre. En este sentido, vemos que el problema surge cuando este sistema parece cobrar autonomía propia. Los autores insisten en que la pregunta fundamental no es por las extralimitaciones de las fuerzas técnicas de la producción, sino por si la tecnología puede ser controlada por el propio hombre¹⁷². Es decir, habría que preguntarse hasta qué punto este gran edificio tecnológico creado por

binding himself to the mast of his boat and defying his deepest desires, he controls the song of the Sirens and transforms it into the harmless stuff of the concert hall, 'their lure is neutralized as a mere object [*Gegenstand*] of contemplation, as art.' Denied its radical power, the Sirens' song is domesticated. This episode is thus the Weberian dramatization of the 'consequence of the restriction of thought to organization and administration [...] Mind [*Geist*] becomes in reality the instrument of power and self-mastery [*Herrschaft und Selbstbeherrschung*] for which bourgeois philosophy has always mistaken it.' The inevitable employment of enlightened thinking and its closed system of comprehension undermines the potential of the Sirens' song. Yet the fear of that potential and the concurrent loss of subjectivity remain. Odysseus suppresses both his own nature and his men. His instrumental cunning has transformed his crew into mere objects of administration, the labour that supports his false enjoyment of art. It is this system of exploitation, a new mythology masquerading as enlightenment, which the authors, following Marx and Weber, recognize in modern societies". Fleming, K. "Odysseus and Enlightenment", p. 119.

¹⁷¹ Como Schmidt señala al respecto: "Realizing that nothing requires his men to be able to hear the Sirens and that nothing forbids him from being immobilized, he is able to outwit them. Thus, he renders unto nature what nature claims, but in the process manages to escape it - but, once again, only up to a point. [...] Odysseus frees himself from the control over nature only because he practices a self-renunciation that amounts to a sacrifice of the self". Schmidt J. "Language, Mythology, and Enlightenment", p. 833.

¹⁷² Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 94.

el mismo hombre puede ser por él controlado. Invenciones como el cañón, la brújula o la imprenta, por nombrar algunos ejemplos, han tenido efectos sorprendentes pero ¿hasta qué punto el hombre puede controlarlos? Ante ello, los sujetos quedan reducidos a “simples seres genéricos iguales entre sí por asimilación en la colectividad coactivamente dirigida”¹⁷³. En este sentido, el progreso implica regresión, regresión al estado originario, al mito, a la misma ceguera que intentaba liquidar el programa ilustrado. Por eso, la ilustración queda reducida a “magia animista”¹⁷⁴, y puede definirse como “el temor mítico hecho realidad”¹⁷⁵. De ahí que la Ilustración quede enmarcada en un sistema dialéctico. Consiste en un proceso que desdobra la naturaleza a cada paso y, a medida en que avanza, el poder del mismo sistema se hace más fuerte, si encuentra alguna resistencia espiritual, su fuerza aumenta. Pero a la vez que avanza, se niega a sí mismo.

En el fondo, la crítica apunta a denunciar la falsedad del sistema moderno en el sentido de que el proceso está decidido de antemano: “la impotencia de los trabajadores no es sólo una artimaña de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial”¹⁷⁶. Parece que el mismo sistema garantiza una seguridad que él mismo no puede garantizar. El trabajador escoge esta seguridad a costa de su libertad pero lo que obtiene es una pseudo-seguridad porque nadie le garantiza que pueda conservarla en caso de que colapse el sistema, el cual, de hecho, está constituido de inicio para su propio fracaso. El pensamiento, por tanto, pierde su momento de reflexión sobre sí mismo durante el recorrido de la mitología al rigor científico. Por ello aunque la maquinaria creada permite sustentar al hombre, a la vez lo mutila¹⁷⁷. Como consecuencia, la razón del sujeto queda reducida a una sola de sus funciones, se convierte en un instrumento que auxilia a un aparato económico que persigue unos determinados fines ajenos a ella. La razón, en definitiva, queda reducida a su función meramente instrumental, como “puro órgano de fines”¹⁷⁸.

¹⁷³ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 89.

¹⁷⁴ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 66.

¹⁷⁵ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 70.

¹⁷⁶ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 89.

¹⁷⁷ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 90.

¹⁷⁸ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 83.

Ahora rige una razón científica y es el positivismo quien ocupa el lugar de juez en la razón ilustrada¹⁷⁹.

3.3. PARADOJAS DE LA ILUSTRACIÓN

Como se ha visto, la Modernidad suscribe que la superioridad del hombre reside en el saber y que la esencia de ese saber está en la técnica. Sin embargo, cuando la técnica cobra autonomía, el individuo queda subordinado a ella. Es decir, cuantos más aparatos se inventan para controlar a la naturaleza, la sumisión del hombre ante aquella es aún mayor¹⁸⁰. Y es que el dominio de la naturaleza no logra una mayor emancipación humana sino lo opuesto: mayor opresión. Horkheimer considera que el hecho de que individuo tienda cada vez más a someterse a la racionalización y a la planificación, ocasiona que todo su ser –incluyendo a los aspectos que antes correspondían al ámbito privado– tenga que adecuarse a las exigencias del sistema¹⁸¹. Este escenario muestra que las premisas modernas de libertad y autonomía no se cumplen. En su lugar nos queda una naturaleza desencantada y una serie de individuos cuya función consiste en perpetuar al mismo sistema. El avance y el progreso técnico sumergen al individuo en una dialéctica que lo aparta de aquella independencia tan deseada y lo suscribe, nuevamente, al dictado del aparato económico vigente¹⁸². Es así como, paradójicamente, la total dependencia puede considerarse como la antítesis de la tesis de la razón ilustrada del total dominio.

¹⁷⁹ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 79.

¹⁸⁰ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 119. A este respecto Varón señala lo siguiente: “Adorno and Horkheimer examine precisely the relationship of enlightenment and myth in an attempt to answer another extraordinary question, their own version of the dreadful concatenation: why humankind at the height of technological progress instead of entering into a truly human condition, is sinking into a new kind of barbarism. They thereby frame their inquiry with the contradiction, however stark in this articulation, between historical possibility and actuality”. Varon, J. “The Dreadful Concatenation: Modernity and Massacre in Todorov, Adorno and Horkheimer”, *New German Critique*, No. 59, (1993), p. 165.

¹⁸¹ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 118.

¹⁸² Un ejemplo de las extralimitaciones técnicas del dominio de la naturaleza puede verse en el fenómeno biopolítico. Como M. Foucault explica durante el curso de 1976 en el College de France, el término biopolítica refiere a la actuación de la tecnología en todos los aspectos del ser humano. En concreto, a finales del siglo XVIII se introducen dos tecnologías de poder, una centrada en disciplinar el cuerpo y la otra en regularizar la vida. Cf. Foucault, M. *Defender a la sociedad*, FCE, México, 2000, pp. 217-225.

Sin embargo, el problema radica en que la razón instrumental se erige como el único criterio de verdad, con lo cual, el verdadero conocimiento no interesa. Horkheimer denuncia que, con el dominio de la razón instrumental, lo que importa no es ya la satisfacción de la verdad sino la simple operación y el conocimiento eficaz¹⁸³. Para Horkheimer la Ilustración y su mentalidad instrumental no potencia al ser humano como sujeto, sino que lo arrastra a una situación que le impide que piense por él mismo. Así, vemos que aunque Horkheimer reconozca que el dominio del hombre sobre la naturaleza es inseparable del progreso técnico, subraya que la tecnología requiere una gran inversión de capital dando como resultado que el poder quede reducido a los hombres económicamente más fuertes: es común encontrar que un grupo reducido ostente un poder cada vez mayor¹⁸⁴. Por lo tanto, el hecho de que exista un mayor progreso tanto científico como económico no implica una reducción de la injusticia social. Aunque aparentemente el individuo goce de mayores posibilidades de alimentación y perspectivas futuras, es menos dueño de la sociedad a la que pertenece¹⁸⁵. Para Horkheimer, la Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres: los conoce en la medida en la que puede manipularlos y someterlos¹⁸⁶.

En definitiva, el resultado del sublevamiento humano al aparato económico tiene como resultado, según Horkheimer, un yo abstracto vaciado de toda sustancia (pérdida de sentido), por un lado, y una naturaleza vacía que ha de ser degradada sin otro fin que el dominio mismo (pérdida de libertad), por el otro¹⁸⁷. La instrumentalización de la razón, pues, no representa la instauración de sujetos más libres, al contrario, conduce al individuo a convertirse en un instrumento más del proceso de producción. La razón es considerada ahora como una simple capacidad de adap-

¹⁸³ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 86.

¹⁸⁴ Cf. Navarro, M. "Irracionalidad de la racionalidad posmoderna: una lectura de la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno", *Miscelánea Comillas*, No. 59, 2001, p. 122.

¹⁸⁵ Varon lo explica así: "In sum, an effort that originated in an attempt to empower the subject against the vicissitudes of nature tends toward its opposite as technology, administration, integrated forms of social regulation and control –modern society at large– becomes the principal sources of antagonism. Within this process, all value, quality, and content are erased from subjectivity itself". Varon, J. "The Dreadful Concatenation", p. 176.

¹⁸⁶ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 64.

¹⁸⁷ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 119.

tación a la naturaleza, como un mero instrumento al servicio de los hombres.

En “Amenazas a la libertad” publicado en 1965, Horkheimer comenta que los modos de acción que un ser humano tiene abiertos ante sí, al igual que su presencia de espíritu y su constitución personal, dan como resultado la libertad del momento¹⁸⁸. Sin embargo, la libertad de acción puede verse mermada. Aunque diversos factores pueden provocar dicha amenaza, Horkheimer comenta que cuando más pelagra es en el periodo que corresponde a finales del siglo XIX.

No conozco época alguna en que las fuerzas productivas, la técnica y el tráfico, las circunstancias científicas y políticas, se hayan desarrollado más rápidamente y a golpes más intensos que en los últimos cien años¹⁸⁹.

Todos estos cambios dan como resultado que lo colectivo tome el lugar de lo individual¹⁹⁰. Es decir, cada vez importa menos la postura de un individuo frente a las decisiones de un colectivo que indica lo que debe hacerse. Así, parece que en lugar de respetar la propia visión del sujeto se privilegia lo que el sistema marca como funcional. Tales afirmaciones no implican una contradicción con las críticas de Horkheimer hechas hacia el individualismo del burgués. Horkheimer sigue pensando que un individualismo que sólo contemple los intereses de uno mismo sin fijarse en el otro es desdeñable. Sin embargo, tampoco el otro extremo es deseable dado que, si sólo se presta obediencia a un colectivo que manda, se estaría desechando la propia individualidad. De ahí que Horkheimer intenta encontrar un equilibrio que no descuide el interés por el otro sin mermar la propia libertad.

De acuerdo con Horkheimer, quien marca las reglas del juego es el sistema económico moderno. Dicho sistema es quien crea una falsa apariencia del individuo como ser independiente. Su actividad mercantil es libre, puede tomar decisiones por sí mismo, pero sigue atado a las necesidades sociales y, en este sentido, no es más libre. La decisión sobre el valor de su producto y la de su propia actividad depende, en última

¹⁸⁸ Cf. Horkheimer, M. “Amenazas a la libertad” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 147 y 148.

¹⁸⁹ Horkheimer, M. “Amenazas a la libertad”, p. 148.

¹⁹⁰ Cf. Horkheimer, M. “Amenazas a la libertad”, p. 162.

instancia, del mercado, y contiene como resultado de fuerzas cambiantes, un momento irracional¹⁹¹. También parece que el individuo posee mayor libertad al momento de elegir ocupación. Existe un mayor número de opciones laborales, pero estas sólo se unifican en lo técnico más no añaden nada a la reflexión individual ni al progreso moral humano. El sujeto se cree más libre cuando, en realidad, únicamente se suma a un proceso que se rige por el mercado: el sujeto trabaja más pero piensa menos.

Horkheimer contrasta entre la labor del director de una empresa y la del artesano de la Edad Media. Ambos dependen de necesidades sociales, controladas por factores que escapan de sus manos. Pero no es más libre el empresario, su labor se limita al simple acomodo de activos y pasivos, pero no a determinarlos según un plan unitario. El empresario, en este sentido, depende de la irracionalidad del proceso económico. De hecho, el intento de dejar de ser dominado se convierte en una nueva forma de dominación. El sujeto queda igualmente oprimido, sólo que ahora el opresor no es la tradición sino la economía, el dinero.

No es la libertad la que ha sustituido el arbitrio, sino el ciego mecanismo económico, un dios anónimo que esclaviza a los hombres y al que apelan aquellos que aun cuando no tienen poder sobre él, obtienen de él un provecho¹⁹².

Parece que la figura que mejor se adapta a la razón burguesa es la adaptación del sujeto a la autoridad cosificada de la economía¹⁹³. Con lo cual, dicha autonomía buscada por el pensamiento moderno comienza a desdibujarse. El exceso de razón no hace al hombre más libre dado que es convertido en un instrumento más del proceso de producción. No dependen sus acciones de sí mismo sino de un aparato externo a él y que, además, lo domina. En definitiva, la libertad pretendida por el sistema moderno se convierte en su opuesto, en opresión. Falta de libertad quiere decir una dependencia, no fundada racionalmente, de los pensamientos, decisiones y las acciones de otros hombres; es decir, precisamente lo que el pensamiento moderno reprochaba de la tradición¹⁹⁴. Pero la frialdad

¹⁹¹ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 187.

¹⁹² Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 190.

¹⁹³ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 190.

¹⁹⁴ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 197. Al respecto puede considerarse lo siguiente: “[I]t is questionable to Horkheimer whether humanity even will be con-

del sistema económico no sólo abarca la vida pública del individuo sino también su aspecto privado. En concreto, Horkheimer dirá que la libertad del individuo también se ve amenazada tanto en el ámbito de la educación como en el de la familia y en el lenguaje. En la educación porque es usual que el individuo se apegue más a esquematismos. La creciente especialización a la que se ve sujeta la educación hace que se cosifiquen cada vez más las relaciones. Cada vez se es menos libre al momento de educar porque se privilegia la cantidad que la calidad. En la familia piensa que las relaciones entre padres e hijos se ven afectados por transformaciones sociológicas. Y con respecto al lenguaje comenta que se vuelve una convención, que muchos de los conceptos que utilizamos ya no tienen un correlato con algo superior¹⁹⁵.

La creciente racionalización que invade los sectores sociales garantiza mayor seguridad y producción de bienes¹⁹⁶. Sin embargo, el precio de lo anterior es una merma en la libertad del sujeto. De ahí que, Horkheimer plantee que si se quiere optar por una sociedad más justa, los bienes que los hombres necesitan para vivir no se deben generar de una economía de productores aparentemente libres (de los cuales los unos, a consecuencia de su pobreza, tienen que ponerse al servicio de los otros; y estos, en lugar de fabricar para las necesidades humanas, se ven forzados a fabricar sólo para la parte “capaz de pagar”) sino a partir de un esfuerzo de la humanidad orientada según un plan. De esta manera, la libertad del

scious of the loss their freedom not to mention their humanity due to the numbing rhythm of the iron system becoming instinctual. Not only will serious and liberating theology but aesthetics and philosophy too, whose true social function is also the criticism of what is in light of that which is other and socially realizable, will be thrown on the trash heap of history as mere expressions of humanity's childhood and forgotten. Life in the totally administered society will be boring at best”. Ott, M. “Reclaiming the Revolutionary Substance and Potential of Religion: The Critical Theory of Religion”, *Michigan Sociological Review*, Vol. 19, (2005), p. 175.

¹⁹⁵ Los estudios de Horkheimer y Adorno acerca de la intromisión de la razón instrumental en la familia y en la educación pueden verse principalmente en: Horkheimer, M. *Autoridad y familia*. También en: Adorno, Th. Y Horkheimer, M. *Personalidad autoritaria*. Sin embargo, el tema del lenguaje se encuentra con mayor profundidad en los estudios de Habermas, como se verá en su momento.

¹⁹⁶ Ott lo dice así: “Horkheimer does hold out that there may be also a positive side to the development of a totally administered society, namely that the material needs of humanity may be satisfied in this society, the administration of justice might be better served in the abolishment of world conflicts, and a consciousness of universal solidarity may also arise”. Ott, M. “Reclaiming the Revolutionary”, p. 175.

individuo se convertiría en el trabajo solidario de hombres¹⁹⁷. En el fondo, Horkheimer alerta del peligro de que lo colectivo tome el lugar de lo individual y que la decisión genuina del sujeto se convierta en racional¹⁹⁸.

Ahora bien, en este apartado hemos visto que las relaciones de dominio económico son las que esclavizan al individuo. Pero, podría preguntarse: si este dominio ha existido en todas las épocas históricas, ¿qué es lo que ocasiona que el dominio de la época Moderna genera mayor opresión en los sujetos? Ante ello, me parece que hay que aclarar que la denuncia de los frankfurtianos no intenta mostrar que existe más dominio que en épocas pasadas, sino que antes era evidente pero ahora se encuentra encubierto. El problema es, precisamente, que se crea la apariencia de mayor libertad de acción y económica cuando en realidad sigue habiendo la misma dependencia que en épocas pasadas. El problema de la época moderna no es sólo que exista el dominio sino su dificultad de identificación. Y un mal que no se conoce es más difícil de erradicar que uno que sí se conoce.

4. ESFERAS SOCIALES

Horkheimer considera que “la razón no puede hacerse transparente a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional”¹⁹⁹. Es decir, los hombres, de encontrarse en una organización irracional deben denunciarlo, de lo contrario, la razón sustantiva no se ejercería, sino sólo habría dominación. Veremos si hay posibilidad tanto en la industria cultural como en la familia y la religión –desde la perspectiva de estos autores– para encontrar resquicios de libertad.

4.1. ESFERA DE LA INDUSTRIA CULTURAL

Los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, incluidos Herbert Marcuse y Walter Benjamin, se ocuparon del análisis del fenómeno de la industria cultural. La noción de *industria* evoca la estandarización de la cosa misma y la racionalización de las técnicas de

¹⁹⁷ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, pp. 205 y 206.

¹⁹⁸ Cf. Horkheimer, M. “Amenazas a la libertad”, pp. 151 y 156.

¹⁹⁹ Horkheimer, M. *Teoría tradicional*, p. 43.

difusión²⁰⁰. En la *Dialéctica de la Ilustración*, la industria es descrita como: a) los aparatos de manipulación ideológica, b) los organismos que se encargan del dominio “racional” de las masas y c) el mecanismo que impone los estándares por los cuales la sociedad debe regirse.

Horkheimer y Adorno advierten dos rasgos alarmantes de la industria cultural que justifican las descripciones previas. Por un lado, una tendencia a homogenizar lo diverso; por el otro, una presentación agresiva. En el fondo, la industria cultural marca a sus productos con un rasgo de semejanza; es decir, estandariza los productos culturales y sus modos de producción. “[E]l cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos”²⁰¹. Con ello, “elimina la apreciación del detalle bajo el signo de totalidad”²⁰². Los productos no se reconocen por sí mismos o sus propiedades, sino por su aprobación masiva o por quienes dominan ciertos sectores, a través sus sellos o certificaciones²⁰³. Así, la industria cultural es un instrumento que “absolutiza la imitación”²⁰⁴ y lo hace equiparando con la publicidad²⁰⁵ y con administración²⁰⁶. A través de la publicidad, la industria cultural enmascara la identidad de sus productos y genera la apariencia de

²⁰⁰ Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural” en: Adorno, Th. Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad I*, Vol. 71, Akal, Madrid, 2008, p. 297.

²⁰¹ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 165.

²⁰² Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 170.

²⁰³ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 173. En opinión de Gunster: “Horkheimer and Adorno note that the culture industry actually wields a more rigid “style-determining power” than ever before; every element of mass culture “follows the same formula”. Every film, radio broadcast, and popular novel draw upon the same stock of character types, plot structures, and narrowly conceived tonalities. And this formulaic style does not change over time, but always remains the same. This quality of “ever-sameness” does not apply to the surface content of popular culture, which is constantly changing, but to its form, to the structures that hold everything in place”. Gunster, S. “Revisiting the Culture Industry Thesis: Mass Culture and the Commodity Form”, *Cultural Critique*, No. 45, (2000), p. 42.

²⁰⁴ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 175.

²⁰⁵ Para más información sobre este punto puede consultarse: Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 168 y ss. Adorno, Th. “Cultura y administración” en: Adorno Th. *Escritos sociológicos I*, Akal, Madrid, 2004, pp.128 y ss.

²⁰⁶ Otro estudio sobre la mercantilización de la prensa puede encontrarse en una crítica hecha por John Dewey en 1920 en completa sintonía con los escritos posteriores de Adorno y Horkheimer. Cf. Dewey, J. *El hombre y sus problemas*, Paidós, Buenos Aires, 1961, pp. 144 y ss. Dewey estaba convencido de que la prensa escrita en los Estados Unidos ya estaba sometida a coerciones capitalistas. Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, Katz, Buenos Aires, 2014, p. 364.

diversidad²⁰⁷.

Acerca de la segunda característica de la industria cultural, Herbert Marcuse se asombra de la agresividad que muestran los individuos que integran esta esfera. Lo peculiar en estas sociedades es que dicho componente no se asocia con lo destructivo, enfermo o corrupto, sino que, por el contrario, es reconocido como lo “normal”. Eso es lo problemático, que un signo evidentemente nocivo se convierta en lo sano o, incluso, necesario para la perpetuación del mismo sistema. Marcuse denomina a este fenómeno *super-represión*: una represión exigida por los intereses creados para el mantenimiento de la sociedad establecida²⁰⁸.

Estas propiedades de la industria comparecen de manera más clara en el cine²⁰⁹. Adorno indica que los productos fabricados por esta industria son claramente pensados para ser consumidos por las masas, esto delimita el alcance de sus creaciones²¹⁰. Así, el cine estudia lo más fácilmente vendible a las masas y produce a partir de ahí. Su principio, por tanto, es la “intención planificadora, que cuenta con el espectador”²¹¹. Pero el problema de este tipo de industria no es que intente vender (cualquier producto requiere ventas para seguir existiendo), sino que ese sea su único fin y motor, dado que utilizará cualquier medio para conseguirlo. Esto ocasiona una devaluación progresiva del producto en sí mismo. El problema de esto es la mimesis que se crea entre el espectador y el producto cinematográfico²¹². En opinión de los autores, el hecho de

²⁰⁷ Y, como señala Gunster: “Thus, it is not simply repetition itself, but also the manner in which it is perceived and consumed by the audience that is so alarming. In order to encourage perpetual consumption, the culture industry must continually mask its repetitive formulas and fool people into believing they are getting something new. The demands of the marketplace specify that the more things grow the same, the more they must consequently appear to be different. It is this unconscious (or possibly semiconscious) internalization of repetition that is so instrumental in the dissolution of critical capacities”. Gunster, S. “Revisiting the Culture Industry Thesis”, p. 43.

²⁰⁸ Para más información sobre este punto puede consultarse: Marcuse, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 104 y ss.

²⁰⁹ Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 297.

²¹⁰ Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 295.

²¹¹ Adorno, Th. “Cultura y administración”, p. 128.

²¹² Walter Benjamin también habla del carácter mimético del cine pero con respecto a la masificación del hombre. Menciona que, dado que los movimientos de las masas se presentan con mayor claridad al aparato cinematográfico que ante la mirada propia del espectador; es la representación masiva que se muestra en el aparato lo que provoca, de

que las técnicas implementadas en el cine sean cada día más sofisticadas ocasiona que se logre, con mayor facilidad, “la ilusión de creer que el mundo exterior es la simple prolongación de lo que se conoce en el cine”²¹³. Luego, no es de sorprender la apreciación socarrona de Adorno cuando afirma que:

Si hoy vemos por doquier, en Alemania, en Praga, en la conservadora Suiza, en la católica Roma, a chicos y chicas que van abrazados por la calle y se besan, [...] lo han aprendido de las películas que reducen el libertinaje parisino a folclore²¹⁴.

Lo que hace la industria es reunir cosas conocidas para darles una nueva cualidad²¹⁵. Debe tenerse en cuenta que los autores, al hacer su diagnóstico critican la contaminación racional y de control que ha sufrido aquello que debería involucrar únicamente los gustos personales de los individuos (i.e. entretenimiento). Lo que se le presenta al consumidor viene ya clasificado por quien controla la producción²¹⁶. Lo que se critica, entonces, es la pérdida continuada de libertad que el individuo experimenta en cada una de sus esferas, incluso en las más privadas y que realizan no por obligación sino para obtener una especie de deleite²¹⁷.

Pero ¿quién está detrás del desarrollo de la industria cultural? Horkheimer dirá, por supuesto, que se trata del sujeto que sustenta el poder económico y que, en última instancia, es quien se encuentra al

algún modo, la masificación humana: “la reproducción en masa favorece la reproducción de masa”. Benjamin, W. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en: Benjamin, W. *Obras completas*, Libro 1, vol. 2, Abada editores, Madrid, 2008, p. 83, nota 32.

²¹³ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 171.

²¹⁴ Adorno, Th. “Carteles de cine” en: Adorno, Th. *Obras completas, Crítica de la cultura y sociedad I*, Vol. 71, Akal, Madrid, 2008, p. 312.

²¹⁵ A diferencia de lo que se entiende como “cultura de masas” como explica Adorno en: Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 295.

²¹⁶ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 170.

²¹⁷ Así lo describe Gunster: “As humanity is required to devote fewer and fewer resources to socially necessary labor, it has greater time away from the workplace. However, this separation of work and leisure is largely illusory, as the kinds of activities that people practice in their free time secretly reproduce the conditions of work. The drug-ging rhythms of the machine are the industrial counterpart to the repetitive structures of jazz and modern film: the commodity form binds them tightly together”. Gunster, S. “Revisiting the Culture Industry Thesis”, p. 45.

servicio del dinero: “el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad”²¹⁸. Por la misma razón Adorno dirá, en escritos posteriores, que la industria cultural es la “integración intencionada de sus consumidores desde arriba”²¹⁹. Con lo cual, vemos que en la medida en que el concepto de razón se debilita, la manipulación ideológica cobra mayor dominio. El sujeto deja de ejercitar su capacidad de razonar y, en su lugar, se rige por el dictado de quien domina el sistema. Sin embargo, lo que dicen los frankfurtianos no es la obviedad de que el poder económico superior domina sobre el inferior, sino que este dominio tiene como estandarte a la técnica y su promesa de mayores comodidades. Por eso indican que “la industria cultural se ha desarrollado con el primado del efecto, del logro tangible, del detalle técnico sobre la obra”²²⁰. Por tanto, la crítica está dirigida precisamente a esta lógica de operación, según la cual la industria cultural busca primariamente obtener una utilidad de la venta de sus productos. En efecto, la utilidad es lo que inicialmente da al artista la libertad de crear productos que luego pueda vender²²¹.

Lo terrible de la instrumentalización de la cultura, piensan Horkheimer y Adorno, es que sus consecuencias las padecen tanto los consumidores como quienes controlan la industria. Al final, la libertad de todos es igualmente mermada²²². Por eso es posible afirmar que el efecto global de la industria cultural es el de una anti-ilustración. La ilustración, entendida como el dominio técnico progresivo de la naturaleza, se

²¹⁸ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 166.

²¹⁹ Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 295.

²²⁰ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 170.

²²¹ Un análisis al respecto se muestra en: “However, the incentive to realize a profit results in the increasing application of rationalized techniques to production itself, sounding the death knell for autonomous art. [...] The development of the immanent problems of a particular work (which is precisely how art is able to also express broader social issues) is sacrificed in favor of the production of something that can be quickly sold. Under capitalism the effects of cultural objects on an audience come to take precedence over their truth content. Culture is made specifically for the purpose of being sold; production is subordinated to distribution and the promise of art is thereby dissolved. Thus, it is the process of capital formation itself (i.e., the need to make a profit through the circulation of goods) that introduces, maintains, and enforces the structural equivalence between different cultural products”: Gunster, S. “Revisiting the Culture Industry Thesis”, p. 48.

²²² Como se mostró anteriormente en la relación del amo y el esclavo a la que aluden Horkheimer y Adorno en el canto de las sirenas.

convierte en un engaño masivo, en el medio para sosegar a la conciencia²²³. Así, la industria cultural impide la formación de individuos autónomos que juzguen y decidan por sí mismos²²⁴; esto es, convierte a los individuos en masa y luego los desprecia e impide su emancipación²²⁵. Fundamentalmente, en opinión de Papastephanou, “la industria cultural dificulta la formación de individuos autónomos, críticos e independientes”²²⁶.

La mimesis del espectador o consumidor de cultura con el producto cultural prohíbe la actividad pensante del primero²²⁷. La cultura cada vez exige menos esfuerzo del espectador para disfrutarse; prueba de ello es el cine, el cual ni siquiera demanda la imaginación del público para su deleite. De esta manera, la industria puede contar con sus consumidores incluso en su grado mayor de dispersión²²⁸. La imaginación del espectador es reemplazada por recursos técnicos tales como el *cross-fade* o el *flashback* que indican al espectador lo que se quiere decir o lo que el espectador debe completar²²⁹. Así, el arte y la cultura en la Modernidad parecen haber adormecido la razón de los espectadores. Este ha sido el modo en que la industria cultural ha contribuido a que desaparezca la resistencia al sistema. El éxito de la cultura a través de la publicidad ha eliminado la brecha entre arte y realidad conduciendo a la pérdida de la crítica y la autonomía²³⁰.

²²³ Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 302.

²²⁴ Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 302.

²²⁵ Cf. Adorno, Th. “Resumen sobre la industria cultural”, p. 302.

²²⁶ “Fundamentally, the culture industry hinders the formation of autonomous, critical, and independent individuals Papastephanou, M. “Aesthetics, Education, the Critical Autonomous Self, and the Culture Industry”, *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 40, No. 3, (2006), p. 76. Traducción propia.

²²⁷ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 171.

²²⁸ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 171 y 172.

²²⁹ Cf. Adorno, Th. “Carteles de cine”, p. 314. Walter Benjamin añade al respecto que el cine introduce un elemento de shock que gusta al público dado que les permite adaptarse a los peligros que los amenazan. Cf. Benjamin, W. “La obra de arte”, p. 80, nota 29.

²³⁰ Un análisis al respecto se encuentra en: “In short, any tension or contradiction between culture and reality has been steadily eroded and destroyed by the increasingly sophisticated technology and primitive aesthetic techniques of the culture industry. This loss of distance has a novel ideological effect. Mass culture is no longer ideological in the traditional sense of the word: its products do not misrepresent or distort the "truth" about reality. This destroys the capacity of individuals to imagine anything different: the

Sin embargo, podría objetarse que, en última instancia, el contenido cinematográfico se corresponde con los intereses del consumidor. Es decir, si las películas con contenido violento tienen mayor audiencia que un documental sobre arquitectura renacentista, lógicamente habrá una mayor oferta de lo primero. Aunque Horkheimer y Adorno no abundan sobre el tema sí responderían que, al margen de eso, la industria no tiene por qué presentarse como arte para los consumidores dado que esto es falso. Tampoco la supuesta “adaptación al consumidor” debe ser vista como “humanidad”, sino como una simple técnica para explotar al consumidor²³¹: “la industria cultural no es arte para los consumidores, sino que prolonga la voluntad de los que mandan en sus víctimas”²³². Lo anterior es un rasgo común a todas las manifestaciones culturales, incluidos el cine, la radio, la televisión. Los cuales, en opinión de Adorno y Horkheimer: “no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocios, les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que produce deliberadamente”²³³.

La radio, como fruto tardío y más avanzado de la cultura de masas, extrae consecuencias que le están vedadas al cine por su pseudomercado²³⁴. El público de la radio no es tan definido pero tiene mayor alcance. Para Horkheimer y Adorno el hecho de que el discurso penetre por doquier sustituye su contenido²³⁵. La televisión, por otra parte, considerada como una síntesis de radio y cine, crea un mundo completo de apariencia. Y en tanto esto es así, menos se considera apariencia y más cumple su función de ideología²³⁶. Esta técnica se diferencia de las otras en que lleva su producto a la comodidad del hogar de los consumidores, lo que conlleva a disminuir la distancia entre el producto y el espectador²³⁷. Tal cercanía del televisor causa una especie de comunidad en torno a ella, una reunión de familiares o amigos que no

speculative dimension of aesthetics, fantasy, and utopia is crushed”. Gunster, S. “Revisiting the Culture Industry Thesis”, p. 45.

²³¹ Cf. Adorno, Th. “Carteles de cine”, p. 315.

²³² Adorno, Th. “Carteles de cine”, p. 315.

²³³ Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 166.

²³⁴ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 204.

²³⁵ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 204.

²³⁶ Cf. Adorno, Th. “Prólogo a la televisión” en: Adorno, Th. *Obras completas, Crítica de la cultura y sociedad II*, Akal, Madrid, 2009, p. 446.

²³⁷ Cf. Adorno, Th. “Prólogo a la televisión”, p. 447.

tienen nada que decirse²³⁸. Lo dicho tiene claras consecuencias que los autores señalan: “oculta el alejamiento real entre las personas y entre las personas y las cosas”²³⁹. La cercanía con la televisión reemplaza un acercamiento real entre personas y, más aún, deshabilita el lenguaje y priva de cualquier otro interés que pueda tenerse²⁴⁰. La televisión, en definitiva, reduce a los seres humanos a comportamientos inconscientes²⁴¹. Un análisis de la programación muestra cómo la televisión transmite mensajes ocultos relacionados con el mundo habitual de los consumidores. Se espera una reacción determinada del espectador. Incluso en ocasiones se alude a la fe haciendo de esta un medio para fines psicológicos²⁴².

De modo que, cualquier producto que sirve para el entretenimiento y tenga un alcance masivo está invadido por un automatismo tal que deja al consumidor sin posibilidad de añadir algo más que superficialidad²⁴³. El problema de esta neutralidad es la alienación de los seres humanos consigo mismos y su identificación con

²³⁸ Cf. Adorno, Th. “Prólogo a la televisión”, p. 449.

²³⁹ Adorno, Th. “Prólogo a la televisión”, p. 449.

²⁴⁰ Cf. Adorno, Th. “Prólogo a la televisión”, pp. 449 y 450.

²⁴¹ Cf. Adorno, Th. “Prólogo a la televisión”, p. 452.

²⁴² Para un estudio específico de algunos programas de televisión, puede consultarse el siguiente texto de Adorno donde analiza el carácter ideológico de la programación: Cf. Adorno, Th. “La televisión como ideología” en: Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad II*, pp. 455-567.

²⁴³ También Walter Benjamin hace un buen análisis sobre una de las manifestaciones de la industria cultural, a saber: el arte. En su conocido ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* menciona la tesis de que la probable pérdida del “aura” (entendida como la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que esta pueda hallarse) sería un indicio de una posible instrumentalización del mundo del arte. Tanto la tendencia a la masificación como a la exponibilidad de la obra es contrario al sentido originario del arte que tendía al recogimiento y a la exposición en solitario. Todo esto puede verse en: Benjamin, W. “La obra de arte”, pp. 51-84. Conviene decir que Benjamin publicó la primera versión de esta obra en 1935, en el *Zeitschrift für Sozialforschung*. La segunda versión (1936) y la tercera (1938) son versiones ampliadas y revisadas que W. Benjamin no publicó en vida. La tercera versión sirvió de base para la primera publicación alemana de sus escritos en 1955. Cf. Andrade, M. “Los peligros de la estética en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 34, Bogotá, 2009, p. 74, nota 4. No abundaré más al respecto dado que en este apartado me ciño a los escritos de los miembros directos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

una masa homogénea²⁴⁴. El hecho de no poner a la técnica en el lugar que le corresponde: como instrumento al servicio del hombre, hace que el hombre ocupe el lugar de servirle a ella. Como menciona Adorno, el hecho de que la técnica beneficie o no al hombre, depende del uso que la sociedad haga de ella. La técnica no es la cosa misma, no es la humanidad, sino algo derivado de ella: “la forma organizada del trabajo humano”²⁴⁵. Tanto la televisión como la radio y el cine, no son malos en sí mismos, todo está en el uso que se les de y para los fines que se les utilice.

En suma, la industria cultural se torna problemática; esto es, se instrumentaliza, cuando se fusiona con la publicidad porque se convierte en un mecanismo de control de masas y manipulación ideológica. Sus distintas manifestaciones –como el cine, radio, televisión, etc.– cobran tal relevancia en el individuo que incluso fijan de un modo determinante tanto su lenguaje como su sintaxis. Así, la industria es en realidad un engaño, pues aparenta ofrecer diversidad al espectador, pero en el fondo es un mismo mecanismo de dominación. Así, la industria cultural genera la ilusión de libertad cuando en realidad se trata de una libertad de los individuos prefijada por las decisiones de quienes ostentan el poder económico.

4.2. ESFERA FAMILIAR

En 1936, durante su exilio en Norteamérica, Max Horkheimer publicó –en colaboración con Theodor Adorno– un estudio titulado *Autoridad y familia* para el volumen colectivo *Estudios sobre autoridad y familia* [“Studien über Autorität und Familie”]²⁴⁶. De acuerdo con esta

²⁴⁴ Al respecto señala Gunster que: “Thus, it is the process of capital formation itself (i.e., the need to make a profit through the circulation of goods) that introduces, maintains, and enforces the structural equivalence between different cultural products. [...] This is most obvious in capital/technology-intensive forms of cultural production, such as film, that are forced to adopt the advanced production techniques that have been pioneered in other industries”. Gunster, S. “Revisiting the Culture Industry Thesis”, p. 48.

²⁴⁵ Adorno, Th. “Sobre técnica y humanismo” en: Adorno, Th. Obras completas, *Miscelánea I*, Akal, Madrid, 2010, p. 318.

²⁴⁶ Para contextualizar este texto puede consultarse: “During the 1930s and early 1940s, the Frankfurt scholars engaged in a broad, multidisciplinary set of research projects on topics such as authority and the family, the origins and structure of Nazi society, aes-

temprana reflexión, los autores señalan que la familia repercute directamente en la formación del individuo porque es el principal mediador entre los individuos y la sociedad²⁴⁷. La familia es una esfera acogedora y envolvente que permite la formación reposada de un talento²⁴⁸; un lugar donde reina una razón distinta a la instrumental y su verdadero sentido es ser el obstáculo más fiable y efectivo contra la recaída en la barbarie²⁴⁹. En suma, la familia le otorga al individuo la posibilidad de convertirse en un ser humano y no en un simple competidor o experto (como sucede en otros ámbitos de la vida del hombre).

En los siglos XVII y XVIII, cuando la idea de libertad y justicia aún no había sido relativizada, los hijos adquirían en la familia valores como la exigencia de verdad y de justicia, la diligencia, honradez, fidelidad, piedad, etc; al tiempo desarrollaban su individualidad a la par de su incorporación con el mundo exterior²⁵⁰. El padre no sólo era respetado por su fuerza física o poder, sino porque exhibía algunas cualidades que después exigía al hijo imitar. La madre proveía al hijo de un sentimiento de seguridad que le permitía desarrollar cierto grado de independencia y el niño sentía que el amor que le inspiraba su madre era correspondido:

Cuanto menos violentamente las inculcaba, cuanto más ayudaban en ello el amor y la inteligencia de la madre, tanto mayor era el brillo que tales cualidades adquirirían para el niño,

thetic theory, and the critique of mass culture. The development of a radical social psychology based upon a synthesis of Sigmund Freud and Karl Marx was a major theoretical achievement”: Antonio, R. “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 24, No. 3, p. 335. Más Adelante, en 1950, Adorno publicará junto con otros colaboradores *La personalidad autoritaria*. En él se habla de la naturaleza y el trasfondo del carácter autoritario. Un resumen sobre el texto puede consultarse en *Autotidad y familia en el presente* publicado en 1960 por Horkheimer y en *Sobre el problema de la familia* publicado en 1955 por Adorno.

²⁴⁷ Cf. Reich, W. “The Radicalization of Eros” en: Porter, M. (ed). *Critical Theory of Family*, A Continuum Book, New York, 1988, pp. 55.

²⁴⁸ Cf. Adorno, Th. “El problema de la familia”, en: Adorno, Th. *Miscelánea, I*, Akal, Madrid, 2010, p. 310.

²⁴⁹ Cf. Horkheimer, M. “Autoridad y familia en el presente” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005, p. 97.

²⁵⁰ Cf. Horkheimer, M. “Autoridad y familia en el presente”, pp. 88 y 89.

RAZÓN EMANCIPADORA

tanto más naturalmente eran practicadas²⁵¹.

De esta manera, la familia desempeñaba una función esencialmente educativa por la cual, los hijos imitaban las cualidades del padre y a través de él descubrían que hay una jerarquía de dominio del hombre sobre el hombre, uno ordena y otro obedece²⁵².

La necesidad de una jerarquía y de una división de la humanidad, que descansa sobre principios naturales, accidentales e irracionales, es para el niño tan familiar y evidente que sólo bajo ese aspecto; es capaz de tener experiencia de la tierra y el universo, incluso del más allá; cada nueva impresión se encuentra ya preformada por ellos²⁵³.

Sin embargo, durante la Modernidad ocurrió un cambio en la noción de autoridad. Lo cual transformó el modelo de familia y la labor formativa que ésta desempeñaba. Por un lado, la autoridad en la época moderna se reconoce en quien ostenta el poder económico. Esto supone que las estructuras sociales descansan en una relación de dependencia. Tanto las relaciones privadas como profesionales entre los hombres, están determinadas por una dependencia que se basa en el modo de producción y se expresa en el ser de las clases sociales²⁵⁴. El hecho de que los hombres aprendan a someterse a dicha jerarquía (donde el más rico está por delante) fue una de las condiciones para el incremento de la productividad en el trabajo. La cosificación de los hombres en la vida laboral y su conversión en una mera función técnica se extiende a la familia: el padre se convierte en el que gana dinero, la mujer en empleada doméstica y los hijos en herederos de la fortuna y seguros sirvientes²⁵⁵.

²⁵¹ Horkheimer M. "Poder y consciencia", p. 77. Fromm considera, apoyado en J. Bachofen, que Creonte simboliza el dominio patriarcal mientras que la figura de Edipo, Hemón y Antígona representan el principio matriarcal. Para el primero, el valor predominante es el respeto a la ley humana así como la autoridad de la familia y la autoridad del Estado. Los vínculos más importantes son entre marido/mujer y gobernante/gobernado. Esto se opone al principio matriarcal en donde lo importante es el respeto a la vida humana, la igualdad de todos los hombres y la superioridad de los vínculos de sangre. Para más información puede consultarse: Fromm, E. *El complejo de Edipo y su mito* en: Horkheimer, M. Fromm, E. (et.al). *La familia*, Ediciones península, Barcelona, 1974, pp. 217-245.

²⁵² Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 216.

²⁵³ Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 215.

²⁵⁴ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 200.

²⁵⁵ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, pp. 221 y 225.

Las consecuencias de ello, según señala Olalla son,

[L]a familia se diluye en un conjunto de relaciones económicas y sociales y desaparece como lugar propio y originario donde el individuo ha de recibir la información básica, mucho más importante en cualquier caso que la que pueda recibir en una escuela o en una universidad²⁵⁶.

Así, la familia deja ser el núcleo económico básico de la sociedad²⁵⁷ y los hijos aprenden que la satisfacción de todos los deseos depende del dinero y de la posición social²⁵⁸. Lo cual, no sólo debilita el papel del padre, sino que también empuja a la madre y a los hijos al trabajo fuera de casa. En la medida en que el niño se ve más directamente remitido a la sociedad, la infancia se acorta y es producido un tipo distinto de persona²⁵⁹. Horkheimer augura lo siguiente,

Lo que sí me parece seguro es que la autoridad del padre sobre los hijos, sobre todo la del padre, disminuirá rápidamente. Su experiencia profesional y vital pierde importancia, los hijos se convierten más rápidamente en adultos, el control de los jóvenes por los padres resulta cada vez más difícil²⁶⁰.

Así, el abandono del modelo familiar tradicional lejos de ser una emancipación de la autoridad del padre que produzca hijos cada vez más autónomos, produce individuos aislados que importan una racionalidad instrumental y confunden la autonomía del pensamiento con la opinión de la colectividad²⁶¹.

²⁵⁶ Santa Olalla, M. “Dos ideas de la teoría crítica: familia y religión”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LVI, (2007), p. 351.

²⁵⁷ Cf. Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 152.

²⁵⁸ Cf. Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 216.

²⁵⁹ Cf. Horkheimer, M. “Sobre el concepto de ser humano” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005, p. 31.

²⁶⁰ Horkheimer, M. “El futuro del matrimonio” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 110 y 111.

²⁶¹ También se interpreta del mismo modo en: “Horkheimer and, the Frankfurt School were critical of the element of domination in the family. As a theory of human emancipation, Frankfurt School Marxism sought to unearth the root of psychic oppression in the family. In Horkheimer's lament, the despair of women and children, the deprivation of any happiness in life, the material and psychic exploitation consequent upon the economically based hegemony of the father have weighed mankind down no less in recent centuries than in antiquity”: Reich, W. “The Radicalization”, p. 54.

RAZÓN EMANCIPADORA

A medida que la familia ha dejado ampliamente de ejercer su forma propia de autoridad sobre sus miembros, se ha convertido en campo de prácticas de la autoridad como tal. Las viejas fuerzas de la sumisión familiar siguen siendo efectivas, pero fomentan más un espíritu de adaptación que todo lo empapa y una agresividad autoritaria que los intereses mismos de la familia y de sus miembros²⁶².

De ahí que Horkheimer afirme que: “[l]a descomposición de la vida familiar [...] ha comenzado para la mayor parte del mundo occidental con el desarrollo de la gran industria”²⁶³.

Por otra parte, el surgimiento del modelo burgués de familia y la racionalidad utilitaria que la legitiman, transformó la función educativa que la familia antes desempeñaba. Ahora la familia se comporta como otras instituciones de la sociedad y otras instituciones cumplen la labor que otrora hacía la familia; a saber, educar.

La educación pasa cada vez más a manos de la escuela [...] sino de los medios de comunicación de masas, de la televisión, de la radio y del cine²⁶⁴.

Cuando la función educadora de la familia desaparece, la escuela o la universidad la sustituyen en materia de educación. Por eso los niveles de exigencia en dichas instituciones aumentan: se espera que el maestro, profesor o monitor ofrezcan al niño lo que la propia familia no puede darle²⁶⁵. El problema, empero, no es que los individuos no reciban educación, sino que al trasladar la labor educativa a un número cada vez mayor de sectores sociales como la escuela, los compañeros, los

²⁶² Horkheimer, M. “Autoridad y familia en el presente”, p. 87.

²⁶³ Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 223.

²⁶⁴ Horkheimer, M. “El futuro del matrimonio”, pp. 110 y 111.

²⁶⁵ Sin embargo, en este punto cabría la pregunta: “Si cualquier otra institución quiere sustituirla [refiriéndose a la familia] lo ha de hacer asumiendo las mismas funciones de ella. Pero ¿qué institución podría lograrlo?” Alvira, R. “Sobre la esencia de la familia” en: Cruz, J. *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 16. También habría que considerar que: “La práctica desaparición de la familia como lugar educativo por excelencia no se ha visto acompañada de mecanismos capaces de cubrir las funciones y tareas que antes desempeñaba la familia”. Santa Olalla, M. “Dos ideas de la teoría crítica”, p. 353. Sobre tales temas se profundizará en el último capítulo cuando se refiera a las tesis de Honneth sobre la familia.

clubes deportivos, etc.; sino que los individuos adquieren una experiencia de la autoridad mucho más tenue y fragmentada²⁶⁶:

Hoy [...] el padre es sustituido por un colectivo, por la clase, por el equipo, por la asociación y por el Estado. Cuando más se reduce la dependencia familiar a una función puramente psicológica en el alma del niño, más abstracta e indeterminada pasa a ser ésta en el alma del adolescente; no es raro que de ello surja una disposición general a aceptar cualquier clase de autoridad, siempre que sea lo suficientemente fuerte²⁶⁷.

Y es que el control del poder va pasando a otras instancias sin que el individuo sea consciente de este proceso. Los hijos, entonces, no disciernen entre los tipos de autoridad y someten su voluntad ante cualquier dirección, con tal de que esté marcada por el poder económico. “La crisis de la familia engendra las actitudes que predisponen a los hombres a una sumisión ciega²⁶⁸”.

Así, el cambio en la autoridad y en la función familiar trae consigo la formación de individuos que aceptan de manera acrítica sus circunstancias y la autoridad a la que se somete. La autonomía de la razón individual se confunde con la adopción de la opinión colectiva²⁶⁹. Además “[l]os tipos humanos predominantes hoy en día no son educados para ir al fondo de las cosas, por lo que toman el fenómeno por la esencia”²⁷⁰.

El momento específico de renuncia que hoy mutila a los

²⁶⁶ Cf. Horkheimer M. “Poder y consciencia”, p. 77.

²⁶⁷ Horkheimer, M. “Autoridad y familia en el presente”, p. 88.

²⁶⁸ Horkheimer, M. “Autoridad y familia en el presente”, p. 120. De hecho, una de las principales aportaciones de la teoría crítica en el ámbito educativo es que ofrece las herramientas teóricas para establecer las condiciones de las nuevas necesidades, de los nuevos sistemas de valores y las prácticas sociales que toman en serio los imperativos de la pedagogía crítica. Cf. Giroux, H. *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*, Siglo XXI Editores, México, 2004, p. 65. Otro estudio acerca de la aportación de a teoría crítica en materia educativa puede verse en: Santos Gómez, M. “Elementos del pensamiento de W. Benjamin, Th. Adorno y M. Horkheimer para la teoría de la educación”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LXI, (2012), pp. 425-438.

²⁶⁹ Cf. Adorno, Th. “El problema de la familia”, p. 306. Sobre otras complicaciones que se derivan de la identificación de las sociedades con lo colectivo puede revisarse: Adorno, Th. *Educación después de Auschwitz*, pp. 5 y ss.

²⁷⁰ Horkheimer, M. *Autoridad y familia*, p. 219.

individuos y restringe su individuación ya no es la prohibición familiar, sino la frialdad, que crece con el ahuecamiento de la familia²⁷¹.

En consecuencia, a medida que la familia se aleja más de sus funciones educativas, la sociedad y el Estado se hunden en sus leyes y su burocracia²⁷². El individuo ya no aprende en la familia las herramientas necesarias para enfrentar un mundo hostil, altamente racionalizado y competitivo poniendo en crisis la sociedad en su totalidad.

[A] pesar de todos estos importantes cambios, las representaciones morales y religiosas, las imágenes derivadas de la estructura de la familia patriarcal, siguen constituyendo el núcleo de nuestra cultura. El respeto a la ley y el orden en el Estado parece ir inextricablemente ligado al respeto de los hijos a sus padres. Los sentimientos las actitudes y las convicciones que hunden sus raíces en la familia mantienen unido nuestro sistema cultural. Constituyen un elemento del cemento social. Parece de todo punto necesario que la sociedad los mantenga vivos dado que de ello depende la vida o muerte de la civilización en su forma actual²⁷³.

Ahora bien, no debe pensarse que Horkheimer propone una vuelta al pasado. Lo que echa de menos no es un momento histórico determinado, sino una estructura social que se ha perdido y su intento es recuperarla sin perder los adelantos que se han logrado, como la inserción de la mujer en el ámbito laboral, por ejemplo²⁷⁴. En suma, la transformación de la noción de autoridad en la Modernidad, indefectiblemente, se reprodujo en el seno de la familia moderna. Ahora, el Estado o la sociedad suplen al padre en su función de proveedor, como si fuesen el padre de todos los individuos. Con ello, no existe la autoridad

²⁷¹ Adorno, Th. "El problema de la familia", p. 310.

²⁷² Para más información al respecto puede consultarse: Joas, H. "An Underestimated Alternative: America and the Limits of "Critical Theory", *Symbolic Interaction*, Vol. 15, No. 3, (1992), pp. 269 ss.

²⁷³ Horkheimer, M. *Autoridad y familia en el presente*, pp. 83 y 84.

²⁷⁴ Así lo señala Olalla: "Más que una muestra de conservadurismo, esto es una verdadera aportación al progreso de la sociedad, que con la crítica debe alcanzar una capacidad de juicio más madura y autónoma, pues puede incluir en sus razonamientos más factores, elementos que no son solamente el progreso científico, económico o tecnológico, o la búsqueda de mayores índices de comodidad o consumo". Santa Olalla, M. "Dos ideas de la teoría crítica", p. 355.

doméstica ni instancias que formen núcleos o tribus familiares, sino una sola autoridad a la que todos están sometidos. El cambio en la autoridad ha sido ocasionado por la instrumentalización de la familia que la ha convertido en una esfera incapaz de formar al individuo del modo como antes solía hacerlo²⁷⁵. En cambio, la familia prepara dispone a los hijos para aceptar el dominio de unos pocos hombres sobre el resto y perpetrar la idea de que la autoridad consiste en un poder económico o coactivo. Es imposible revertir este proceso y volver al modelo de familia premoderno, incluso, es indeseable. Lo que debe combatirse es la presunción instrumental de que la autoridad descansa en quien sustenta el poder económico.

4.3. ESFERA RELIGIOSA

La teoría crítica de Horkheimer acerca de la religión sólo puede pensarse a la luz del anhelo de justicia, amor y libertad que atraviesa todo su pensamiento²⁷⁶. En su juventud, este *leitmotif* aún estaba incardinado al marxismo. Entre 1926 y 1931, Horkheimer escribió una serie de notas altamente críticas acerca de la sociedad burguesa. Éstas se corresponden al período en el que Horkheimer era profesor de la Universidad de Frankfurt y fueron publicadas en 1934, en el exilio, bajo el título de *Dämmerng, Notize in Deutschland* con el seudónimo de *Heinrich Regius*. Esta serie de aforismos encierran fuertes cuestionamientos a la sociedad burguesa y a sus estructuras y mecanismos; entre los cuales, el joven Horkheimer cuenta a la noción de religión (junto a la de nación) y a las instituciones eclesiales. En aquel entonces, el joven Horkheimer aún suscribía la idea de Marx según la cual la religión y la iglesia eran nociones medulares de las sociedades capitalistas, a través de las cuales éstas perpetraban su dominación y opresión. Sin embargo, en sus textos de madurez (los cuales van desde los años de 1935 y 1936 hasta el final de su vida²⁷⁷), Horkheimer atiende a la esfera religiosa con un ánimo menos

²⁷⁵ A saber, como una esfera que le ayuda al individuo a formar un talento, imprimir su carácter y formar su personalidad.

²⁷⁶ Como también se dice en: Siebert, R. *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent*, University Press of America, Washington, 1979, p. 45.

²⁷⁷ Los textos maduros en los que más habla al respecto son: “La teoría crítica ayer y hoy” (1969), “Observaciones acerca de la liberalización de la religión” (1970) y “Religión y Filosofía” (1960). Michael Ott dice al respecto que: “From the mid-1960's to the year of his death in 1973, Horkheimer gave a number of interviews in which he ad-

vehemente y advierte una dimensión crítica de la religión. Descubre que la religión al propugnar como normas el amor, la justicia, la esperanza y la verdad es la esfera capaz de acusar a la injusticia,

la teología es [...] la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra²⁷⁸.

La religión cumple una función crítica o negativa, en tanto que proyecta un ideal de justicia, verdad, paz y corrección contraria a la experiencia ordinaria de los individuos que parece sólo dar cuenta de la injusticia y opresión. De esta manera, las reservas que Horkheimer albergaba en su juventud contra esta esfera, se ven mitigadas por el descubrimiento de la dialéctica interna de la religión; según la cual, ésta proyecta un horizonte de justicia ahí donde no la hay, pero al mismo tiempo es vulnerable a la instrumentalización en aras de justificar la existencia de estructuras de poder o mecanismos opresivos del *status quo*.

En otro tiempo, la teología y la religión procuraban que una persona respetase a la otra, al menos dentro de la misma sociedad, y que no cometiese ningún delito²⁷⁹. La gente no hacía cosas malas porque había una justicia superior²⁸⁰. Sin embargo, según piensa Horkheimer, esta concepción que estuvo activa hasta el siglo XIX, se fue perdiendo con el avance de las sociedades burguesas y la transformación de la religión en un instrumento para armonizar y legitimar el orden social. Este movimiento hacia la instrumentalización de la religión coincide con la pérdida

dressed the question of the relationship between the critical theory and religion/theology. This fundamental and critical relationship was specifically the topic of a 1970 interview in Montagnola, Switzerland that was published under the title *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen - The Longing for the Totally Other*": Ott, M. "Reclaiming the Revolutionary", p. 167. Traducción propia.

²⁷⁸ Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, p. 107. Además, como señala Ott, para Horkheimer: "[religion] contained the voice of accusation against the injustice experienced by the masses of humanity for countless generations in the world. Since such justice was not experienced in the natural or social worlds, it was thought to exist in a transcendent place, e.g., heaven, or with a transcendent God": Ott, M. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion. The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*, University Press of America, New York, 2001, p. 63.

²⁷⁹ Cf. Horkheimer, M. "La teoría crítica ayer y hoy" en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de Filosofía Social*, Obras maestras del pensamiento contemporáneo, No. 60, Planeta Agostini, Barcelona, 1972, p. 66.

²⁸⁰ Cf. Horkheimer, M. "La teoría crítica ayer y hoy", p. 66.

de su sentido social y su confinamiento a la vida privada²⁸¹. Actualmente, “se intenta conservar la religión concertando una paz artificial con la ciencia”²⁸². Piensa que la vida exigió, en los últimos siglos, tanto de la religión como de la moral una tal capacidad de adaptación que de las prescripciones llenas de sentido sólo se ha conservado la apariencia de eternidad²⁸³. Así, para Horkheimer uno de los problemas de la época moderna es la poca cabida que la religión tiene en la vida del individuo. Con la especialización y aceleración del progreso técnico, parece que lo único importante es la ciencia pues ella es quien se ocupa de la realidad, la innovación tecnológica y la economía²⁸⁴. Así, el campo del saber se identifica con lo científico y se desacredita cualquier idea que proceda de otra fuente; con lo cual, parece que la religión pierde importancia en la vida de los individuos²⁸⁵: “El hombre, lo confiese o no, sólo confía en la ciencia y renuncia a una sobrevaloración y a un ordenamiento filosófico de sus resultados”²⁸⁶.

Para Horkheimer, la ciencia es aquel orden de los hechos de nuestra conciencia que espera encontrar lo correcto en el lugar correcto del espacio y tiempo²⁸⁷. Es la ciencia quien, en pocas palabras, se encarga del dominio de la naturaleza y la racionalización de la sociedad²⁸⁸. Cosa muy distinta es la fe, quien tiene como campo propio no a la realidad sino al

²⁸¹ Cf. Horkheimer, M. “Observaciones acerca de la liberalización de la religión” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición*, p. 89 y 90. Sobre este punto Ott señala: “Due to its subjective solipsism and the resulting economic life of bourgeois society, religion has increasingly been subjectivized as a concern for the individual’s moral well being and immortal soul”: Ott, M. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, p. 65.

²⁸² Horkheimer, M. “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 60.

²⁸³ Cf. Horkheimer, M. *Materialismo metafísico y moral*, Madrid, 1999, p. 104.

²⁸⁴ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía” en: Horkheimer, M. *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Sur, Argentina, 1970, p. 68.

²⁸⁵ Cf. Horkheimer, M. “Observaciones acerca de la liberalización de la religión”, pp. 90 y 91.

²⁸⁶ Horkheimer M. “Observaciones acerca de la liberación de la religión”, p. 92. Siebert lo interpreta así: “In Horkheimer’s view, part of the high price the modern world may have to pay for technological progress in the totally administered society is human coldness. [...] To Horkheimer, this bourgeois principle [i.e. human coldness] is the very opposite of the Christian principle of free and loving subjectivity. In the struggle with the bourgeois principle, the Christian principle lost out”: Siebert, R. *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, The Scarecrow Press, London, 2001, p. 158.

²⁸⁷ Cf. Horkheimer, M. “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 56.

²⁸⁸ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, p. 68.

alma²⁸⁹. En ese sentido, la religión sólo se incorpora como disciplina no del todo necesaria al funcionamiento del saber actual²⁹⁰. Resulta interesante cómo Horkheimer considera que la filosofía ha actuado ante este conflicto. Considera que el pensamiento moderno –caracterizado por filósofos como Descartes, Leibniz y Kant– intenta legitimar los más altos principios religiosos por medio de la razón²⁹¹. Sin embargo, esto corre el riesgo de que dicha legitimación se aleje del mismo sentido de la religión. Se corre el riesgo de que la moral se convierta en un simple amor al prójimo racional y neutral y la religión en una mera convención²⁹². En definitiva, lo divino sólo se manifiesta en la comunidad de los hombres, en su entorno y en su relación²⁹³. Incluso parece superada la cuestión de que existe un Dios independiente de la sociedad²⁹⁴.

Sin embargo, para Horkheimer, el problema del debilitamiento de la religión no sólo es la priorización de la ciencia en el mundo moderno sino la falta de crítica que tiene hacia sí misma. Es decir, la ciencia carece de una autorreflexión suficiente para conocer los motivos sociales que la impulsan hacia uno u otro lado²⁹⁵. Para que la ciencia sea verdadera debe conducirse críticamente para consigo misma y para con la sociedad que ella produce²⁹⁶. Además, considera que la pragmatización de la religión no es sólo el resultado de su adaptación a las condiciones de la sociedad industrial sino que hunde sus raíces en la más íntima esencia de toda clase de teología sistemática²⁹⁷. Afirma que la religión cae en la división del trabajo y critica su incorporación como disciplina en los colegios²⁹⁸. Por eso, intenta acercarse a un tipo de espiritualidad o religiosidad a-sistemática. Piensa que la filosofía no debe conformarse con explicar la realidad de modo racional sino que también es la encargada de exponer la desintegración de la religión y las consecuencias de ello para la

²⁸⁹ Cf. Horkheimer, M. “Religión y filosofía”, p. 68.

²⁹⁰ Cf. “Religión y filosofía”, pp. 68 y 69.

²⁹¹ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, p. 69.

²⁹² Esto lo dice en relación a David Hume. Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, p. 69.

²⁹³ Cf. Horkheimer, M. “Observaciones acerca de la liberalización de la religión”, p. 89.

²⁹⁴ Cf. Horkheimer, M. “Observaciones acerca de la liberalización de la religión”, p. 89.

²⁹⁵ Cf. Horkheimer, M. “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 56.

²⁹⁶ Cf. Horkheimer, M. “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 57.

²⁹⁷ Cf. Horkheimer, M. *Crítica a la razón instrumental*, p. 93.

²⁹⁸ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, p. 68.

sociedad²⁹⁹. La filosofía, por tanto, debe expresar el proceso de racionalización y sus consecuencias³⁰⁰.

En suma, para Horkheimer el motivo que llevó a la religión a desprenderse de su función fue la progresiva racionalización de la religión que se potencia durante la época moderna. Esto trajo como consecuencia una secularización o repliegue de la religión al ámbito privado. Con lo cual, la religión enfrenta el problema de que, con el paso del tiempo, requiere justificar su existencia del modo más racional posible para poder subsistir. Esto constituye, en el fondo, la instrumentalización de la religión: no interesa por lo que es, de ahí que “deba” justificar su existencia. Para Horkheimer en su forma tradicional la religión es considerada, si no por las grandes masas, sí al menos por sus portavoces autorizados, como un instrumento. E incluso afirma,

No puede volver a adquirir prestigio mediante la propagación de nuevos cultos de la comunidad actual o futura, del estado o del líder. La verdad que intenta transmitir se ve comprometida por su objetivo pragmático. Cuando se da finalmente en hablar de la esperanza y desesperanza religiosas en términos de «necesidades profundas de la personalidad», de sentimientos generales emocionalmente ricos o de valores humanos científicamente probados, es porque la religión ha perdido ya todo significado para los hombres³⁰¹.

Así, puede afirmarse que el triunfo de la razón instrumental, mecánica, subjetiva desvinculó a la religión de la realidad y la convirtió en un activo de la sociedad burguesa. Con ello, no negó o eliminó a la religión, sino que la vació de su auténtico contenido y la puso al servicio de las necesidades de la sociedad moderna. El anhelo por algo más propio de la religión se preservó artificialmente y se sació con falsos ídolos e ideas (como las de raza, nación, género) para dominar a las masas. Por eso, la realidad actual reclama cada vez más, precisamente, la forma anterior o tradicional de la religión; a saber, su versión crítica, pues “con la ciencia reflejando el antagonismo que impera en la sociedad, se necesita

²⁹⁹ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, pp. 66 y 67.

³⁰⁰ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, p. 77.

³⁰¹ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 86.

de la religión para ideológicamente balancear la creciente sensación de una falta de sentido”³⁰².

Horkheimer describe estas dos funciones de la religión (i.e. la crítica y la civil) como religión buena y mala, respectivamente. En el buen sentido, la religión se caracteriza como “[e]l inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso a la justicia”³⁰³. Pero en el mal sentido, como “este mismo impulso pervertido en afirmación, en proclamación, y por tanto en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos”³⁰⁴. La religión buena, a la que vuelve Horkheimer y recupera en sus madurez, es esencialmente crítica y busca, por un lado, eliminar la racionalización de la injusticia, de la inhumanidad y del horror de la historia; mientras que, por el otro, promueve y ayuda a crear una sociedad más racional, libre y solidaria. La religión buena es la única instancia capaz de escapar a las instrumentalización de la razón en tanto que tiene una auténtica pretensión de justicia. La religión mala, en cambio, es el blanco de las fuertes críticas de Horkheimer, pues constituye la religión instrumentalizada y despojada de sus atributos propios.

En su forma básica, la religión buena y la mala son lo mismo; tan sólo que la segunda es la perversión y abstracción de las motivaciones religiosas originarias³⁰⁵. Para Horkheimer, el camino para erradicar el uso instrumental de la religión, nuevamente, no es regresar a mundos pasados; hacerlo, paradójicamente, podría realimentar la tendencia que se rechaza³⁰⁶. Es decir, como el paso de la razón objetiva a la subjetiva fue

³⁰² “with science reflecting the antagonism of society, religion is needed to ideologically balance the increasing sense of meaninglessness”: Ott, M. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, p. 90.

³⁰³ Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, p. 226.

³⁰⁴ Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, p. 226. Así lo entiende Ott: “Bad religion is the lie that there is some providential reason, meaning, and thus justification for the evil suffering of humanity and nature, and horror of society and nature”: Ott, R. Michael. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, p. 110. Y sobre la buena religión señala que en ella se encuentra una resistencia contra el mal y el horror de la sociedad y la historia y el deseo de un futuro mejor y más conciliatorio. Como puede verse en: Ott, R. Michael. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, p. 110.

³⁰⁵ Según interpreta Ott a la religión buena no la identifica con una institución religiosa, sino que es una continuación materialista y secular del impulso religioso original. Más información al respecto puede verse en: Ott, R. Michael. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, pp. 109 y ss.

³⁰⁶ Cf. Horkheimer M. *Crítica a la razón instrumental*, p. 87.

paulatino, no puede hablarse de una inversión de este proceso en sentido arbitrario. De hecho, este intento podría revitalizar a la razón sólo en vistas a “rellenar un vacío” y, por tanto, también sería instrumentalizarlo³⁰⁷. Como señala Siebert,

Horkheimer advierte que la religión no puede secularizarse y seguir siendo una religión. [...] Ningún contenido teológico puede continuar existiendo como tal. Sin embargo, aunque la verdad no puede reaparecer bajo la forma de una religión tradicional, algo debe preservarse de la religión: el anhelo de lo infinito y de auténtica justicia. Así, Horkheimer invita a los teólogos críticos a convertir las iglesias de instituciones ideológicas en instituciones críticas que puedan corregir la falsa idea de totalidad y presenten de forma secular los ideales de justicia, amor y libertad. Horkheimer desea que el anhelo de lo Infinito aparezca en la finitud cotidiana de la vida de los individuos y como una parte del horizonte de justicia absoluta³⁰⁸.

Considera que los hombres deben unirse por medio del anhelo de que la injusticia y horror que sucede en este mundo no es definitivo sino que hay otra cosa a los que algunos llaman religión³⁰⁹.

Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios ya no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y entrañan la duda, puede

³⁰⁷ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, p. 92. Este matiz no es considerado por filósofos como Jürgen Habermas. En *Carta al Papa*, por ejemplo, Michael Reder comenta que hay que oponerse a la posible “funcionalización de la religión” como cuando se le reduce, (como lo hizo Habermas en su discurso al recibir en 2001 el Premio de la Paz) a un “mero recurso de fundación de sentido”. Cf. Habermas, J. Reder, M. Schmidt, J. *Carta al Papa: consideraciones sobre fe*, Paidós, Madrid, 2009.

³⁰⁸ “Horkheimer warns that religion cannot be secularized and still remain religion. [...] None of the theological content can continue to exist as it is. But while truth cannot reappear in the form of traditional religion, something of religion will remain: the longing for the Infinite and for complete justice. Thus, Horkheimer urges that critical theologians transform the churches from ideological into critical institutions which would correct the false totality by presenting in secular form the ideals of justice, love and freedom. Horkheimer wants the hope for the Infinite to appear in the daily finitude of human lives and this finitude must appear as part of the horizon of absolute justice”: Siebert, R. *The Critical Theory of Religion*, p. 145.

³⁰⁹ Cf. Horkheimer, M. “La teoría crítica de ayer y hoy”, p. 71.

RAZÓN EMANCIPADORA

conservarse en forma adecuada la mentalidad teológica, al menos la base misma³¹⁰.

Así, la recuperación de la religión es por vía de lo que él llama la “liberalización” o “conservación” de la religión³¹¹. Es decir, dado que la injusticia no puede ser lo definitivo en este mundo, debe haber un Absoluto que se oponga a tal injusticia³¹². Es razonable que los individuos que comparten tales ideales se unan para conseguir una justicia en el mundo. Por eso, tiene sentido que las costumbres religiosas subsistan³¹³. La religión, en definitiva, no sólo tiene derecho a existir, sino que históricamente es necesario que lo haga³¹⁴. Sin embargo, la verdad última no puede traducirse al lenguaje humano. Es decir, considera que,

Dado que la verdad última que ha de encontrar su expresión en la religión no entra en el lenguaje humano y en el mundo de los conceptos humanos, sólo podemos hablar de religión cuando comprobamos que la realidad que conocemos no es la realidad última. No podemos indicar lo que es lo absoluto y en qué consiste³¹⁵.

Por tanto, no admite una visión de Dios como dogma sino únicamente como anhelo:

Dios como dogma positivo actúa como un factor separador. En cambio, el anhelo de que la realidad del mundo, con todos sus

³¹⁰ Horkheimer, M. “La teoría crítica de ayer y hoy”, p. 61.

³¹¹ Cf. Horkheimer M. “Observaciones acerca de la liberación de la religión”, p. 94.

³¹² “This historical struggle for a better future society is thus based on the socio-economic ability of the existing society as well as the human hope and longing in the totally Other than this world that such historical injustice and horror will not have the last word; in Horkheimer’s terms, there will be a ‘Judgement Day’ in which the innocent victims of this world will have their day in court”: Ott, R. Michael. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, pp. 103-104.

³¹³ “Horkheimer did not fall into such a bourgeois pessimism due to his critical theory of religion as resistance, hope and struggle for any amount of historical happiness which is motivated by the longing for the totally Other as truth. Even in the face of the historical development of modern society toward the destruction of human individuality in a totally mechanical, cybernetic, insidiously false, and dominated collectivity, Horkheimer did not give up the struggle for a more reconciled and happy future social ability. His critical theory of religion was a dynamic force in the struggle of resistance and hope”: Ott, R. Michael. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion*, p. 114.

³¹⁴ Cf. Horkheimer, M. “Religión y Filosofía”, p. 75.

³¹⁵ Horkheimer M. “Observaciones acerca de la liberación de la religión”, p. 94.

errores, no sea algo definitivo, une entre sí a todas las personas que no pueden ni quieren conformarse con las injusticias de este mundo³¹⁶.

Así, vemos que Horkheimer es profundamente crítico con la racionalización de la religión. Del mismo modo, no deja de subrayar la importancia de considerar a la vida terrena como algo más que simplemente mundana y sigue anhelando una auténtica justicia aunque sabe que no puede conseguirse en este mundo. Podría decirse, en definitiva, que en los últimos años de su vida Horkheimer es un moralista dado que reprende al positivismo por no dejar espacio para la moralidad, pero eso no quiere decir que admita una religión. Aunque a través de Kant establece la necesidad de la afirmación de una presencia absoluta, que se presente como referencia última frente a la relativización, no afirma la existencia de Dios³¹⁷. Admite la necesidad de lo enteramente otro pero no de un Absoluto del que se pueda decir algo³¹⁸. Con lo cual, su concepto de religión queda reducido a la nostalgia del hombre de la justicia completa que no existe ni puede existir en este mundo³¹⁹. Sólo admite una teología ne-

³¹⁶ Horkheimer M. “Observaciones acerca de la liberación de la religión”, p. 94. “[According to Horkheimer], God cannot be considered apart from the human subjective spirit, especially since God is unknown. [...] Horkheimer sees all God-images as subjective human projections and all religion as the historical product of human longing. Since God is rooted in human feeling, he is not independent. Thus, Horkheimer can show that there is a feeling of God in many people, but he cannot show as the metaphysicians tried to do, that God is. While Hegel thinks he knows that God is, Horkheimer hopes that God is, but fears that God is not”: Siebert, R. *The Critical Theory of Religion*, p. 134.

³¹⁷ Para más información al respecto puede verse: Contreras, F. “Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer”, *Revista Científica de Información y Comunicación*, Sevilla, No. 3, (2006), p. 78. Sobre este punto Ott dice: “Horkheimer agrees with Kant that humanity does not and cannot have any knowledge of anything that transcends human understanding based on experience and intuition. Humanity has no knowledge of anything noumenal, and thus does not need to bother with it. [...] However, unlike Kant (1929:29), Horkheimer does not find it “necessary to deny knowledge, in order to make room for faith” and religion in the face of the development of human reason and science. Rather, Horkheimer materialistically grounds the truth of religion not in the noumena, as a separate entity or sphere of being and value that can be thereby disassociated from all matters of this world, but in the cries and longings of the innocent victims of this world for a better future society and the totally Other”: Ott, M. “Reclaiming the Revolutionary”, p. 167.

³¹⁸ Cf. Horkheimer, M. *Anhelos de justicia*, p. 153.

³¹⁹ Cf. Horkheimer, M. Marcuse, H. Popper, K. *A la búsqueda del sentido*, p. 94.

gativa en la que Dios no puede ser representado³²⁰. Su teología únicamente representa la expresión de una añoranza³²¹. Lo único que le queda es afirmar que la labor de la filosofía debe centrarse en la denuncia de las consecuencias de la instrumentalización de la razón³²². Resulta trágico, sin embargo, observar cómo los restos materialistas que quedan en su pensamiento son los que le impiden el reconocimiento de un concepto de trascendencia que él mismo desea.

5. ANOTACIONES FINALES

Como se anunciaba al inicio del capítulo, el motivo de introducir los planteamientos de la Escuela de Frankfurt (en concreto de Max Horkheimer) fue por la ligazón que existe entre el nacimiento del pensamiento crítico y la crítica a la razón instrumental, objeto de esta investigación. Como vimos, el análisis de Max Weber, no dejaba otra alternativa más que seguir viviendo en aquella jaula de hierro sin ninguna posibilidad de salida. Incluso esta situación era asumida por él como el “destino de nuestro tiempo”³²³. Los estudios de la Escuela de Frankfurt aceptan el diagnóstico weberiano del desencanto del mundo que subyace a dicha estructura³²⁴. Sin embargo, sobre todo los de la primera generación, apuntan a una emancipación del individuo mediante la crítica. Aunque en sus inicios fueron sobre todo marxistas, es interesante descubrir cómo se alejan cada vez más de posturas políticas para asumir planteamientos más filosóficos. También puede decirse que tanto Weber como Horkheimer nombran de un modo distinto al mismo problema de la racionalización del mundo. El primero lo llama racionalidad con arreglo a fines y el segundo razón instrumental. Ambos consideran que el fenómeno que describen posee, al menos, tres características semejantes: 1) se trata de una estructura dinámica, 2) se desenvuelve a través del uso de la razón y 3) se expande a todos los ámbitos y esferas del mundo.

³²⁰ Cf. Horkheimer, M. *Anhelos de justicia*, p. 163.

³²¹ Cf. Horkheimer, M. *A la búsqueda del sentido*, p. 93.

³²² Cf. Horkheimer, M. “Sobre el concepto de razón”, p. 271.

³²³ Con ello no intento decir que el análisis de la Escuela de Frankfurt arroja más alternativas. Pedirles tanto a Weber como a Horkheimer una especie de “propuesta” sería violentar sus sistemas. Recordemos que, sobre todo, nos interesan sus planteamientos por el diagnóstico que realizan.

³²⁴ Como también se afirma en: Michel, A. “Differentiation vs. Disenchantment: The Persistence of Modernity from Max Weber to Jean-François Lyotard”, *German Studies Review*, Vol. 20, No. 3, (1997), p. 344.

Como señala Andreas Michel,

Para Horkheimer, Adorno y también para Weber la tecnología refiere tanto a los aparatos técnicos actuales que cada vez más gobiernan el modo de vida occidental, como al tipo de pensamiento que hace posibles estos mecanismos, herramientas e instrumentos. Este tipo de pensamiento es llamado de diversas maneras: razón instrumental, racionalización y cálculo –y su práctica constituye el conocimiento científico–. La práctica científica reduce la realidad concreta a los esquemas abstractos de la Filosofía y a la experimentación científica eliminando a través de este proceso todo aquello que no es conmensurable. Lo que preocupaba tanto a Horkheimer y Adorno era la estandarización y la pérdida de las particularidades de prácticamente todas las facetas de la cultura contemporánea³²⁵.

Sin embargo, aunque guardan ciertas similitudes, ambos analizan el problema de un modo distinto. Principalmente en cinco puntos. Primero, Weber explica la racionalización de la conducta mediante la introducción de sus tipologías sociales. Horkheimer, en cambio, a partir de las diferencias entre razón subjetiva y objetiva. Segundo, ubican las causas de la instrumentalización en momentos distintos. Weber piensa que la instrumentalización de la razón tiene lugar en el modo de entender la profesión para el ascetismo intramundano. Mientras que Horkheimer considera que se debe a la instalación de la conciencia burguesa y su filosofía ilustrada³²⁶. Tercero, Weber realiza, en todo momento, una crítica al capitalismo moderno mientras que Horkheimer critica cualquier sistema que no tenga como auténtica intención terminar con la injusticia social. Cuarto, el análisis weberiano parte de su análisis del

³²⁵ “For Horkheimer/Adorno as for Weber, technology refers to the actual technical apparatus that has increasingly governed Western lives as well as the kind of thinking that makes these mechanisms, tools, and instruments possible. This thinking is variously referred to as instrumental reason, rationalization, and calculation-and its practice is scientific knowledge. The practice of science reduces concrete reality to the abstract grid of philosophy and scientific experiment in the course annihilating what is incommensurate with its practice. What so concerned Horkheimer and Adorno was the standardization and loss of particularity of practically every facet of contemporary culture”: Michel, A. “Differentiation vs. Disenchantment”, p. 351. Traducción propia.

³²⁶ Con el añadido de que sus críticas de inscriben en contextos históricos distintos. Max Weber en el escenario de la Primera Guerra Mundial y los iniciales pensadores de la Escuela de Frankfurt en la segunda.

protestantismo y termina asumiendo una postura desesperanzada. Horkheimer, sin embargo, inicia sus estudios motivado por la crítica marxista a la sociedad burguesa y termina asumiendo una cierta esperanza del reencantamiento del mundo a través de la religión –aunque sea en sentido negativo– y la institución familiar. Parece conceder que el individuo puede mantener sus motivaciones religiosas en el contexto instrumental, no sólo en el ámbito privado³²⁷. Es decir, la filosofía de Horkheimer, sobre todo en la última etapa de su pensamiento, deja una puerta abierta a la trascendencia. Quinto, Weber focaliza el problema de la instrumentalización de la razón en la institución burocrática mientras que Horkheimer –y, con él, todos los demás miembros de la Escuela de Frankfurt– en el desarrollo de las distintas esferas sociales como la familia, la industria cultural y la religión. Considero un acierto explicar el problema de la racionalización de la razón a partir de la descripción de las esferas sociales porque desde ahí se develan los efectos negativos que se desarrollan en el individuo de un modo más concreto.

Es interesante observar que aunque Weber y Horkheimer tengan como preocupación el tema del dominio del hombre por el hombre, ambos tratan el asunto de modo distinto. Weber habla de la institución burocrática y de cómo ella, por su misma naturaleza, hace que unos pocos hombres dominen sobre el resto. Por su parte, Horkheimer y Adorno describen el dominio del hombre sobre el hombre con la mediación de la naturaleza. Lo interesante es que tal dominio ocasiona que el mismo hombre que intenta dominar a otro hombre y a la naturaleza termine por someterse. Así lo explica Andreas Michel,

Horkheimer y Adorno radicalizan las ideas de Weber porque complementan el desencanto ocasionado por el imperio de la razón y la ciencia, con una visión acerca de una dominación total (*Herrschaft*). La soberanía conduce (o ya lo ha hecho) a la dominación. Al igual que Weber, Horkheimer y Adorno realizan un análisis de la historia de cultura occidental entera. El período de la Ilustración, entendido como el movimiento del siglo XVIII que con base en La Razón promueve los valores modernos de igualdad, libertad individual y democracia, no es otra cosa que el momento de mayor autoconciencia de una

³²⁷ Un estudio sobre este punto puede verse en: Diner, D. “Reason and the Other” en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 335-363.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

tendencia general en la historia de Europa. Horkheimer y Adorno sostiene que, desde el inicio de la historia registrada, el deseo humano de saber ha estado intrínsecamente vinculado con el dominio sobre la naturaleza y la humanidad³²⁸.

Lo que me interesa subrayar con ello es que el problema no es que existan innovaciones tecnológicas, sino que aquél avance tecnológico no se equipare con el progreso moral. El estudio de esta primera generación de la Escuela de Frankfurt mostró, entre otras cosas, que aunque los frankfurtianos comenzaron por hacer una crítica a las atrocidades cometidas en Auschwitz, ésta crítica no acompaña a todos los miembros a lo largo de las generaciones. Lo que sí permanece es la pregunta sobre las condiciones que hicieron posible que sucediera³²⁹. También se señaló la poca intención de los miembros de la Escuela por adherirse a alguna doctrina política o social. En el fondo, lo que intentan denunciar es que todo extremo es negativo y que estos se tocan. Piensan que tanto el fanatismo de izquierda como el de derecha coinciden. No sea que al final concuerden en la sentencia de Primo Levi: “todo extranjero es un enemigo” que lleva a la destrucción del otro³³⁰. En tanto que

³²⁸ “Horkheimer and Adorno radicalize Max Weber's ideas because they supplement the disenchantment brought about by the rule of reason and science with a vision of total domination (*Herrschaft*). Sovereignty leads to (is already) domination. Like Max Weber, Horkheimer/Adorno perform nothing less than an analysis of the entire history of Western culture. The period of the Enlightenment, as the eighteenth century movement that propels the modern values of equality, individual liberty, and democracy based on Reason, is but the most self-conscious moment of a general trend in European history. From the very beginning of recorded history, Horkheimer and Adorno maintain, the desire to know was inextricably bound up with domination over nature and mankind alike”: Michel, A. “Differentiation vs. Disenchantment”, p. 351. Traducción propia. Habermas es de la misma opinión cuando afirma: “la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de Ilustración”. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid, 2008, p. 127.

³²⁹ Una explicación al respecto puede verse en: “Horkheimer declares that the disasters of the twentieth century - Auschwitz, Hiroshima, Vietnam- are not chance occurrences. That the “fully enlightened earth radiates disaster triumphant” is the tragic denouement of a process set in motion long before the first capitalist exploited the first proletarian. [...] Whereas in the 1920s and 1930s Horkheimer had held out the possibility, however remote, of altering an irrational social system, after that time he declares irrationalism and barbarism to be the consequence of the progress of reason itself”: Shaw, B. “Reason, Nostalgia, and Eschatology”, p. 176.

³³⁰ Como sobreviviente de los campos de concentración, Primo Levi indica en el prólogo de *Si esto es un hombre* lo siguiente: “Habrá muchos, individuos o pueblos, que

Auschwitz sea susceptible de repetición, hay que traerlo al recuerdo. También se mostró que su denuncia va más allá de una crítica a la conciencia burguesa, por eso, es importante la distinción por etapas. Así que, en términos generales, vimos que se trata de una crítica más robusta que la preanunciada por Weber³³¹ y más desalentadora.

Ahora bien, aunque los miembros de esta primera generación de la Escuela de Frankfurt hacen un buen diagnóstico de los excesos de la razón, cabría preguntarnos si una crítica tan severa no daña el mismo concepto de razón. Como bien recuerda Paul Ricoeur debería lograrse una mediación integradora entre la benevolencia (caridad) y la sospecha crítica³³². En siguiente capítulo se abordarán los postulados principales de Jürgen Habermas con el fin de revisar si su concepto ampliado de acción comunicativa logra un mejor equilibrio al hacer uso de la razón.

piensen más o menos conscientemente, que *todo extranjero es un enemigo*. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta solo en actos intermitentes e incoordinados, y no está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando el dogma inexpressado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager: Él es producto de un concepto de mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste las consecuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro”. Levi, P. *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2010, pp. 27 y 28. Ahí alerta sobre la repetición de Auschwitz en tanto que dicho acontecimiento no es propia de algún momento determinado sino una premisa que se encuentra latente en la humanidad: el considerar lo ajeno como enemigo.

³³¹ Opinión que también se comparte en: Smith, D. “The Ambivalent Worker: Max Weber, Critical Theory and the Antinomies of Authority”, *Social Thought & Research*, Vol. 21, No. 1/2, (1998), pp. 35-83.

³³² Cf. Ricoeur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, p. 35. Como el principio de caridad que asume el carácter ineludible de la presuposición de sentido, coherencia y racionalidad interna de aquello que se pretende interpretar; ya sea un lenguaje desconocido, un texto o una acción. El principio de caridad de N. Wilson está estrechamente emparentado con conceptos tales como “principio de indulgencia” de G. Abel, “principio de equidad” de J. Greisch y el “principio de humanidad” de R. Grandy. Como se muestra en: Vigo, A. “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, *Teología y vida*, Vol. XLVI, (2005), p. 19, nota 25.

CAPÍTULO III

RAZÓN COMUNICATIVA

Puede decirse que la versión más completa de la teoría crítica fue realizada por Jürgen Habermas¹, quien ha sabido integrar en una sola propuesta la teoría general de la ciencia, la hermenéutica y la filosofía contemporánea del lenguaje². Ciertamente, Habermas retoma las preocupaciones y planteamientos de autores como Horkheimer y Adorno y Marcuse –especialmente en sus primeros escritos³–; sin embargo, sus pretensiones tienen un alcance mayor, lo cual se traduce en la construcción de una teoría propia y en ocasiones opuesta a la de sus predecesores⁴.

¹ Jürgen Habermas, considerado uno de los representantes más significativos de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, tuvo su principal actividad dentro del Instituto de Investigación Social entre 1955 y 1959. Algunos textos significativos para profundizar sobre su vida y obra son: McCarthy, Th. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, London, 1981. Guiddens, A. Habermas, J. Jay, M. (et.alt). *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988. Held, D. Thompson, J. *Habermas: Critical Debates*, MacMillan, London, 1982. Velasco, J. C. *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003.

² Así lo indica, por ejemplo: Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991, 2da edición, p. 225. O como indica Wellmer. otra de las principales aportaciones de Habermas es su modo de traducir “el proyecto de una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de la filosofía de la conciencia, adaptada a un modelo de sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y la acción comunicativa”. Wellmer, A. *Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración* en: Giddens, A. *Habermas y la modernidad*, p. 89.

³ Como *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), *Teoría y práctica: Estudios de filosofía social* (1987), *La lógica de las ciencias sociales* (1967) y *Conocimiento e interés* (1968).

⁴ Como menciona Anthony Giddens haciendo alusión a las contribuciones de Habermas: “Es claro que Weber no contrapone la razón instrumental, como razón subjetiva y objetiva, como lo hacen Horkheimer y Adorno. También, a diferencia de Lukács, no equipara a la racionalización con la reificación. Sin embargo ni Lukács ni la Escuela de Frankfurt pueden liberarse satisfactoriamente de las limitaciones del punto de vista de Weber. Ellos no lograron demostrar cómo están conectadas la racionalización o la reificación con la deformación de las bases comunicativas de las relaciones interpersonales. Así, mientras se mantuvieron e un margen crítico necesario respecto al análisis social,

La continuidad entre el pensamiento de Habermas y los fundadores de la Escuela de Frankfurt se constata en a) la concepción común acerca de la teoría crítica como una herramienta para lograr la emancipación de los seres humanos; b) en la consideración del carácter ambivalente del legado ilustrado y del proceso de racionalización impulsado por él, según la cual la crítica al proyecto de la Modernidad se acompaña de un reconocimiento de sus bondades y beneficios; c) en el carácter interdisciplinar de las propuestas y, particularmente, d) en la crítica a los presupuestos epistemológicos de la sociología positivista. Como señala Peter Hohendahl,

En general, la opinión convencional que consideraba a Habermas un joven miembro de la Escuela de Frankfurt fue justificada durante la década de 1960 cuando Habermas, por ejemplo, defendió la posición del Instituto de Frankfurt en la Disputa sobre el Positivismo en contra de Karl Popper y sus aliados de la Escuela de Colonia⁵.

Sobre esto último Habermas menciona lo siguiente:

[S]i queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión⁶.

Además, Habermas afirma que la ciencia presume de neutralidad valorativa cuando en realidad tiene un compromiso con la racionalidad

se quedaron por detrás de los adelantos que ya habían sido realizados por G. H. Mead". Guiddens, A. *Habermas y la modernidad*, pp. 168 y 169.

⁵ "On the whole, however, conventional wisdom, treating Habermas as a junior member of the Frankfurt School, was justified for the 1960s when Habermas, for instance, defended the position of the Frankfurt Institute in the Positivism Dispute against Karl Popper and his allies of the Cologne School": Hohendahl, P. "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas's Critique of the Frankfurt School", *New German Critique*, No. 35, (1985), p. 3. Traducción propia.

⁶ Habermas, J. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 42.

tecnológica⁷. Así, podemos decir que el objetivo que persigue es mostrar que es posible desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con intención práctica e incluso emancipatoria⁸; es decir, recuperar un punto de contacto entre teoría y praxis frente a la pretendida neutralidad de las ciencias. De esta manera, como señala Hohendahl,

Habermas no sólo comparte un mismo objetivo con la Teoría Crítica clásica; a saber, la búsqueda de una sociedad libre y emancipada, sino que también continúa, aunque sin algunas modificaciones, con el discurso de sus maestros⁹.

Sin embargo, la particular recuperación que hace Habermas del marxismo y su papel de cara al capitalismo, junto con la eventual construcción de su teoría comunicativa que responde al giro lingüístico vigente en su contexto filosófico a mediados de los 70's, lo distancian de sus predecesores y le impiden volver a la teoría crítica original¹⁰. Poco a poco aparece en Habermas el intento de hacer una teoría de la sociedad, en la que la fundamentación de la racionalidad se encuentra en el contexto intersubjetivo del lenguaje. Lo cual, es una pretensión contraria a la de Adorno y Horkheimer, quienes inspirados en Weber, diagnosticaron un proceso de racionalización basada en la filosofía de la conciencia¹¹. Como señala Hohendahl,

Habermas subraya las similitudes entre las interpretaciones de Weber y Horkheimer acerca de las sociedades capitalistas modernas: sus teorías comparten un modelo esencialmente idéntico de racionalización. La historia de la Modernidad es vista como un proceso de desencantamiento en el que la razón socava la incuestionable validez de la religión y la ontología.

⁷ Cf. Habermas, J. *Conocimiento e interés*, p. 60. Un análisis al respecto puede verse en: McCarthy, Th. *The Critical Theory*, pp. 230 y ss.

⁸ Cf. Velasco, J.C. *Para leer a Habermas*, pp. 25 ss. Por ello se dice que Habermas recupera el proyecto ilustrado concebido como un programa emancipatorio. Es decir, como un proyecto centrado en la libertad y en la justicia. Y como emanciparse significa decidir por uno mismo, el objetivo de la Ilustración no será otro que crear las condiciones para que el individuo pueda ejercer dicha capacidad efectivamente.

⁹ "Not only does Habermas share with classical Critical Theory a goal, i.e., the search for an emancipated and free society, he also continues, although not without modifications, the discourse of his teachers": Hohendahl, P. "The Dialectic of Enlightenment Revisited", p. 4. Traducción propia.

¹⁰ Cf. Hohendahl, P. "The Dialectic of Enlightenment Revisited", p. 4.

¹¹ Cf. Velasco, J.C. *Para leer a Habermas*, p 27.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

De esta manera, la conciencia moderna es caracterizada por la creciente escisión entre el conocimiento y los sistemas de creencias. Esto implica que la moralidad y el arte se separan de la búsqueda científica de la verdad. La razón moderna funciona, primordialmente, como una herramienta para promover el propio interés y supervivencia. Asimismo, tanto Weber como Horkheimer enfatizan la pérdida de la libertad individual en la sociedad moderna, Weber lo hace atendiendo al impacto que han tenido las burocracias cada vez más complejas; Horkheimer, en cambio, prefiere los argumentos psicológicos y señala la creciente presión que los sistemas social imponen a los individuos¹².

Empero, Habermas se muestra cauto ante estos planteamientos porque advierte que no conducen a ninguna salida. Ante una estructura que se desenvuelve de manera irrefrenable y asfixiante como la del proceso de racionalización, la filosofía de la conciencia es insuficiente y no permite dar cuenta del problema de la vida y el mundo¹³. Detrás del distanciamiento de Habermas de la teoría crítica original descansa una actitud más positiva o constructiva, en contraste con el tono pesimista y negativo de sus predecesores¹⁴. Lo cual, me parece, se advierte en dos aspectos fundamentales. Por un lado, Habermas hace una consideración y apreciación distinta del proyecto de la Modernidad. Si bien Horkheimer, particularmente, había reparado en la dimensión positiva y en los beneficios que el ideal ilustrado y su consecuente proceso racionalización había traído a la humanidad; sin embargo, para Horkheimer aquella

¹² “Habermas underlines the similarity between Weber's and Horkheimer's interpretation of modern capitalist societies: Their theories share an essentially identical model of rationalization. The history of modernity is seen as a process of disenchantment, with reason undermining the unquestioned validity of religion and ontology. Thus modern consciousness is characterized by a growing rift between knowledge and belief systems. This implies that morality and art are decoupled from the scientific pursuit of truth. Modern reason functions primarily as a tool for the promotion of self-interest and survival. Similarly, both Weber and Horkheimer stress the loss of individual freedom in modern society, Weber by calling attention to the impact of increasingly complex bureaucracies, Horkheimer favoring psychological arguments, by pointing to the growing pressure of the social system on the individual”: Hohendahl, P. “The Dialectic of Enlightenment Revisited.”, p. 9. Traducción propia.

¹³ En opinión de Hohendahl: [Habermas] infers from his analysis of Horkheimer's and Adorno's writings that the approach of the philosophy of consciousness to a subjectivity which is not contaminated by instrumental reason has failed and cannot be restored. Hohendahl, P. “The Dialectic of Enlightenment Revisited”, p. 19.

¹⁴ Cf. Velasco, J.C. *Para leer a Habermas*, p 27.

faceta no era más que un momento del indefectible proceso dialéctico. Habermas también repara en las instancias positivas y en las ventajas del proceso de racionalización moderno. Detrás de esta apreciación, está una aproximación distinta a la Modernidad en su totalidad¹⁵. De hecho, Habermas define continuamente a la Modernidad como un proyecto inacabado y aún no superado¹⁶. Lo cual implica que todavía nos encontremos insertos en el desarrollo de este proyecto. Por tanto, hacer un balance de su desarrollo como si ya conociéramos todos sus efectos sería poco adecuado e incluso erróneo. Deben denunciarse los excesos que ocurren a partir de la Ilustración pero no como un proyecto terminado sino en curso. Incluso afirma:

Mi opinión es que, en vez de dar por perdido lo moderno y su proyecto, debemos más bien aprender de sus equivocaciones y de los errores de su exagerado proyecto de superación¹⁷.

Por otra parte, esa actitud ‘positiva’ de Habermas es el producto de una consideración distinta de la razón misma. En su opinión, la crítica de Horkheimer y Adorno a la razón instrumental siembra una desconfianza en la razón misma¹⁸. Pero Habermas considera que las diversas patologías de la razón no son imputables a la razón en sí misma, sino que son el resultado de su abandono o del predominio de algunas de sus dimensiones¹⁹. Es decir, el problema no es el exceso de razón, sino un defecto en su aplicación. Por mucho que consideremos que la razón está enferma, sería absurdo abdicar de ella para buscar una posible salida de la instrumentalización. Por ello, Habermas se cuida de no denunciar a la

¹⁵ Junto con otras opiniones como las de Hohendahl se encuentra: Habermas argues that in *The Dialectic of Enlightenment*, Horkheimer and Adorno characterized the Enlightenment's process of self-development in such a way that their analysis made it no longer possible to place any hope in the liberating force of modernity. What was left unexamined was their elision of the achievements of Occidental Rationalism. Horkheimer and Adorno failed to appreciate the rational content of cultural modernity. All they could see was the relationship of purposive rationalism to domination”: Snedeker, G. “Defending the Enlightenment: Jürgen Habermas and the Theory of Communicative Reason”, *Dialectical Anthropology*, Vol. 25, No. 3/4, (2000), p. 245.

¹⁶ Cf. Habermas, J, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987.

¹⁷ Habermas, J. *Ensayos políticos*, p. 279.

¹⁸ Sobre este punto Hohendahl menciona: “Habermas means to demonstrate that the approach of Horkheimer and Adorno in *Dialectic of Enlightenment* leads to a paradoxical situation: It results in a critique based on reason which denounces reason”: Hohendahl, P. “The Dialectic of Enlightenment Revisited”, p. 14.

¹⁹ Cf. Velasco, J.C. *Para leer a Habermas*, p. 24.

razón en sí misma, sino sólo su uso inadecuado o, incluso, su no-uso.

Así, frente a las limitaciones de los planteamientos previos, Habermas elabora la teoría de la acción comunicativa con la intención de evitar las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón, pero al mismo tiempo para dar cuenta de las paradojas de la Modernidad²⁰. Así, Habermas propone un cambio de énfasis, más que una nueva filosofía. La atención de la investigación debe mudar de la racionalidad cognitivo-instrumental a la racionalidad comunicativa; la cual, no se funda en la relación de un sujeto con el mundo objetivo, sino en las relaciones intersubjetivas que los agentes racionales asumen cuando comprenden algo sobre el mundo. Habermas propone un primer paso en la investigación de las posibilidades de reencantamiento de la razón y la esfera institucional en la que se apoya para realizarlo es en la esfera pública, como veremos²¹. De esta manera, Habermas formula una noción de razón más amplia que permite el despliegue de todas sus potencialidades y así superar los distintos efectos negativos que su mal uso ha provocado. Es decir, no se trata de descartar el proyecto ilustrado; sino de liberar a la razón de sus desviaciones para que en verdad pueda llevar a cabo sus anhelos. Como afirma en sus *Ensayos Políticos*:

Tengo un motivo intelectual fundamental: la reconciliación de una Modernidad que se halla descontenta consigo misma, la idea, en realidad, de que es posible encontrar formas de convivencia en las que se dé una relación satisfactoria entre autonomía y dependencia y ello sin prescindir de las diferenciaciones que han hecho posible la Modernidad tanto en el ámbito cultural como en el social y en el económico; la idea de que es posible una vida digna en una comunidad que no plantea el carácter dudoso de comunidades sustanciales vueltas

²⁰ Como menciona en: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Cátedra, Madrid, 1989, p. 10.

²¹ Como señala Hohendahl: “Habermas offers a different reading of modernity. The process of disenchantment, i.e., the decentration of our understanding of the world and the differentiation of various universal validity claims [...], prepares the way for a reconsideration of intersubjective relations. The very lack of fixed, overarching world views calls for an intersubjective interpretation of reality. Only a theory of communicative action, Habermas is convinced, can combat the reduction of subjectivity to the level of mere self-preservation (and power games). Obviously, this theory, unlike systems theory, cannot limit itself to the explanation of facts and structures; it is involved in claims for validity”: Hohendahl, P. “The Dialectic of Enlightenment Revisited”, p. 19.

hacia el pasado²².

En el presente capítulo desarrollaré brevemente la propuesta habermasiana centrándome en la cuestión del juicio sobre la razón instrumental y sus posibilidades de superación. La intención es mostrar que dadas las condiciones actuales de una razón desencantada²³, el reencantamiento posible –sin anular la Modernidad– viene de que la acción social y política esté tramada a través de actos de entendimiento intersubjetivo en el medio del lenguaje²⁴. En otras palabras, Habermas se esfuerza por encontrar en el ámbito del entendimiento (mediado por el lenguaje) aquella esfera en la que pueda darse una crítica filosófica y social a la razón instrumental y las condiciones burguesas de su instauración; a saber, la esfera de la razón comunicativa²⁵. De hecho, dirá que las únicas instituciones políticas que representan verdaderamente los intereses de los ciudadanos serán las que garanticen que los acuerdos alcanzados sean parte de un óptimo proceso de entendimiento comunicativo²⁶. Por eso, la intención del capítulo será analizar su concepto de acción comunicativa y, en un segundo momento, analizar su alcance en la vida política. Al final, confío en mostrar que la teoría comunicativa de Habermas constituye un paso hacia adelante en la reflexión sobre el problema de la razón instrumental y el proceso de racionalización, en la medida en que supone un modo de ampliar la razón sin reencantarla.

1. ACCIÓN COMUNICATIVA

Habermas logra hacer una revisión del concepto de teoría crítica a través del componente comunicativo de la razón. El “habla” aparece en

²² Habermas, J. *Ensayos Políticos*, pp. 170 y 171.

²³ Conclusión que saca a partir del diagnóstico de Weber y de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

²⁴ Cf. Leyva, G. “Pasado y presente de la teoría crítica” en: Leyva G. (eds). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, UAM, México, 2005, p. 95.

²⁵ A lo largo del capítulo usaré de manera indistinta los conceptos de “razón comunicativa” y “acción comunicativa” dado que el autor reconoce que la acción, en sentido estricto, es ya razón comunicativa, porque la razón tiene enquistada a la acción.

²⁶ Dicha crítica se enmarca dentro de la discusión que realiza de la inmersión del sistema sobre el mundo de la vida, sobre todo cuando dice: “Los principios de organización limitan la capacidad que una sociedad tiene de aprender sin perder su identidad”. Habermas, J. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 30. Sobre esta cuestión también se alude en: Leyva, G. “Pasado y presente”, p. 95.

su concepción como una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad. De ahí que Habermas se valga de los actos del habla –preconizados por Austin y sistematizados por Searle²⁷– para diseñar su modelo. La distinción de Austin únicamente le sirve para probar que el lenguaje, en su estado puro, está libre de instrumentalización. Así lo explica Allen Wood,

Habermas afirma que el modo original de usar el lenguaje es aquel que está ordenada a la comprensión; el resto son usos parasitarios de éste, como la comprensión indirecta, dar a entender algo o dejar que algo se entienda, así como cualquier uso instrumental del lenguaje, en general²⁸.

Efectivamente, habla de las condiciones que debe cumplir el lenguaje para que pueda haber un acuerdo entre las partes que represente al mayor número de individuos y que sea capaz de distinguir entre una comunicación auténtica de una distorsionada o manipulada. Después de hacer una revisión de estos conceptos desarrollaré con más detalle lo que entiende por razón comunicativa en contraste con la razón instrumental.

1.1. ACTOS DE HABLA

Una primera distinción metodológica que hace Habermas es entre acciones instrumentales o estratégicas; las cuales se caracterizan porque su motivación es exclusivamente alcanzar un éxito personal, y acciones comunicativas; las cuales, en cambio, apuntan al entendimiento o comprensión²⁹. Solamente atendiendo a este segundo tipo de acciones es posible alcanzar una nueva racionalidad que pueda dar cuenta del mundo

²⁷ Cf. Austin J. L. *How to do things with words?* Oxford University Press, London, 1975, pp. 192 y Searle, J. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 203.

²⁸ “Habermas says, that the use of language with an orientation to reaching understanding is the original mode of language use, upon which indirect understanding, giving something to understand or letting something be understood, and the instrumental use of language in general are parasitic”: Wood, A. “Habermas' Defense of Rationalism”, *New German Critique*, No. 35, (1985), p. 157. Traducción propia.

²⁹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 367. Esta distinción no alude a dos consideraciones distintas de una misma acción, sino a dos modos excluyentes de actuar. Por lo pronto no me detendré en el análisis minucioso de su concepto de acción comunicativa, éste se irá develando poco a poco a lo largo del capítulo.

de la vida. Esto es, de la realidad y situación en las que cada una de las personas está inscrita e interactúa con otros. De ahí que su propósito sea,

[E]l análisis de estructuras generales de los procesos de entendimiento, de las que puedan deducirse condiciones de participación a las que hay que poder caracterizar formalmente³⁰.

Esto arroja la necesidad de construir una teoría comunicativa basada en la comprensión hermenéutica del mundo vital; la cual, necesariamente ocurre por vía del lenguaje. El mundo de la vida puede entenderse como el espacio físico y social en que los actores cohabitan en el mundo. En él concurren acuerdos, desacuerdos y disputas. Lo característico del mundo de la vida es que todos estos acuerdos a los que intentan llegar los individuos están mediados por el lenguaje. De ahí el papel fundamental del lenguaje en tanto vehículo para lograr acuerdos³¹. Con lo cual, es esencial al lenguaje constituirse de acciones orientadas a la comprensión (*Verständigung*) del mundo de la vida. Esto significa, por un lado, que todos nuestros actos de habla tienen la finalidad de dar cuenta de los fenómenos y contribuir a la comprensión colectiva del mundo; para lo cual, aspiran alcanzar una aceptación de los otros participantes. Sin embargo, la aceptación de dichos actos como acciones contribuyentes a la *Verständigung* sólo puede otorgarse sobre la base de ciertos criterios de aceptación; los cuales, se construyen a través del discurso a modo de un consenso entre los participantes acerca de qué es lo racional. Así, a través del lenguaje se realizan acciones orientadas a la *Verständigung* del mundo de la vida y, al mismo tiempo, se construye el acuerdo que posibilita dicha comprensión. Ahora bien, como señala

³⁰ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 368.

³¹ Hohendahl lo explica del siguiente modo: “The life-world can be described in terms of narrative presentations of historical events and social situations. [...] The phenomenological analysis of the life-world primarily uses a hermeneutic approach; it reconstructs the life-world from the point of view of the participating actors. (The meaning of the events is seen through the eyes of the involved actors.) The actors, operating inside of their life-world, are involved in reaching a common understanding about the facts, the experiences and norms of their reality. Hence, it is also the transcendental horizon of their agreements and disagreements, their disputes and their claims. This pertains especially to language and culture. The actors cannot distance themselves from culture and language in the same way they can detach themselves from the objective reality of facts. Since communication is based on speech acts, the actors are always involved in the use of language”: Hohendahl, P. “The Dialectic of Enlightenment Revisited”, p. 20.

Wood, lo primero en Habermas es el lenguaje, no la formación de acuerdos entre los individuos³². Por consiguiente, la elaboración de un nuevo enfoque de la racionalidad implica la construcción de una teoría comunicativa que recoja el modo en que colectivamente los habitantes del mundo de la vida damos razón de él. Y para ello, es necesario antes que nada atender al lenguaje; en concreto, a las acciones mínimas en las que puede descomponerse³³.

De esta manera, Habermas recupera la teoría. Se vale de los actos de habla de Austin que, como sabemos, se dividen en tres tipos: locucionario, ilocucionario y perlocucionario. El primero hace referencia al acto de “decir algo”; es decir, a aquél por el cual sencillamente se expresan estados de las cosas. El segundo atiende al hecho de “hacer algo al decir algo”. De ahí que la realidad no se encuentra igual una vez expresado el acto ilocucionario: como prometer, regañar, atemorizar, etc. El último señala simplemente el efecto del acto ilocucionario³⁴. Un ejemplo sencillo para ilustrar los tres actos podría ser el siguiente: Gritar “¡Fuego!” implica, en primer lugar, un acto locucionario; es decir, emitir una voz con significado, en concreto, la voz ‘fuego’ que remite a una realidad determinada del mundo. Adicionalmente, a través de la emisión de la voz, se realiza una acción o acto ilocucionario a través de la cual se pretende afectar la realidad; a saber, se advierte. Y a través de la advertencia realizada vocalmente, se causa una serie de efectos o actos perlocucionarios, por ejemplo, la salida de la gente del recinto en cuestión.

Ahora bien, Habermas establece que los actos ilocucionarios y

³² Como cuando menciona: “Habermas does not mean the *Verständigung*-thesis to say that people first have the aim of reaching understanding with one another and then invent language and speech in order to fulfill this aim. We cannot define speech in terms of the purpose of *Verständigung* because we cannot explain what *Verständigung* is if we do not know what it is to speak. The concepts of speech and understanding reciprocally interpret one another”. Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 155.

³³ Como señala Wood: “Habermas seems to be justifying his restricted definition of communicative action by alleging that since *Verständigung* is the fundamental purpose of speech, we are justified in concentrating on speech acts oriented toward it”. Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 155.

³⁴ Sobre este punto Wood señala: “For Austin, a locutionary act is an act of saying something; an illocutionary act is an action I perform in saying something; and a perlocutionary act is something I do by saying something, it is something I cause to happen as a result of the speech act I perform”. Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 157.

los perlocucionarios son distintos entre sí en tres rubros fundamentales: a) en sus fines o propósitos, b) en las condiciones necesarias para su comparecencia y c) en el hecho de si la expresión o manifestación de sus fines es una condición para su comparecencia exitosa o no³⁵. Así lo resume Wood,

El objetivo de un acto ilocutorio ‘se sigue del significado mismo de lo que se dice, mientras que el objetivo de un acto perlocutorio no lo hace. Las condiciones necesarias para el éxito de un acto ilocutorio pueden inferirse a partir de la descripción del acto, mientras que las condiciones para el éxito del acto perlocutorio ‘refieren a un contexto teleológico de acción que va más allá del acto de habla’. Por último, los objetivos de los actos ilucotorios pueden alcanzarse con sólo ser expresados, mientras que el fin del acto perlocutorio ‘no se declara o expresa como tal’³⁶.

Así, la eficiencia de los actos perlocucionarios parece depender del hecho de que su intención o propósito permanezca oculta al resto de los participantes. Es decir, si el hablante quiere tener éxito al hablar, debe evitar dar a conocer los efectos que persigue. Sin embargo, si lo que quiere es contribuir a la comprensión de los participantes, su intención siempre debe darse a conocer, no puede quedar oculta³⁷. De ahí que sea el acto perlocucionario en donde puede hallarse una intención oculta, estratégica o instrumental más no en el acto ilocucionario. Por eso a la acción comunicativa sólo le preocupa lo referente a los primeros dos tipos de habla: decir algo y que se entienda lo que estoy haciendo cuando lo digo. Por ejemplo, si un marido le promete a su esposa que pagará la hipoteca, lo único que le interesa a la acción comunicativa es que la esposa entienda que va a pagar la hipoteca. El efecto que de ese enunciado se desprende puede ser de naturaleza distinta: que la esposa se

³⁵ Sobre ello habla en: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 367 y ss.

³⁶ “The aim of an illocutionary act ‘follows from the very meaning of what is said’, while the aim of a perlocutionary act does not. The conditions of success for an illocutionary act can be inferred from the description of the act, while the conditions of success for a perlocutionary act ‘refer to a context of teleological action that goes beyond the speech act’. Finally, the aims of illocutionary acts can be achieved only by being expressed, whereas the aim of a perlocutionary act is ‘not declared or admitted as such’”: Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 158. Traducción propia.

³⁷ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 374.

alegre, se sorprenda, se tranquilice o se sienta inútil. Pero la motivación de la acción comunicativa no está orientada al efecto (acto perlocucionario) como sí es el caso de la acción estratégica. Por lo tanto, cuando se dan comunicaciones que tienen como fin no que se entienda el mensaje sino un “entendimiento indirecto” como Habermas le llama, esto no es algo propio de la acción comunicativa sino de un tipo de acción parasitario como el instrumental o el estratégico³⁸. Siguiendo con el ejemplo, podría decirse que la motivación principal de la acción estratégica no sería que la esposa entienda que el marido pagará la hipoteca sino que se sienta aliviada o ridiculizada. Pero eso simplemente es una tergiversación del lenguaje en su estado puro y no el uso del lenguaje en sentido original. Como menciona Austin:

[L]os éxitos ilocucionarios guardan con el acto de habla una relación *interna* o regulada por *convención*, mientras que los efectos perlocucionarios permanecen externos a lo dicho³⁹.

Además, y esto es muy importante, a la acción comunicativa le interesa la obligación que genera en el otro una afirmación determinada. Como indica Habermas:

Cuando un oyente acepta una afirmación de H como verdadera, un mandato como correcto, una confesión como veraz, implícitamente se halla dispuesto a ligar sus acciones subsiguientes a determinadas obligaciones convencionales. Por el contrario, el sentimiento de inquietud que un amigo despierta en H cuando éste toma en serio su advertencia es un estado que puede producirse o no producirse⁴⁰.

De ahí que a la acción comunicativa le importe únicamente que se entienda correctamente el mensaje ilocucionario. Si esto es así, generará, necesariamente, una obligación en el interlocutor: como las obligaciones que genera en la mujer una promesa de fidelidad hecha por su marido ante el altar. El efecto, el acto perlocucionario, no interesa tanto dado que este puede variar; en cambio, los actos ilocucionarios muestran que a

³⁸ “Habermas regards ‘strategic’ forms of communication (such as lying, misleading, deceiving, manipulating, and the like) as derivative; since they involve the suspension of certain validity claims (especially truthfulness), they are parasitic on speech oriented to genuine understanding”: McCarthy. *The Critical Theory*, p. 287.

³⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 347.

⁴⁰ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 374.

través del lenguaje puede alcanzarse un tipo de entendimiento sin necesidad de estar instrumentalizado. Y éste es precisamente la acción comunicativa: aquella clase de interacción en que todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen sin reserva alguna sus fines ilocucionarios⁴¹. Pero Habermas es consciente de que es posible que un acto de habla, aunque en principio se halle realizado y aceptado bajo los supuestos de la acción comunicativa puede tener, a la vez, un valor estratégico y provocar efectos perlocucionarios en terceros. Por eso, matiza que la acción comunicativa lo es sólo cuando: en las interacciones mediadas lingüísticamente, todos los participantes persiguen con sus actos de habla sólo fines ilocucionarios⁴².

Por consiguiente, queda claro que Habermas saca especial provecho de la teoría de los actos de habla para iluminar su distinción inicial entre las acciones sociales orientadas al éxito y las acciones sociales orientadas al entendimiento o consecución de un acuerdo entre los participantes⁴³. Y es que la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios parece sintetizar, precisamente, la oposición entre la acción instrumental y la acción comunicativa. Como señala Wood,

Lo que Habermas quiere decir es que todos los actos perlocutorios son acciones únicas y estratégicas, acciones ‘orientadas a un éxito’, intervenciones lingüísticas en el mundo que buscan producir un efecto en él, mientras que los actos ilocutorios son actos de una especie distinta, ‘actos ordenados a alcanzar una comprensión’⁴⁴.

Si explicáramos los actos de habla en niveles, se muestra como la

⁴¹ Cf. Habermas, J, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 376 y 377.

⁴² Cf. Habermas, J, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 378.

⁴³ “Success-oriented social actions are strategic actions. They are in Weber's sense ‘purposive-rational’ (*Zweckrational*). Understanding-oriented actions, on the other hand, aim at reaching a rational consensus with others. Habermas attempts to distinguish the two types of action by saying that success-oriented actions aim at influencing others, whereas understanding-oriented actions aim at reaching an understanding with them”: Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 159.

⁴⁴ “What Habermas wants to claim is that perlocutionary acts are one and all strategic actions, actions ‘oriented to success’, linguistic interventions in the world aiming at bringing about an effect in it, whereas illocutionary acts are acts of a different kind, acts ‘oriented to reaching understanding’”: Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 160. Traducción propia.

acción comunicativa se queda en el nivel de los dos primeros actos en tanto que la motivación principal de la acción estratégica se encuentra en el último nivel. Como lo muestra la *figura 1*.

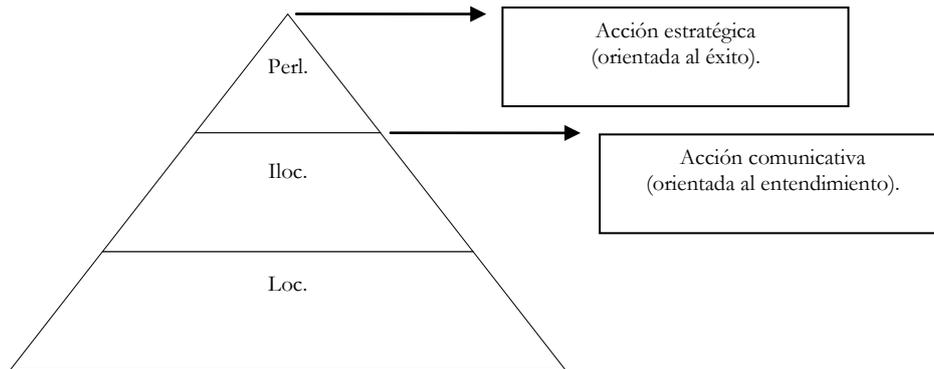


Figura 1

De este modo vemos que cuando el lenguaje es empleado con el fin de que haya entendimiento nos encontramos con una acción comunicativa. Luego el uso recto del lenguaje es el que se hace a través de sus actos ilocucionarios, ya que ayuda a la construcción de una comprensión colectiva sobre hechos del mundo. Los actos ilocucionarios son ‘extramundanos’, es decir, apuntan a algo más que la producción de estados normativos y se rigen según las normas racionales acordadas por los participantes y no de acuerdo a lo que se da *de facto*⁴⁵. En cambio, los actos perlocucionarios constituyen el uso instrumental o estratégico del lenguaje y, en esa medida, son simplemente la forma parasitaria de éste⁴⁶. Esto significa que son actos que se sirven de los ilocucionarios para alcanzar su finalidad sin aportar nada a la finalidad de aquéllos. Por tanto, siempre que un acto de habla sea una instancia de una acción estratégica o instrumental, se trata de un acto que bebe o se nutre de una acción comunicativa. Lo cual es signo de que todo acto de habla, directa o indirectamente, está ordenado al entendimiento o comprensión.

A partir de estos actos de habla y sus consecuencias para el lenguaje, Habermas abordará su teoría de las pretensiones de validez que

⁴⁵ Cf. Habermas, J, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 375.

⁴⁶ Cf. Habermas, J, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 370.

podemos entender como las condiciones que posibilitan que la comunicación entre dos agentes cumpla, de hecho, con generar acuerdos o entenderse sin la intromisión de motivos instrumentales.

1.2. PRETENSIONES DE VALIDEZ

La consecución de un acuerdo racional y sin restricciones depende del uso más elemental del lenguaje; a saber, aquél destinado a la comprensión o *Verständigung*. Dicho uso originario y los fines a los que está dirigido, a su vez, solamente son posibles cuando se presuponen una serie de condiciones universales en el discurso⁴⁷. De esta manera, Habermas completa el análisis formal del lenguaje describiendo las reglas que un hablante competente debe dominar para hacer un uso no instrumentalizado del lenguaje; es decir, para que pueda ser comprensible y, sobre todo, para que conduzca a acuerdos. Todo acto de habla establece cierta relación interpersonal entre el emisor y receptor del mensaje; esto es, cada acto de habla tiene y ejerce una fuerza ilocucionaria por la cual el hablante es puesto en una determinada posición respecto del oyente. Ahora bien, para que dicha relación surja es necesario que el oyente acepte el acto de habla en cuestión. De otra manera, el acto de habla es estéril y no logra posicionar al emisor y al receptor en ninguna situación. La aceptación puede fracasar por elementos contingentes, como cuando el ruido del entorno entorpece la comunicación entre dos personas; o bien porque el acto en cuestión no satisface las condiciones generales de aceptabilidad que se presuponen en toda comunicación. Habermas atiende a este segundo caso y describe las pretensiones que constituyen el criterio de aceptabilidad de un acto de habla auténticamente comunicativa; es decir, las presunciones que deben cumplirse cuando dos o más hablantes interactúan y que, de hecho, se encuentran enquistadas en la estructura del discurso. Así, Habermas descompone la aceptabilidad de un acto de habla en cuatro rubros⁴⁸.

⁴⁷ Según comenta Wood: “According to Habermas, the possibility of a universal and unconstrained consensus [...] are given along with the one thing which raises us out of nature and the only thing whose nature we can know: language”. Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 150.

⁴⁸ Estas pretensiones de validez se encuentran en: Habermas, J. “Dos observaciones en torno al discurso práctico” en: Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992, p. 307. También en: Habermas J. *Teoría de la acción comu-*

- a) *Comprensibilidad*: es el presupuesto para la expresión de un acto de habla, según el cual debe expresarse de modo inteligible lo que intenta decirse; es decir, mediante un mensaje correctamente articulado.
- b) *Veracidad* de las intenciones expresadas por el interlocutor. Es la presunción de manifestar la propia subjetividad o comunicar los contenidos mentales del hablante de manera auténtica⁴⁹; por ejemplo, cuando se comunica una vivencia o parecer, se revela alguna intimidad o se hace una confesión.
- c) *Verdad* de los contenidos proposicionales. Es la pretensión de pronunciarse atinadamente acerca del estado de cosas en el mundo; esto es, de expresar que la realidad es tal como decimos que es. Lo cual suele aplicarse cuando intentamos enunciar, contar o explicar algo sobre alguna realidad externa.
- d) *Corrección* del acto de habla respecto de la relación interpersonal que produce un contexto normativo vigente. Es la pretensión de que el contenido del acto lingüístico se ajuste al contexto normativo reconocido socialmente como válido. Como hacer un mandato, promesa o exhortación.

La comprensibilidad es la presunción fundamental, pues es indispensable para poder iniciar una conversación. Esto significa que sin ella es imposible que exista una genuina comunicación. Los hablantes, entonces, están obligados a cumplir las reglas sintácticas y semánticas correspondientes para que sea posible siquiera intentar conseguir al entendimiento del otro. Así, la comunicación fracasa, y con ella la aspiración de alcanzar una mutua comprensión, cuando dos personas intentan comunicarse entre sí, pero no existe un acuerdo implícito acerca del significado de los signos (ya sea porque hablan en idiomas distintos o bien porque no comparten el significado de uno o varios términos). El resto de las pretensiones, podemos decir, tienen un carácter secundario respecto de la comprensión, ya que son presunciones que cobran sentido sólo a la luz de aquélla, pues todas presuponen que los participantes han comprendido

nicativa, Tomo I, pp. 391 y ss. Cabe aclarar que, como Habermas afirma, las pretensiones de validez no se encuentran diferenciadas en el pensamiento mítico. Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 79. De ahí que estas sólo adquieran sentido bajo una comprensión moderna del mundo.

⁴⁹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 144.

los signos empleados por los otros. Las otras tres, “presuponen la posición del hablante en relación con un estado de cosas extralingüístico”⁵⁰.

A pesar de lo anterior, los cuatro rubros, en su conjunto, constituyen el criterio de validez de cualquier acto comunicativo. Aunque cualquier acto lingüístico puede evaluarse según uno solo de estos criterios; sin embargo, debe admitirse que todo acto de habla válido aspira a cumplir con el criterio de validez en toda su integridad. De la misma opinión es Wood,

De hecho, Habermas afirma que cualquier locución, tomada en un contexto determinado, tiene simultáneamente pretensiones de aceptabilidad según cada uno de los cuatro rubros. [...] Las pretensiones de validez de la locución se miden por las normas sociales del mundo de la vida compartidas por el hablante y el oyente⁵¹.

Dicha pretensión de validez es planteada por un hablante frente a otro; es decir, de un emisor a un receptor⁵². El oyente no tiene más elección que aceptar la pretensión de validez, rechazarla o dejarla en suspenso⁵³. En primer lugar el oyente entiende la emisión, en segundo lugar toma postura con un sí o con un no y, en tercer lugar, el oyente orienta su acción conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas⁵⁴. Así, una correcta interacción comunicativa inicia cuando el oyente acepta una oferta de entendimiento sobre algo en el mundo y actúa en consecuencia⁵⁵.

Ahora bien, el hecho de que los participantes puedan asentir o rechazar una pretensión de validez significa que los criterios de validez son susceptibles de crítica⁵⁶ y, por consiguiente, que los participantes pueden ofrecer razones a favor o en contra de la validez de un acto lingüístico

⁵⁰ Velasco, J.C. *Para leer a Habermas*, p. 35.

⁵¹ “Habermas contends, in fact, that every utterance, considered in context, lays claim to acceptability in all four ways at once. [...] The utterance claims validity as measured by the understood norms of the social life-world shared by the speaker and the hearer”: Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 153. Traducción propia.

⁵² Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 63.

⁵³ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 63.

⁵⁴ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 380.

⁵⁵ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 380.

⁵⁶ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 63.

respecto de alguna de sus dimensiones. Pero es importante tener en cuenta lo que puntualiza Wood,

Habermas insiste en que estas normas siempre pueden cuestionarse o desafiarse. Las pretensiones de comprensibilidad sólo pueden realizarse en la práctica, a través de la emisión de locuciones que los otros entiendan realmente. Las pretensiones de veracidad (acerca de los estados subjetivos de uno mismo) se realizan a través de una interacción ulterior: la conducta del agente eventualmente revela si la confesión fue honesta, falsa o auto-engañosa. Las pretensiones de verdad y corrección normativa, empero, presuponen la validez de las normas por las cuales la verdad y la corrección son determinadas⁵⁷.

Por eso Habermas indica que las pretensiones de validez “van conectadas internamente con razones”⁵⁸. Es decir, son susceptibles de resistir a las posibles críticas que se les puedan hacer. Por tanto, para que exista una acción comunicativa (cuya finalidad radica en que las partes se entiendan), el participante debe contar con las razones suficientes de lo que sostiene para que, en caso de que el otro le pida razones, éste pueda darlas. De lo contrario: si uno ingresa a una conversación dando por hecho que no puede ser refutado, no estaríamos ante una acción comunicativa auténtica, ya que la acción comunicativa no sólo apunta a que dos personas se entiendan sino a que alcancen *acuerdos*, y para que haya acuerdo es indispensable que las partes encuentren razonable lo que están diciendo en vistas a que, en caso de refutación, tengan motivos suficientes para sostener su postura. Y para que esto se dé, el hablante debe revisar si lo que propone (su oferta de entendimiento) cumple con las pretensiones de validez: que lo que ofrece sea aceptado en un determinado conjunto de normas (corrección normativa), que no intente con ello manipular sino que exprese lo que realmente cree (veracidad), que realice un enunciado verdadero (verdad proposicional) y que lo mencione con pro-

⁵⁷ “But these norms, Habermas insists, may always be questioned or challenged. Claims to comprehensibility can be made good only in practice, through the production of utterances that others in fact can understand. Claims to truthfulness (about one's subjective states) are made good through further interaction: the agent's behavior will show whether the avowal was truthful, deceptive or self-deceptive. Claims to cognitive truth and normative correctness, however, presuppose the validity of norms by which truth and correctness are determined”: Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 153. Traducción propia.

⁵⁸ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 386.

piedad (comprensibilidad). De no cumplir con alguna de ellas, el interlocutor estaría en todo su derecho de rechazar aquella oferta de entendimiento: “quien rechaza la oferta hecha con un acto de habla que ha entendido, cuestiona por lo menos una de esas pretensiones de validez”⁵⁹. O, en su defecto, de enmendarla a través de alguna estipulación para que pueda ser tenida por válida. Así señala Wood,

[L]a comunicación presupone que estas normas pueden resultar válidas para una discusión ulterior. Habermas se refiere a esto como ‘el rescate’ de las pretensiones implícitas de validez y como el hecho de proveer una ‘garantía’ (*Gewähr*) a ellas. Además, Habermas emplea un nombre especial para el uso del lenguaje que tiene lugar en las discusiones críticas en las que se tematizan dichas normas; él lo llama ‘discurso’ (*Diskurs*), en contraste con la acción comunicativa que refiere a la producción de actos de habla⁶⁰.

Ahora bien, no siempre el hablante se vincula a los actos de habla susceptibles de crítica para entrar en la comunicación; puede ser que el hablante se vincule a una relación de poder que haga uso de la sanción para que se le obedezca⁶¹. Por eso, Habermas dirá que:

[S]ólo los actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica tienen [...] la capacidad de mover al oyente a la aceptación de la oferta que un acto de habla entraña, pudiendo con ello resultar eficaces como mecanismos de coordinación de la acción⁶².

⁵⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 394.

⁶⁰ “Communication thus presupposes that these norms can be shown valid by further argument. Habermas speaks of this as the ‘redeeming’ of the implicit validity claims, and as providing a ‘warranty’ (*Gewähr*) for them. And he has a special name for the use of language involved in critical discussions which thematize such norms: he calls it ‘discourse’ (*Diskurs*), in contrast to the communicative action involved in the performance of speech acts”: Wood, A. “Habermas' Defense”, p. 153. Traducción propia.

⁶¹ En este punto Habermas distingue entre los imperativos y los actos de habla. En los primeros el hablante se vincula a una relación de poder que para poder imponerse requiere apelar a una posible sanción. A los actos de habla, por el contrario, los hablantes vinculan una pretensión de validez susceptible de crítica que guarda una relación interna con las razones. Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 389.

⁶² Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 390.

Lo interesante del análisis de Habermas es, en suma, que todas las dimensiones de la pretensión de validez son susceptibles de crítica⁶³. Lo cual, implica que emitir un acto lingüístico con la intención de que sea válido y rechazarlo o admitirlo por parte del otro, exige para cada uno de los participantes una toma de postura racional. El oyente está llamado a pedir razones hasta que logre entender la postura del otro; mientras que el hablante se compromete al momento de entablar una conversación a tener un respaldo suficiente de argumentos que justifican su postura. Así señala Wood,

La suposición de que puede encontrarse una garantía para las pretensiones de validez de verdad y corrección interpuestas por un acto de habla, en efecto, es la suposición de que el hablante y el oyente pueden entrar a la discusión y llegar a un consenso racional acerca de dichas pretensiones⁶⁴.

Hasta aquí, pues, hemos visto que para Habermas no hay posibilidad de que la acción comunicativa, en sentido estricto, sea objeto de manipulación. Porque, como veíamos, una de las características básicas de la acción comunicativa es que su motivación no es el éxito sino el entendimiento. Si se da el caso en que el hablante mantenga ocultos sus motivos estratégicos a la hora de entablar una conversación, no hay en realidad una acción comunicativa. Por eso Habermas considera que cuando se dan patologías en la comunicación es porque hay una confusión entre las acciones orientadas al éxito y las orientadas al entendimiento⁶⁵.

1.3. ACCIÓN Y MUNDO

Habermas entiende por ‘acción’ aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor entra en relación al menos con un mundo:

Llamo acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor, como ocurre en los casos hasta aquí estudiados de

⁶³ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 79.

⁶⁴ “The presupposition that a warranty can be given for the validity claims to truth and correctness raised by a speech act is in effect the presupposition that speaker and hearer could enter into discourse and arrive at a rational consensus concerning these claims”: Wood, A. “Habermas’ Defense”, p. 153. Traducción propia.

⁶⁵ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 425 y 426.

la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramática, entra en relación al menos con un mundo (pero siempre también con el mundo objetivo)⁶⁶.

Como vimos, en Habermas la distinción fundamental acerca de la acción racional es entre acciones dirigidas al éxito y acciones dirigidas a la comprensión⁶⁷. Con base en esta distinción, Habermas elabora una clasificación de los tipos de acción social con la intención de crear un nuevo concepto de racionalidad que no esté constreñido al de la acción dirigida al éxito o teleológica, como también la llama⁶⁸. Así, en primer lugar, Habermas distingue dos especies de acción orientada al éxito: la instrumental y la estratégica. La primera que pretende concierne a la intervención calculada en el mundo físico en aras de producir ciertos estados; la segunda, en cambio, refiere a la acción social orientada a influenciar las acciones de otros actores racionales para, en cualquier caso, producir ciertos estados a través de ellas. De esta manera, la acción estratégica comparece cuando el cálculo que el individuo hace de su éxito interviene en la expectativa de decisiones de al menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos⁶⁹. Por ello, Habermas dirá que este modelo de acción es interpretado

⁶⁶ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 139. Habermas señala que el concepto teleológico –instrumental, no en sentido aristotélico– de la acción se utilizó por primera vez por los fundadores de la economía política neoclásica para desarrollar una teoría de la decisión económica. También por Newmann y Morgenstern para una teoría de los juegos estratégicos. El concepto de acción normativa se estableció con el desarrollo de la de la teoría sociológica a través de Durkheim y Parsons. El modelo de acción dramática, por su parte, se consolida a través de Goffman y el de acción comunicativa a través de Mead y Garfinkel. Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 124 y 125.

⁶⁷ Como señala Johnson: “Success is evaluated relative to states of affairs purposefully generated by intervention in the world. Reaching understanding is a process by which participants seek agreement concerning the nature of their interaction. Such an agreement defines the context within which actors pursue their individual plans”. Johnson, J. “Habermas on Strategic and Communicative Action”, *Political Theory*, Vol. 19, No. 2, (1991), p. 183.

⁶⁸ En opinión de Johnson: “Habermas sees ‘teleological’ and particularly strategic modes of action as the paradigmatic embodiments of the traditional ‘cognitive-instrumental’ concept of rationality. He considers this view of rational action overly circumscribed and hence inadequate. And he endeavors to construct a typology, focused around the concept of communicative action, that both displaces strategic action from the center of theoretical attention and continues to grant it theoretical importance”. Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 182.

⁶⁹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 122.

usualmente en términos utilitaristas: cuando el actor elige y calcula tanto los medios como los fines para sacar el máximo de utilidad⁷⁰ y tradicionalmente ha servido como modelo de la acción racional.

Por otra parte, Habermas discierne tres tipos de acción racional que busca el entendimiento. El más importante de ellos es la acción comunicativa; la cual consiste en los intentos de los actores de definir colectivamente el contexto de sus interacciones racionales de suerte que construyan el entorno óptimo para perseguir sus respectivos propósitos personales⁷¹. Empero, existen dos formas subsidiarias de esta acción: la acción normativa y la acción dramática. La acción normativa refiere a la acción que se realiza orientándose por las expectativas sociales sobre el comportamiento; es decir, según un marco de valores comunes⁷². La acción dramática es una interacción social en la que un agente obra para que el público vea determinada imagen de sí mismo y los participantes en la comunicación constituyen los unos para los otros una audiencia⁷³, como si fuese una puesta en escena⁷⁴. Para Habermas los cinco tipos de acción son racionales: para que una acción sea racional basta con que pueda ser defendida mediante la crítica⁷⁵. Así, la acción racional, al menos a nivel conceptual, está necesariamente relacionada con las pretensiones de validez que la acompañan. Las cuales constituyen los criterios de evaluación de una determinada acción para admitirla en el diálogo o no. Más aún, como señala Johnson,

las pretensiones de validez están fundadas, a su vez, en lo que Habermas llama, con la finalidad analítica, ‘conceptos formales del mundo’. Dichos conceptos, que son compartidos por los participantes, especifican el carácter objetivo, social y subjetivo del mundo⁷⁶.

⁷⁰ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 123.

⁷¹ Este tipo de acción se desarrollará en el siguiente apartado.

⁷² Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 123.

⁷³ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 131.

⁷⁴ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 123.

⁷⁵ Como también lo señala Johnson cuando afirma: “Habermas views all five types of action as rational in a specific sense. To be rational an action minimally must be capable of being ‘defended against criticism’: Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 184.

⁷⁶ “Validity claims are grounded, in turn, in what Habermas calls, for analytical purposes, ‘formal world-concepts’. These concepts, shared by participants to an interaction, specify the character of the objective, social, and subjective world”: Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 184. Traducción propia.

De esta manera, en las acciones estratégica e instrumental el agente establece relaciones con un mundo objetivo; el cual, se constituye por los estados normales y preexistentes de las cosas⁷⁷. Y es que sobre dicho mundo, el agente puede formarse opiniones para describir los estados de cosas existentes o desarrollar intenciones con la finalidad de traer a la existencia los estados de cosas deseados⁷⁸. En ambos casos, el agente hace un uso del lenguaje, en tanto que una y otra exponen explícitamente el saber que enuncian. En cualquier caso, es un solo mundo sobre el que se proyectan tanto la intención de transformarlo o producir un nuevo estado de cosas, como la intención de describirlo. Lo cual, entonces, pone de relieve que las pretensiones validez de cada una de estas acciones son distintas: la acción instrumental funda su validez en la eficiencia y la acción estratégica lo hace en la verdad proposicional de sus actos de habla.

La acción normativa, por su parte, presupone la relación entre un actor y dos mundos: el mundo objetivo (al que aluden la acción instrumental y la acción estratégica) y el mundo social que “consta de un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones personales legítimas”⁷⁹. En consecuencia, el agente de una acción normativa puede distinguir entre los componentes fácticos (mundo objetivo: condiciones y medios) y los normativos (mundo social: valores) en el momento de obrar. Y, a su vez, el oyente puede admitir o reprobado una acción de este tipo dependiendo de su rectitud. Ahora bien, las normas a la que se ajustan estas acciones sólo tienen validez social cuando son reconocidas por los destinatarios como justificadas⁸⁰. Sin embargo, para Habermas es distinto que una norma rija fácticamente a que una norma sea válida. Para lo primero basta con el asentimiento de todos los involucrados de qué norma es adecuada porque regula los problemas de acción en beneficio de todos. Lo segundo, sin embargo, necesita del asentimiento de los afectados y además la pretensión de validez con que se presenta⁸¹. Es decir, es distinto reconocer que una norma es válida para una situación concreta y que resuelve favorablemente un problema determinado, a decir que esta norma debe

⁷⁷ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 125.

⁷⁸ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 125.

⁷⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 128.

⁸⁰ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 128.

⁸¹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 128.

regir siempre y en todo momento.

La acción dramática es el tipo de acción que versa sobre el mundo subjetivo del agente; esto es, sobre “la totalidad de vivencias subjetivas a las que el agente tiene frente a los demás un acceso privilegiado”⁸². La razón de ello es que la acción dramática consiste en una *autoescenificación*; es decir, no un comportamiento espontáneo sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vista a los espectadores⁸³. A través de ésta, el actor deja traspasar algo de su subjetividad de modo que busca ser visto y aceptado de una determinada manera⁸⁴. Luego la pretensión de validez de la acción dramática es la veracidad o autenticidad de los contenidos internos revelados a través de ella. Por supuesto, la veracidad es un criterio de evaluación mucho más escurridizo que el de las otras acciones, ya que el agente no tiene acceso a los contenidos internos del actor *per se*. Luego el público no tiene manera de contrastar lo que el actor expresa con aquello que realmente está en su alma. Con ocasión de esto, Habermas indica que el saber expresivo “puede explicitarse en forma de aquellos valores que subyacen a la interpretación de las necesidades, a la interpretación de los deseos y a las actitudes afectivas”⁸⁵. Lo cual, me parece, amplía el espectro de análisis de la acción dramática, pero no resuelve definitivamente el problema de la incognoscibilidad de los contenidos mentales del agente. Finalmente, la acción comunicativa puede relacionarse con cualquiera de los tres mundos y aducir cualquier criterio en favor de su validez⁸⁶.

De acuerdo con Habermas, las distintas pretensiones de validez se llevan a cabo mediante diversos actos de habla que revelan el tipo de actitud o disposición que el agente asume cuando interactúa con otros. Así, las acciones teleológicas (*i.e.* instrumental y estratégica) revelan una actitud objetivante del hablante, en la medida en que el agente trata y se representa el mundo con independencia de los contenidos subjetivos. En la acción normativa, a su vez, se asoma una actitud de conformidad, pues el comportamiento del agente se adapta o es dirigido por las costumbres vigentes. Por último, a la acción dramática le es propia una actitud

⁸² Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 132.

⁸³ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 124.

⁸⁴ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 131.

⁸⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 427.

⁸⁶ Cf. Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 184.

RAZÓN COMUNICATIVA

expresiva en tanto el agente pretende revelar una parte de su subjetividad a los otros. De esta manera, lo anterior puede sintetizarse en la siguiente figura:

Forma de acción	Función del lenguaje	Actitud	Pretensión de validez	Ref. extralingüística
Acción instrumental	Cognitiva o representativa	Objetivante	Eficiencia	Mundo objetivo
Acción estratégica	Cognitiva o representativa	Objetivante	Verdad proposicional	Mundo objetivo
Acción normativa	Apelativa o directiva	De conformidad	Corrección o rectitud normativa	Mundo social
Acción dramaturgica	Expresiva o emotiva	Expresiva	Veracidad o autenticidad	Mundo subjetivo

*Figura 2*⁸⁷

Por último, cabe aclarar que todas las especies de acción que identifica Habermas están dirigidas a un fin o *télos*. Sin embargo, solamente las acciones dirigidas al éxito son denominadas ‘teleológicas’ en un sentido negativo y análogo a la noción weberiana de ‘acción con arreglo a fines’. Como señala, Johnson,

Este punto también permanece obscuro, en algún grado, por el propio lenguaje de Habermas. Él tiende a plantear las diferentes orientaciones de la acción en términos de una disyunción general entre acción comunicativa y acción ‘teleológica’. De acuerdo con esto, la segunda categoría comprende únicamente la acción instrumental y estratégica. Por ello, Habermas sin darse cuenta se arriesga a motivar la impresión de que la acción comunicativa no se ajusta a la estructura teleológica tradicional⁸⁸.

⁸⁷ Esquema realizado a partir de: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 309 y ss y 420 y ss.

⁸⁸ “This point too is obscured somewhat by Habermas's own language. He tends to couch the contrast between action orientations in terms of a broad disjunction between communicative and ‘teleological’ action, where the latter category encompasses only instrumental and strategic action. He thereby inadvertently risks fostering the impression that communicative action does not conform to the standard teleological structure”: Johnson, J. “Habermas on Strategic”, pp. 185-186. Traducción propia.

1.4. RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Para Habermas, como puede inferirse de lo visto anteriormente, hablar de racionalidad supone hablar de saber:

Siempre que hacemos uso de la expresión “racional” suponemos una estrecha relación entre racionalidad y saber. Nuestro saber tiene una estructura proposicional: las opiniones pueden exponerse explícitamente en forma de enunciados⁸⁹.

Dada la estrecha relación que existe entre ambos conceptos, piensa que la racionalidad de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarna⁹⁰. Pero, ¿cómo comprobar la fiabilidad de este saber? De acuerdo con Habermas la racionalidad tiene más que ver con la forma en que los sujetos (capaces de lenguaje) hacen uso del conocimiento que con el conocimiento mismo⁹¹. Esto es fundamental en su pensamiento y por eso lo subrayo: lo que importa es cómo el sujeto entiende un conocimiento y luego cómo lo manifiesta, no tanto el conocimiento en sí mismo. De hecho, una afirmación es más racional en tanto mejor puedan fundamentarse las pretensiones de verdad vinculadas a ella⁹²: no sólo se llama racional a quien es capaz de hacer una afirmación y sostenerla ante un crítico (aduciendo evidencias pertinentes), sino también a quien sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento⁹³.

Llamamos racional a aquél que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto que confiesa un hecho, etc; y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente

⁸⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 24. “With these formulations, Habermas seems to place himself in an older tradition. For ‘knowledge (*Wissen*)’ can be translated as *episteme*, and the latter can be construed, with Plato, as participation in eternal ideas or else, with Husserl, as grasp of pure essence”: Dallmayr, F. “Habermas and Rationality”, *Political Theory*, Vol. 16, No. 4, (1988), p. 557.

⁹⁰ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 24.

⁹¹ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 24.

⁹² Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 26.

⁹³ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 33.

con lo dicho⁹⁴.

De este modo, vemos que para Habermas el concepto de razón no sólo abarca las emisiones del agente sino también sus acciones. Por emisión se entiende el expresar un saber y por acción teleológica expresar una capacidad o saber implícito⁹⁵. La primera es racional cuando el agente cumple las condiciones que son necesarias para que al menos otro participante en la comunicación lo entienda y la acción teleológica es racional si el agente cumple las condiciones que son necesarias para intervenir eficazmente en el mundo⁹⁶. Aunque ambos intentos pueden fracasar, queda de manifiesto la racionalidad de la emisión o manifestación.

Las afirmaciones fundadas y las acciones eficientes son, sin duda, un signo de racionalidad, y a los sujetos capaces de lenguaje y de acción que, en la medida de lo posible, no se equivocan sobre los hechos ni sobre las relaciones fin/medio los llamamos, desde luego, racionales⁹⁷.

Además, para Habermas, en el contexto de la actividad comunicativa, ni el lenguaje ni la experiencia se sujetan a las condiciones trascendentales de la acción misma. Por el contrario, la gramática del lenguaje ordinario, tiene una función trascendental que regula al mismo tiempo los elementos no verbales de una praxis vital habitual⁹⁸. Por eso dice:

Una gramática de los juegos del lenguaje une símbolos, acciones y expresiones; fija esquemas de concepción del mundo y de interacción. Las reglas gramaticales determinan el terreno de una intersubjetividad indirecta entre individuos socializados; y podemos movernos en este terreno en la medida en que interioricemos esas reglas en calidad de *interlocutores* socializados y no como observadores imparciales⁹⁹.

Para Habermas, pues, la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Se manifiesta en

⁹⁴ Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 33 y 34.

⁹⁵ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 24.

⁹⁶ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 28.

⁹⁷ Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 33.

⁹⁸ Cf. Habermas, J. *Conocimiento e interés*, p. 195.

⁹⁹ Habermas, J. *Conocimiento e interés*, pp. 195 y 196.

distintas formas de comportamiento para las que existen, en cada caso, buenas razones. Y es la argumentación la que hace posible un comportamiento racional en el sentido de aprender de los errores una vez que se hayan identificado¹⁰⁰. Ahora bien, esta capacidad argumentativa en la que consiste la racionalidad puede desplegarse en distintas y variadas situaciones. Como señala Dallmayr,

Confiando en su análisis pragmático-formal del lenguaje y en su respectiva dimensión cognitiva, Habermas extiende la racionalidad comunicativa a una amplia gama de asentimientos proposicionales (o cuasi-proposicionales) y de pretensiones de conocimiento. Habermas advierte que solemos llamar ‘racional’ a alguien ‘que obedece una norma establecida y que es capaz de justificar su acción (cuando así se le pide) explicando una situación determinada a la luz de ciertas expectativas legítimas. Inclusive, llamamos ‘racional’ a alguien que sinceramente expresa un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que comparte un secreto o confiesa un hecho’, así como a quien valida dicha revelación extrayendo una consecuencia práctica que altera su propia conducta. En este sentido, ‘las acciones reguladas por normas’ y ‘auto-presentaciones expresivas’ arrojan pretensiones de conocimiento que son comparables, por analogía, a la pretensión de conocimiento empírico. En vez de apelar a los estándares de verdad, el hablante o el agentes en estos casos ‘eleva la pretensión de su comportamiento es correcto en relación al contexto normativo reconocido como legítimo o, bien, que la locución con la que expresa su experiencia (a la que tiene él tiene un acceso privilegiado) es veraz o sincera’¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 42 y 43. De acuerdo con Giddens, para Habermas “la argumentación es un “tribunal de apelación” de la racionalidad que está inherente en la comunicación cotidiana: hace posible la continuación de la acción comunicativa cuando surgen las disputas sin recurrir a la coacción”. Giddens, A. “¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas” en: Guiddens, A. Habermas J. Jay, M. (et.al). *Habermas y la modernidad*, Teorema, Madrid, 1988, pp. 159 y 160. También es interesante la puntualización de Dallmayr al respecto: “As performances of subjects, utterances or actions involving a claim to knowledge can be criticized by other subjects and defended or vindicated by speakers and agents; in this sense, rationality means openness to argumentation”. Dallmayr, F. “Habermas and Rationality”, p. 558.

¹⁰¹ “Relying on his formal-pragmatic analysis of language and its cognitive dimensions, he extends communicative rationality to a broad array of propositional (or quasi-propositional) statements and knowledge claims. Rational, he writes, we also call some-

RAZÓN COMUNICATIVA

Por este motivo, Habermas afirma que una persona puede ser llamada racional, en alguno de los cuatro ámbitos descritos a continuación, siempre y cuando cumpla con ciertas condiciones¹⁰²:

- 1) *Ámbito cognitivo-instrumental*.- Cuando una persona expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia. Sólo que esta racionalidad no se desarrolla del todo si no se conecta con la capacidad de aprender de los desaciertos así como de los fracasos de las intervenciones en el mundo.
- 2) *Ámbito práctico moral*.- Cuando la persona puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes. Es racional aquella persona que en un conflicto normativo actúa con lucidez, es decir, cuando no se deja llevar por sus pasiones ni se entrega a sus intereses inmediatos sino que se esfuerza por juzgar imparcialmente las cuestiones desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente.
- 3) *Ámbito cultural*.- Cuando la persona interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura. Además, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades.
- 4) *Ámbito reflexivo*.- También puede ser considerado racional el comportamiento de una persona que está dispuesto y es capaz de liberarse de sus ilusiones que, en muchos casos, no descansan en un error sino en un autoengaño. Una persona es considerada racional cuando se muestra dispuesta al entendimiento y que ante determinadas perturbaciones que

one 'who obeys an established norm and is able, when criticized, to justify his action by explicating a given situation in the light of legitimate expectations. We even call rational someone who truthfully utters a wish, a sentiment or a mood, shares a secret or confesses a deed', and who validates such disclosure by drawing the practical consequences in his behavior. In this sense, 'norm-regulated actions' and 'expressive self-presentations' raise knowledge claims that are comparable, by analogy, to the claim of empirical knowledge. Instead of appealing to the standard of truth, the speaker or agent in these instances 'makes the claim that his behavior is 'right' in relation to a normative context recognized as legitimate, or else that the expressive utterance of an experience to which he has privileged access is truthful or sincere": Dallmayr, F. "Habermas and Rationality", pp. 558-559. Traducción propia.

¹⁰² Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 37-42.

puedan darse en la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas.

Resta, sin embargo, explicitar el modo en que se vincula la razón con la acción social. Para ello, es necesario atender a la idea de acción comunicativa entendida como la interacción de al menos dos sujetos capaces de lenguaje y acción que (con medios verbales o extraverbales) entablan una relación interpersonal¹⁰³. De esta forma, los actores buscan entenderse para así poder coordinar sus planes de acción y sus acciones. De ahí que la validez del concepto de acción comunicativa dependa de la posibilidad de que, efectivamente, pueda alcanzarse un consenso racional (a través del lenguaje) entre los agentes racionales para coordinar sus propias acciones; en oposición a otras acciones como la estratégica o normativa que las coordinar mediante la fuerza o las normas sociales¹⁰⁴.

Uno de los conceptos centrales para esta labor es el de ‘interpretación’; el cual se entiende como: “la negociación de definiciones de la situación susceptible de consenso”¹⁰⁵. En este modelo de acción, como hemos visto, el lenguaje ocupa un lugar privilegiado dado que es el medio lingüístico en donde se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo¹⁰⁶. Sin embargo, debe aclararse en qué sentido el entendimiento lingüístico es un mecanismo de coordinación de la acción. Como veíamos, para Habermas tanto en la acción dramática como en la normativa, dado que debe presuponerse un consenso de naturaleza lingüística entre los participantes parece que el lenguaje sólo es concebido de modo unilateral, ya que sólo se toman en cuenta algunos de los muchos aspectos que ofrece. Por un lado, la acción normativa sólo concibe al lenguaje como un medio que transmite valores culturales y, por el otro, la acción dramática lo concibe como un medio en el que tiene lugar la escenificación¹⁰⁷. A su vez, la acción teleológica tampoco hace un uso cabal del lenguaje dado que sólo lo utiliza como un medio para ejercer su influencia y cumplir con sus propósitos. Con todo, parece que el único tipo de acción que no hace un uso instrumental del lenguaje, dado que lo entiende bajo todas sus posibilidades, es la acción comunicativa:

¹⁰³ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 124.

¹⁰⁴ Cf. Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 191.

¹⁰⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 124.

¹⁰⁶ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p.136.

¹⁰⁷ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 137.

RAZÓN COMUNICATIVA

Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas [es decir, no de un modo unilateral], en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de las situaciones que puedan ser compartidas por todos¹⁰⁸.

El tipo de entendimiento que se privilegia en los otros tipos de acción demuestra la unilateralidad con que hacen uso del lenguaje. Por ejemplo, la acción instrumental y la acción estratégica tienen como objeto la realización de sus propios fines, la normativa se limita a actualizar un acuerdo normativo y, finalmente, a la dramática sólo le interesa la autoescenificación destinada a espectadores¹⁰⁹. Es un uso unilateral del lenguaje porque en cada uno de estos tres casos sólo importa la provocación de efectos perlocucionarios así como el establecimiento de relaciones interpersonales y la expresión de vivencias¹¹⁰. El concepto de acción comunicativa presupone, sin embargo, el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un proceso de entendimiento en cuyo desarrollo los participantes, al relacionarse con el mundo, se presentan los unos frente a los otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en duda¹¹¹. Como señala Johnson,

Los participantes de una acción comunicativa no se valen de las pretensiones que avanzan para dotar de fuerza a sus actos. Antes bien, la fuerza de la acción comunicativa de cada uno de los participantes se deriva del efecto articulante que producen las garantías que cada quien ofrece; a saber, el efecto de redimir, si es necesario, la pretensión de validez a través de su acto de habla. Así, Habermas atribuye la fuerza coordinante de la acción comunicativa a la 'garantía' que los participantes emplean para defender su acción en caso la validez de ésta sea

¹⁰⁸ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 138.

¹⁰⁹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 138.

¹¹⁰ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 138.

¹¹¹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 143.

criticada¹¹².

De esta manera, la acción presupone que los participantes aprovechan el potencial de racionalidad que encierran las relaciones del actor con el mundo con el propósito de llegar a entenderse¹¹³. Es así como el hablante pretende (y el hablante demanda y evalúa) la *verdad* para los enunciados o para las presuposiciones de existencia (verdad proposicional), *rectitud* para las acciones legítimamente reguladas (corrección normativa) y veracidad para las manifestaciones de sus vivencias subjetivas (veracidad o autenticidad)¹¹⁴. Son los actores quienes buscan un consenso y someten a criterios de verdad, rectitud y veracidad sus procesos comunicativos. La tarea de ambos miembros en la interacción consiste en la propia interpretación y en la interpretación del otro¹¹⁵.

Sin embargo, Habermas subraya que acción y comunicación no pueden equipararse, tampoco comunicación y acción comunicativa: el lenguaje es un medio de comunicación que sirve al entendimiento mientras que los actores, cuando se entienden entre sí, persiguen cada uno sus propias metas¹¹⁶. De ahí que la estructura teleológica sea fundamental para todos los conceptos de acción sin que ello quiera decir que a él deban reducirse. Es decir, todos los casos presuponen la estructura teleológica de la acción en el sentido de que el actor debe proponerse determinados fines¹¹⁷; pero únicamente el modelo estratégico

¹¹² “Parties to communicative action do not rely for the force of their acts on the validity claims that they raise. The force of each participant's communicative action derives instead from the coordinating effect of the warranty that he offers: namely to redeem, if necessary, the validity claim raised with his speech act. Habermas thus attributes the coordinating force of communicative action to the “guarantee” that participants offer to defend their action if its validity is contested”: Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 192. Traducción propia.

¹¹³ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 144.

¹¹⁴ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 144.

¹¹⁵ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 145.

¹¹⁶ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 145 y 146.

¹¹⁷ Como señala Johnson: “[F]or Habermas, types of action are differentiated by their orientation and not according to whether they are goal oriented. He insists that ‘the teleological structure is fundamental to all concepts of action’. That includes communicative action. What is crucial, in his view, is whether participants coordinate their individual goal-oriented action through consent or through influence. The teleological character of communicative action derives from its instrumental role of serving as a mechanism for coordinating individual actions. Thus Habermas sets communicative action off

de la acción piensa que la acción debe reducirse a eso, a tener éxito¹¹⁸. Es decir, Habermas detecta que sólo las acciones instrumental y estratégica parecen situarse en el terreno de un tipo de racionalidad con arreglo a fines en el sentido de que las acciones están planeadas de un modo más o menos racional. Por su parte, los otros tres modos de acción no parecen poner la acción en el ángulo de mira de la racionalidad entendida según la teoría de juegos, por ejemplo¹¹⁹. De este modo, vemos que la intención de Habermas no era únicamente hacer una caracterización del lenguaje en cuanto tal sino la elaboración de una teoría de la acción social y quizás también de la racionalidad social. Como señala Snedeker,

La teoría de la comunicación de Habermas es normativa, no descriptiva. Su concepto acerca de 'la situación ideal de discurso' le permite evaluar los procesos actuales de comunicación intersubjetiva como desviaciones de la racionalidad. Además, dicho concepto le permite evaluar las dimensiones éticas de la vida cotidianas en las sociedades modernas, a la luz de modelo de argumentación racional consecuente con los principios democráticos fundamentales¹²⁰.

Para él, una de las condiciones básicas para que exista una interacción social consiste en el empleo adecuado del lenguaje orientado a entenderse. Con todo, vemos que el concepto de racionalidad de Habermas se entiende como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Su manifestación consiste en ciertas formas de comportamiento para las que existe, en cada caso, buenas razones. Esto quiere decir que las emisiones racionales pueden tener un enjuiciamiento objetivo que es válido para todas las manifestaciones simbólicas que

from both conversations that becomes an end in itself and from nonpropositional symbolic forms like dance, music, painting, etc. Since neither of these sorts of activity fill such an instrumental role, he excludes them from the category of communicative action proper": Johnson, J. "Habermas on Strategic", pp. 185-186.

¹¹⁸ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 146.

¹¹⁹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 145.

¹²⁰ "Habermas' theory of communication is normative, not descriptive. His conception of the "ideal speech situation" allows him to evaluate actual processes of intersubjective communication as departures from rationality. It also allows him to evaluate the ethical dimensions of everyday life in modern society from the perspective of a model of rational argumentation consistent with fundamental democratic principles": Snedeker, G. "Defending the Enlightenment", p. 248. Traducción propia.

vayan vinculadas a pretensiones de validez. Y en caso de que surjan pretensiones de validez controvertidas, deben someterse a una forma más exigente de comunicación que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación¹²¹.

Así, vemos que Habermas quiere que los participantes de una discusión operen de manera reflexiva mediante el discurso o la discusión. Es ahí donde los involucrados pueden esclarecer su punto de vista y el del otro. De ahí que la teoría de la acción comunicativa, como también señala Johnson, sólo pueda ser explicada en términos de una teoría de la argumentación¹²². Ahora que se tiene mayor claridad sobre el concepto de acción comunicativa se contrastará con la acción instrumental que, a la luz de la razón comunicativa, cobra más sentido lo absurdo de reducir la razón a este único modo¹²³.

¹²¹ Cf. Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 43. Y como señala Johnson: "Habermas insists that the guarantee that binds parties to communicative action can operate only under appropriate conditions. He currently explicates those conditions in terms of the theory of argumentation. In argument or discourse, participants contest and respond to validity claims. This is the explicit, reflexive mode of communicative action through which "different participants overcome their merely subjective views and, owing to the mutuality of rationally motivated conviction" pursue a consensual understanding of their situation". Johnson, J. "Habermas on Strategic", p. 192.

¹²² "Habermas thus clearly suggests that it is via discourse or argument rather than through everyday 'naïve' forms that parties to communicative action operate reflectively. It is through discourse or argument that actors oriented toward reaching understanding seek explicitly and reflectively to define the context, to reach an understanding regarding the situation, within which they pursue their individual plans. [...] As Habermas himself insists, 'the concept of communicative rationality can be adequately explicated only in terms of a theory of argumentation'. His project depends on his capacity to explicate how reflective forms of communicative action coordinate social interaction": Johnson, J. "Habermas on Strategic", p. 186. Los textos fundamentales donde puede encontrarse la teoría de la argumentación de Habermas es en: Habermas, M. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo 1, pp. 43 a 69. Y, en general, con su concepto de 'pragmática universal' –quien se encarga de identificar y reconstruir todas las acciones lingüísticas posibles– está contenida parte de su teoría de la argumentación. Para más información al respecto puede consultarse: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, pp. 419 y ss.

¹²³ Aunque parezca evidente el daño de la inmersión de la razón instrumental en las sociedades modernas; de hecho, tiene defensores. Como lo muestra Charles Taylor, existen tres "defensores" del uso instrumental de la razón: 1) los que se hallan inmersos en la cultura del narcisismo que piensan que quienes muestran objeciones al uso de la razón instrumental ansían una época anterior más opresora. 2) los adeptos a la razón tecnológica moderna que consideran que los críticos de la primacía de lo instrumental son reaccionarios y obscurantistas al negar al mundo los beneficios de la ciencia y 3) los

1.5. ALCANCES DE LA RAZÓN COMUNICATIVA FRENTE A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

En este momento podemos retomar el problema planteado por Max Weber. Habermas considera que, a través del proceso de racionalización, se corre el riesgo de que la razón, en sí misma, se entienda sólo como aquella tipología llamada *racionalidad con arreglo a fines*. E incluso afirma,

Su jerarquía de conceptos de acción [i.e. de Weber] está de tal modo planteada con vistas al tipo que representa la acción racional con arreglo a fines, que todas las demás acciones pueden ser clasificadas como desviaciones específicas respecto a este tipo¹²⁴.

Es cierto que en nombre de la razón se han justificado ciertas estructuras reinantes en las sociedades modernas como puede ser la burocratización de los sistemas sociales, la tecnificación de las relaciones económicas y familiares, la creciente urbanización, etc. Pero, de acuerdo con Habermas, no es la razón en sí misma la causante de dichas desviaciones sino el mal uso que de ella se ha dado o, en todo caso, su falta de uso. Por ello, Habermas intenta crear un concepto exhaustivo de racionalidad que despoje a la acción racional con arreglo a fines de su papel pro-

defensores de la mera libertad negativa que piensan que el valor de la libertad política está sobrevaluada. Cf. Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1931, p. 46. De ahí que no sea trivial ningún esfuerzo por esclarecer los daños causados por este uso de la razón.

¹²⁴ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 22. Sin embargo, existe gran discusión acerca de si las críticas hechas por Habermas a Weber no son, únicamente, para engrandecer su concepto de acción comunicativa. Uno de los principales críticos al respecto es Gil Villegas quien sostiene que el concepto de razón que en realidad es estrecho no es el de Weber sino el de Habermas. Considera que fácilmente el concepto de razón comunicativa podría entrar en una de las clasificaciones hechas por Weber. Para más información al respecto puede consultarse: Gil Villegas, F. “Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, No. 1, (2005), pp. 3-41. También puede consultarse la opinión de Giddens cuando afirma: de acuerdo con la interpretación que Habermas hace de Weber, la racionalización es también un proceso de diferenciación. Es decir, el surgimiento de las tres esferas de valor cada una con su propia lógica interna que se corresponde con los tres mundos de Habermas. Para más información al respecto puede consultarse: Cf. Giddens, A. “¿Razón sin revolución?”, pp. 167 y ss.

tagónico¹²⁵. Por eso, Habermas propone un marco de referencia distinto que dé cuenta de un concepto más amplio de racionalidad y sirva para criticar a ese modo parasitario y desviado de la razón. Dicho marco de referencia será, precisamente, su teoría de la razón comunicativa en contraposición con la acción racional con arreglo a fines¹²⁶.

Habermas describe la acción racional con arreglo a fines como *trabajo* y a la acción comunicativa como *interacción* o *praxis*. En el primer caso se establecen ciertas reglas técnicas y estratégicas que dependen de la validez de los enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos. El aprendizaje de las reglas de la acción racional con arreglo a fines dota al agente de ciertas habilidades que lo capacita para la resolución de problemas y la transformación de la realidad. Como señala David Ashley,

De acuerdo con Habermas, el *interés cognitivo en la técnica*, el cual está siempre detrás de la acción racional deliberada, permite la autorrealización de los individuos a través del trabajo en el medio universal laboral. El trabajo implica obrar sobre una naturaleza que nuestros sentidos descubren como inflexible, externa y objetivada. Las explicaciones marxistas de la historia del ser humano en la naturaleza siempre han subrayado el modo en que la humanidad no sólo transforma su entorno natural a través del trabajo, sino también la manera en que recíproca y concomitantemente ella misma es modificada

¹²⁵ Como también se apunta en: “Habermas aspires to articulate a comprehensive concept of rationality that will dislodge ‘teleological’ action from the central role it traditionally is accorded by social and political theorists”: Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 188. Aunque también, como señala Stephen White: “The central problem of Habermas's thought has been to demonstrate that an exclusively instrumental or strategic understanding of rationality is somehow inadequate”. White, S. *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 25.

¹²⁶ Según Habermas, el pensamiento mítico no permitía una clara distinción entre acción teleológica y acción comunicativa dado que: “el mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que puedan manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputemos acciones y manifestaciones lingüísticas”. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 77. Por eso, la distinción que hará entre ambos tipos sólo puede darse desde una concepción moderna del mundo.

por dicho proceso¹²⁷.

La praxis, en cambio, trata de descubrir la validez de ciertas normas sociales que se fundan sobre la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y viene asegurado por el interés general de las obligaciones. La internalización de las normas representa la estructura de personalidad del agente que permite practicar la conformación de las normas¹²⁸.

De esta manera, la acción racional con arreglo a fines consiste en la consecución de ciertas metas a partir de cierto modelo técnico-estratégico estipulado de antemano. De acuerdo con Habermas, a la comprensión moderna del mundo subyacen estructuras universales de racionalidad técnico-estratégica. Las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad centrada en aspectos únicamente cognitivo-instrumentales o particulares¹²⁹. Por su capacidad de manipular informadamente y de adaptarse a las condiciones de un entorno contingente, la razón instrumental tiene la peculiaridad de adaptarse con éxito en el mundo objetivo¹³⁰. La acción comunicativa, en cambio genera consenso; es decir, trata de que los participantes superen

¹²⁷ “According to Habermas, the *technical cognitive interest*, which is always behind purposive-rational action, permits, in the universal medium of work, self-realization through labor. Work involves operations upon what our senses find to be an inflexible, external and objectified nature. Marxist explanations of the history of the human subject in nature have always stressed the way in which humankind not only transforms its natural environment through work but also is, itself, reciprocally and concomitantly shaped by this process”: Ashley, D. “Jürgen Habermas and the Rationalization of Communicative Interaction”, *Symbolic Interaction*, Vol. 5, No. 1, (1982), p. 80. Traducción propia. Las cursivas pertenecen al texto original.

¹²⁸ Sobre esto Ashley menciona: “Habermas, however, chooses to make a distinction between *praxis* and purposive-rational action. Habermas points out that *praxis* (unlike purposive-rational action) *necessarily* entails communicative interaction: it is governed by binding *consensual norms*, which define reciprocal expectations about behavior and which must be understood and recognized by at least two acting subjects”. Ashley, D. “Jürgen Habermas and the Rationalization”, p. 80. Habermas, en este punto, parece equiparar a la acción comunicativa con la normativa. Aunque más adelante veremos que la comunicativa se aleja de la normativa. Esto puede deberse a que *Conocimiento e interés* es un texto temprano que el mismo Habermas advierte que sufre modificaciones. De ahí que su planteamiento quizás más acabado se encuentre en *Teoría de la acción comunicativa*. Para conocer más sobre la relación entre acción normativa y comunicativa puede verse: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, pp. 64 a 110.

¹²⁹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo 1, p. 99.

¹³⁰ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo 1, p. 27.

la subjetividad inicial de sus puntos de vista y que se de una comunidad de convicciones racionalmente motivada¹³¹. Como menciona Anthony Giddens, la racionalidad presupone la comunicación en tanto que algo es racional únicamente si reúne las condiciones necesarias para generar una comprensión compartida¹³². Así lo dice Giddens,

La teoría de la acción comunicativa no postula un sujeto autosuficiente, enfrentándose a un mundo objeto, sino que en su lugar comienza a partir de la noción de un mundo vital simbólicamente estructurado, en el que se construye la reflexividad humana¹³³.

Para Habermas, pues, lo propio de la acción comunicativa es lograr un entendimiento entre las partes; es decir, alcanzar un proceso cooperativo de interpretación que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas¹³⁴. Así, la racionalidad comunicativa permite coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y solventar los conflictos de acción¹³⁵. De hecho, la razón comunicativa es lo que en realidad debería entenderse por razón (a secas) mientras que la razón instrumental es tan sólo una parte de la razón en sentido estricto. Para Habermas, este último tipo de acción (a saber, la *praxis*) es el que debería dirigir a la acción racional con arreglo a fines. Pero, en las sociedades modernas, se da una inversión: la acción racional con arreglo a fines pretende dirigir a la acción comunicativa. A este proceso lo nombra: “colonización del mundo de la vida”. Y esta utilización instrumental de la razón puede convertirse en ideología¹³⁶.

¹³¹ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo 1, p. 27.

¹³² Cf. Giddens, A. “¿Razón sin revolución?”, p. 159.

¹³³ Giddens, A. “¿Razón sin revolución?”, p. 169.

¹³⁴ Al respecto Ashley menciona: “With purposive-rational action, the limits to our understanding of the world are set by our ability to exercise control; with *praxis*, or communicative interaction, the limits to our understanding of the world are given by the bounds of possible intersubjective communication that we set for ourselves”: Ashley, D. “Jürgen Habermas and the Rationalization”, p. 80.

¹³⁵ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa* Tomo I, p. 33.

¹³⁶ Para más información sobre la fundamentación de la razón instrumental como ideología puede consultarse: Habermas J. *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 53-108. De hecho Giddens señala que: “Usted ha subrayado enérgicamente que la teoría de sistemas está al día de la tecnificación de la política y ha demostrado que la aplicación aparentemente neutral de los medios-fines puede convertirse en ideología. Su análisis de la téc-

Como vemos, la intención de Habermas es mostrar la necesidad de una teoría de la acción comunicativa para abordar de modo adecuado el problema sobre la racionalización social y las formas de dominación que, al parecer, desde Weber se encontraba relegada de la discusión sociológica especializada¹³⁷. De este modo, Habermas cree superar la teoría weberiana de la acción en tanto que no se reduce únicamente a la acción racional con arreglo a fines (o estratégica como la nombra Habermas), sino que posibilita otro tipo de acción en las sociedades libre de instrumentalización¹³⁸.

La teoría de la acción comunicativa puede resarcir las debilidades que hemos descubierto en la teoría weberiana de la acción, pues no se empecina en la racionalidad con arreglo a fines como único aspecto bajo el que las acciones pueden criticarse y corregirse¹³⁹.

Sin embargo, no me parece que sea tan claro que Weber haga una reducción a un solo tipo de acción. Para empezar, Weber no habla de un solo modo de acción sino de cuatro. Su tesis, precisamente, es que el modo de acción de las sociedades modernas centrado en la eficacia y beneficio, potencia el modo de acción instrumental. Por ello, no es del todo acertado decir que Weber únicamente reconoce la acción con arreglo a fines. Esta discusión no está cerrada, Horkheimer también consideraba que aunque Weber plantea cuatro modos de acción, parece que él mismo

nica como ideología es una de las partes más brillantes de sus escritos". Cf. Giddens, A. *Habermas y la modernidad*, p. 189.

¹³⁷ Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 23.

¹³⁸ "[Habermas] argument maintains that there has been rationalization both on the level of system and of the lifeworld. It was Marx who focused on the rationality of economic systems which has since developed into modern capitalism with its free market economy and into bureaucratic socialism. Weber countered Marx by directing attention to social action and his theory of the emergence of rationalization in the lifeworld. More specifically, Weber analyzed how separate domains of the lifeworld have become rationalized, the scientific, the legal, and the aesthetic. Although Habermas criticizes Weber's notion of the unity of the process of Western rationalization, he accepts the Weberian forms of culture into his own system, articulating the scientific or knowledge domain to deal with the external world, the moral/legal with the social world, and the aesthetic as dealing with the internal world": Hinkle, G. "Habermas, Mead, and Rationality", *Symbolic Interaction*, Vol. 15, No. 3, (1992), p. 318.

¹³⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, p. 426.

no alcanza a vislumbrar un tipo de acción más amplia¹⁴⁰. Lo novedoso de Habermas, por tanto, no radica tanto en superar a Weber sino en crear un concepto de acción enraizado en el lenguaje y ordenado al consenso o interacción entre los individuos.

Ahora bien, esta noción de razón habermansiana no está libre de objeciones, pues sus compromisos lingüísticos plantean serias dificultades; por ejemplo, el hecho de que la capacidad racional sea traducida en términos de competencia lingüística. Los actores más diestros en el uso del lenguaje; es decir, quienes mejor ejercen su racionalidad, son quienes logran integrar de la mejor manera sus locuciones en el espacio público. En cambio, los menos avanzados en el lenguaje son incapaces de hacerlo y, por ende, están a merced de los otros y no logran escapar a las estructuras dominantes. Así, la razón comunicativa parece cumplir sus pretensiones de validez y escapar al proceso de racionalización sólo si se presupone una comunidad ideal de hablantes¹⁴¹. Dicha comunidad debe cumplir con tres requisitos para que exista un pleno despliegue de la racionalidad comunicativa. En primer lugar, una discusión que no tenga límites; es decir, que no haya nada que no pueda discutirse ni se piense que existe algo que rebasa nuestras capacidades racionales (o discursivas). En segundo lugar, todos los individuos de esta comunidad deben poder participar plenamente de la discusión y, por tanto, contar las habilidades suficientes para poder hacerlo. Finalmente, las expectativas entre los participantes de esta comunidad deben ser complementarias y afines. Naturalmente, estas condiciones (particularmente la segunda) exigen ciertas habilidades de los agentes sociales. Esto no sería un problema si Habermas no tuviera la pretensión de crear una política inclusiva en donde se escuchen las voces de todos, ya que si no se cumplen aquéllas, los agentes no pueden participar del discurso auténticamente racional. Habermas identifica dos causas de la incompetencia lingüística: las estructuras sociales y las

¹⁴⁰ Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010, p. 47, nota1. También podría consultarse un artículo de Gil Villegas en donde se discute la relevancia de la crítica de Habermas con respecto a Weber en. Cf. Gil Villegas, F. "Una propuesta teórica alternativa", pp. 3 y ss.

¹⁴¹ Así lo señala Ashley: "The ISC [*i.e.* ideal speech community] therefore results from an emancipatory interest in dismantling forms of domination (whether they be class- or self-imposed). An interest in emancipation requires the exercise of communicative competence". Ashley, D. "Jürgen Habermas and the Rationalization", p. 84.

estructuras internas (i.e. psicológicas) de dominación¹⁴². La comunidad de hablantes sólo cumple su labor emancipatoria con aquellos hablantes que previamente ya eran competentes; el resto están condenados a la irracionalidad; es decir, a no participar de la razón comunicativa en su plenitud. De esta forma, la situación ideal sobre la que descansa la teoría de la comunicación, corre el riesgo de replicar las estructuras sociales de dominación en todos los agentes menos adiestrados en el discurso.

Por tanto, parece que la única instancia que escapa al proceso de racionalización, es un tipo de diálogo ideal que difícilmente puede encontrarse en la realidad o en cualquier espacio público, según todas sus pretensiones de validez y exigencias. Lo cual, me hace dudar de que un diálogo de esta naturaleza baste para establecer las normas de convivencia de una sociedad¹⁴³. Por esa razón, podríamos decir que Habermas no logra sortear el hecho de que su concepto de razón se da en condiciones ideales, entre las cuales destaca el hecho de que el lenguaje está ordenado inherentemente a la comprensión. De ahí que sólo tenga sentido si se restringe a las condiciones institucionales y desde ahí irradia al conjunto de la sociedad¹⁴⁴. Lo anterior, conduce a Habermas a

¹⁴² Como señala Ashley: “[Habermas] sees communicative incompetence as a denial of species-being; as the denial of the humanity that a competent speech-performance bestows upon the individual. From Marx, Habermas develops the thesis that the primary historical cause of speech deformation is class domination. [...] distorted communication however, as Habermas makes clear, can result not only from ego’s interaction with an other, but also can stem specifically from the way in which individuals feel constrained to interact with themselves. [...] As we have seen, communicative competence between ego and alter requires both parties to acknowledge fully the use to which semantic tokens are put. In a similar fashion, communicatively competent or “healthy” individuals should be capable of reflecting upon the meaning of those tokens or symbols used in inter-acting with themselves. If a particular individual, however, is incapable of acknowledging the meaning of those semantic tokens used in interactions with self, a “false self” is created”. Ashley, D. “Jürgen Habermas and the Rationalization”, p. 83.

¹⁴³ Como se menciona en: Rodríguez Duplá, L. “Prólogo” en: Ratzinger, J. Habermas, J. *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 6.

¹⁴⁴ Otra crítica a Habermas puede verse en: “In sum, Habermas does not adequately account for the force of consent as a coordinating mechanism for social interaction. As a result, his concept of communicative action is susceptible to various sorts of objection. He does not explain why actors in a deteriorating social setting would engage in action oriented toward reaching understanding. Similarly, he does not explain why those same actors would consent to the order imposed by a new definition of the situation. Nor does he explain how, given real temporal constraints, actors might differentiate between

preguntarse si en realidad podrían existir ciertas cuestiones prepolíticas o anteriores a la formación del Estado que pudieran ayudar la conquista de acuerdos entre los individuos. El interés de Habermas lo hace considerar, incluso, que ciertas creencias religiosas podrían aportar algo a la cohesión del Estado.

2. REENCANTAMIENTO DE LA RAZÓN EN LAS INSTITUCIONES

El objetivo principal de este capítulo es analizar el concepto habermasiano de acción comunicativa y, en un segundo momento, determinar su alcance en la vida política. Para ello, primero se desarrolló –con ayuda de los actos de habla de Austin y sus pretensiones de validez– la justificación de Habermas de que en el lenguaje pueden darse acuerdos no instrumentales. También se habló con detalle de lo que entiende por acción comunicativa en contraste con el concepto de razón instrumental o estratégico. Resta, finalmente, determinar cuáles son los ámbitos de reencantamiento de la razón que Habermas concede. Aunque alude al discurso moral como condición de posibilidad para el reencantamiento de la razón; veremos que, sobre todo, es la esfera de la vida público/política en donde encuentra un reencantamiento.

2.1. EL DISCURSO MORAL COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD

Habermas parte del supuesto de que las concepciones del mundo ya no pueden justificarse públicamente desde la perspectiva trascendente de Dios¹⁴⁵. En las sociedades premodernas, los mandamientos de la religión

individuals oriented toward reaching understanding and those who are not”: Johnson, J. “Habermas on Strategic”, p. 194.

¹⁴⁵ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro, estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 36 y ss. Así lo dice Meyer: “Habermas's contention [is] that modern structures of rationality have evolved or developed to the point where they represent a genuine logical advance over the rational structures found in religious and metaphysical worldviews. Like the cognitive advances achieved in the development of individuals (ontogenesis), there are, Habermas reasons, homologous or corresponding developments in the logical structures and cognitive potential of collective worldviews (phylogenesis)”. Meyer, W. “Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion”, *The Journal of Religion*, Vol. 75, No. 3, (1995), p. 372. Horkheimer también suscribe algo parecido. Parte de la premisa de que la religión no sólo se encuentra en crisis sino que en muchos países prácticamente se ha extinguido. Piensa que la vida exigió, en los últimos siglos, tanto de la religión como de la moral

se obedecían porque estaban apoyados por la autoridad de un Dios todopoderoso. De hecho, en las interpretaciones metafísicas religiosas del mundo, lo justo se hallaba todavía entrelazado con la vida buena. Habermas en este punto concuerda con Weber en que las consecuencias últimas de la racionalización de la religión y la cultura es que la cultura moderna se fragmenta en diferentes esferas de valor siguiendo cada una su propia lógica de elaboración¹⁴⁶. Piensa que:

[C]on el paso del pluralismo cosmovisivo en las sociedades modernas se desmorona la religión y el *ethos* en ella enraizado como basamento de validez público de la moral compartida por todos¹⁴⁷.

Pero ¿quién debe cumplir ahora el papel que, de conceder la tesis de Habermas, ya no cumple la religión? Habermas señala que como es difícil que las sociedades tan plurales y con cosmovisiones tan distintas lleguen a acuerdos¹⁴⁸, los interesados se ven remitidos a una situación *neutral* en las que todos ellos comparten una forma de vida comunicativa, estructurada mediante el entendimiento lingüístico¹⁴⁹. Así, de acuerdo con Habermas la falta de un bien “trascendente” sólo puede compensarse de modo “inmanente” en virtud de una de las condiciones ínsitas a la práctica deliberativa. Hay tres pasos para llegar a una fundamentación teórica del punto de vista moral¹⁵⁰:

- 1) Que solamente sean válidas las normas que en los discursos prácticos puedan suscitar la aprobación de todos los

una tal capacidad de adaptación que de las prescripciones llenas de sentido sólo se ha conservado la apariencia de eternidad. Cf. Horkheimer, M. *Materialismo metafísico y moral*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 104. Aunque para Horkheimer uno de los problemas de la época moderna es, justamente ese: la poca cabida que la religión tiene ahora en la vida del individuo. De ahí que pueda considerarse como una esfera de reencantamiento.

¹⁴⁶ Cf. Sitton, J. *Habermas and Contemporary Society*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

¹⁴⁷ Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 36.

¹⁴⁸ Kitchen señala al respecto que: “[I]n practice, the procedure [of reaching a consensus on a norm] may reveal conflict rather than consensus and it is possible that we will discover as a matter of fact that no norms can be thought acceptable to everyone. Is consensus at all feasible, except on the most insignificant scale?”: Kitchen, G. “Habermas’s Moral Cognitivism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 97, (1997), p. 318.

¹⁴⁹ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 71.

¹⁵⁰ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, pp. 73-76.

interesados¹⁵¹.

- 2) Una norma es válida únicamente cuando las consecuencias que se desprenderían de su seguimiento podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados.
- 3) La argumentación se debe llevar a cabo con el objeto de convencerse recíprocamente de la corrección de las pretensiones de validez que plantean los proponentes para sus afirmaciones y que están dispuestos a defender frente a los oponentes. El proceso de argumentación debe contener: a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación, b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones, c) los participantes deben decir lo que opinan y d) el decir sí o no debe ser motivado por la fuerza de los mejores argumentos, no por coacción.

Habermas afirma que el contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es normativo en sentido moral. La inclusividad significa tan sólo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna norma de acción obligatoria¹⁵². Nótese la preocupación de Habermas por subrayar su falta de intención de darle un sentido normativo a la argumentación. Sólo quiere hacer notar que la argumentación debe cumplir ciertas condiciones en vistas a que el acuerdo alcanzado sea el mejor. Pero no está hablando de nada en cuanto al contenido del acuerdo, sólo de la manera en que se llega a él¹⁵³. Así lo señala Gary Kitchen,

Sería absurdo, por ejemplo, afirmar que nosotros podemos legítimamente convencer a alguien de una determinada idea utilizando mentiras si la meta implícita de este esfuerzo es la búsqueda de la verdad. El discurso argumentativo debe apoyarse en el presupuesto de que los hablantes afirman sólo aquello que realmente creen que es verdad. El punto al que

¹⁵¹ Para Habermas aprobación significa un acuerdo alcanzado por razones epistémicas, no es un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual. Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 76.

¹⁵² Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 76. Conviene decir que, para Habermas, la inclusión tiene una connotación política. Se trata de cuando un “orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada”. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 118.

¹⁵³ Cf. McCarthy, Th. *The Critical Theory*, p. 328.

quiere llegar Habermas no es que la discusión empírica de hecho siempre acate estas reglas, sino que debería seguirlas para que una argumentación ‘libre de errores pudiera ocurrir en la vida real’. Habermas reconoce que los seres humanos reales son movidos por otros motivos además del único permitido [en la discusión]: la búsqueda de la verdad¹⁵⁴.

Así que, para Habermas, el destierro moderno de las fundamentaciones religiosas, no significa el abandono de cualquier validación en el terreno moral. Por el contrario, defiende la existencia de un sustrato moral que nos previene de caer, precisamente, en actitudes escépticas que sólo aceptan como verdadero lo que puede comprobarse matemática o científicamente. De esta manera, el abandono del mito, la religión y la metafísica en materia moral supone la adopción de una validación ética más racional; esto es, una fundamentación comunicativa de la moralidad¹⁵⁵. Así, Habermas confía en que las normas morales pueden fundamentarse a través de una correcta interacción entre las partes. Es decir, a través del consenso de los individuos acerca de la conveniencia o inconveniencia de algo convirtiendo a los individuos en los legisladores de las normas morales. Y en esto consiste, precisamente, la ética discursiva moderna: en una fundamentación racional y dialógica de la ética. Para Habermas pueden describirse como éticas a “todas las

¹⁵⁴ “It would be nonsensical to claim that we could legitimately convince someone of a particular proposition by utilizing lies, for example, if the implicit goal of the endeavor was the search for truth. Argumentative discourse has to rely on the presupposition that speakers assert only what they really believe to be true. The claim being made by Habermas is not that empirical discourse do in fact always abide by these rules, but that they ought to be followed if ‘error-free argumentation is to take place in real life’. He acknowledges that real human beings are driven by other motives in addition to the one permitted motive of the search for truth”: Kitchen, G. “Habermas’s Moral”, p. 322. Traducción propia. Con ello se muestra que Habermas busca justificar las normas de acción social a través del uso comunicativo de la razón; es decir, buscar acuerdos en el terreno moral a través de la argumentación que puedan universalizarse. Por consiguiente, el sentido de las reglas constitutivas del juego de la argumentación es epistémico, no práctico, ya que su fin es posibilitar la justificación de nuestras locuciones y no motivar acción alguna. Como puede verse en: Habermas, J. *La inclusión del otro*, pp. 120 y ss. En este punto puede verse cierta semejanza con las intenciones de Horkheimer quien, como se mostró en el capítulo anterior, no intenta llevar a la práctica sus ideas sino que teoriza sobre temas prácticos.

¹⁵⁵ Meyer lo dice de la siguiente manera: “Put simply, Habermas believes that modern communicative rationality, unlike mythologies and metaphysical worldviews, enables one to examine validity claims free from dogmatic constraints”: Meyer, W. “Private Faith or Public Religion?”, p. 373.

cuestiones que se refieren a concepciones de la vida buena o de la vida no malograda”¹⁵⁶. La moral, en contraste, tiene un sentido más universal en tanto que no sólo se basa en una determinada forma de vida, sino que abarca lo que es bueno para todos tomados colectivamente y; en este sentido, tiene pretensiones de justicia y solidaridad¹⁵⁷. Luego los enunciados morales sirven para coordinar las acciones de diversos actores de modo vinculante¹⁵⁸. Para Habermas la ética no puede generalizarse mientras que la moral sí¹⁵⁹. Lo cual enlaza con la formulación kantiana del imperativo categórico que considera que sólo pueden ser aceptadas como válidas aquellas normas que expresen una voluntad universal. Como explica Thomas McCarthy,

Si una norma es o no universalizable y capaz de alcanzar un consenso racional, sólo puede ser determinado dialógicamente mediante una discusión sin restricciones y sin límites. El modelo de discusión de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant, pues en vez de atribuir a otros como válida cualquier máxima que yo pueda desear que sea una ley universal, debo proponer mi máxima a los otros para que puedan evaluar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis cambia de lo que cada uno puede desear que sea una ley general sin contradicción, a aquello que todos pueden convenir que sea una norma universal¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 202.

¹⁵⁷ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 65.

¹⁵⁸ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 29.

¹⁵⁹ Para revisar la argumentación de Habermas sobre la ética discursiva y la diferencia entre ética y moral puede consultarse, principalmente: Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Pensamiento contemporáneo, Paidós, Barcelona, 1998 y Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000. También su libro *La inclusión del otro*, antes revisado.

¹⁶⁰ “Whether a norm is universalizable, capable of rational consensus, can be ascertained only dialogically in unrestricted and unconstrained discourse. From this point of view Habermas’s discourse model represents a procedural reinterpretation of Kant’s categorical imperative: rather than ascribing as valid to all others any maxim that I can will to be a universal law, I must submit my maxim to all others for purposes of discursively testing its claim to universality. The emphasis shifts from what each can will without contradiction to be a general law, to what all can will in agreement to be a universal norm”: McCarthy, Th. *The Critical Theory*, p. 326. Traducción propia. También puede verse la opinión de Kitchen al respecto: “Habermas tells us that the goal of his moral philosophy is to try to reconceptualize Kant’s ethics in such a way that the monological

Por ello, la ética discursiva de Habermas intenta justificar el contenido de una moral de igual respeto para todos. Esto lo lleva a cabo mediante la reconstrucción de los contenidos de una tradición moral cuyos fundamentos de validez religiosos –según piensa– se encuentran en ruinas¹⁶¹. De esta manera, lo sagrado se convierte en algo lingüístico o, mejor dicho, se racionaliza a través del habla y la discusión liberando así a las capacidades racionales humanas de sus ataduras. La liberación de la razón consiste, entonces, en alcanzar una organización social de los individuos que no dependa de la creencia común en ciertos principios religiosos; sino en un consenso social establecido a través de la intersubjetividad lingüística; lo cual, posibilita el ideal de una comunidad fundamentalmente comunicativa y crítica. Como señala Meyer,

En resumen, para Habermas el valor o significado de la diferenciación racional y cultural es que abre la posibilidad a una crítica racional pública; abre la posibilidad a un genuino discurso y consentimiento público acerca de la validez racional de las pretensiones de verdad y morales. Por el contrario, las visiones religiosas y metafísicas premodernas –Habermas afirma– inhibían la capacidad para una crítica racional pública de dos modos, al menos. En primer lugar, los principios últimos subyacentes a estas visiones, como la noción de Dios, nunca estaban expuestas a la crítica racional y a la duda razonada (i.e., carecían de reflexividad). En segundo lugar, en su búsqueda de una totalidad y en su búsqueda de representar toda la realidad aquellas visiones siempre confundían y mezclaban las diferentes pretensiones de validez y las diferentes esferas de valores de la cultura (i.e. carecían de diferenciación). Esta fusión en aras de lo sagrado o la totalidad formaba una barrera para el aprendizaje e inhibía la capacidad de una crítica racional pública y, por ende, limitaba el grado en que la dimensión profana de la realidad podía ser racionalizada¹⁶².

testing of norms according to the categorical imperative is replaced by some real process of cooperative effort at consensus”: Kitchen, G. “Habermas’s Moral”, p. 318.

¹⁶¹ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 70.

¹⁶² “In sum, for Habermas, the value or significance of rational and cultural differentiation is that it opens up the possibility for rational public criticism; it opens up the possibility for genuine public discourse and consensus concerning the rational validity of truth and moral claims. In contrast, premodern religious and metaphysical worldviews, Habermas alleges, inhibited the potential for rational public criticism in at least two related ways. First, their underlying ultimate principles, such as the notion of God, were

De acuerdo con Habermas, para que las instituciones de una sociedad puedan considerarse como legítimas, éstas deben corresponderse con principios que puedan fundamentarse a partir de la justicia como imparcialidad¹⁶³. Lo cual implica, entonces, que los principios de la moralidad encierran un elemento cognitivo y, por ende, son susceptibles de fundamentación. Con lo cual, la moral y sus principios son los únicos responsables de garantizar su propia validez¹⁶⁴. La filosofía moral demanda un nivel de fundamentación posmetafísico y análogo a la fundamentación epistémica¹⁶⁵. Y para ello, en la filosofía moral es necesario encontrar el tipo de razones e interpretaciones que pueden dotar a sus principios de una fuerza de convicción suficiente para regir, sin necesidad de apoyarse en la religión¹⁶⁶. Para Habermas, la vía para encontrar las normas morales que regulen nuestra propia conducta y la de los otros es a través de una inducción del discurso y de los juicios morales. Habermas menciona que una norma es válida cuando las consecuencias previsibles y los efectos secundarios de su observancia general para los intereses y orientaciones de valor de cada individuo podrían ser libremente aceptadas en conjunto por todas las partes interesadas¹⁶⁷. Las reglas morales obtenidas inductivamente coordinan la acción en dos estadios distintos¹⁶⁸:

1. Dirige la acción social en tanto que vincula la voluntad de todos

never exposed to rational criticism and argumentative doubt (i.e., they lacked reflexivity). And second, in their quest for totality and in their quest to symbolize and describe the whole of reality they always fused or blended together the different validity claims and the different value spheres of culture (i.e., they lacked differentiation). This fusing together in the name of the sacred or totality formed a barrier to learning and inhibited the potential for rational public criticism and, thus, limited the degree to which the profane realm could be rationalized”: Meyer, W. “Private Faith or Public Religion?”, p. 374. Traducción propia.

¹⁶³ Cf. Leyva, G. “Pasado y presente”, p. 95.

¹⁶⁴ En opinión de Kitchen: “Habermas drops the requirement that moral judgements are truth claims and proceeds on the weaker assumption that they are analogous to truth-claims, referring to the normative order that ought to govern society rather than the objective order of nature. [...] Habermas argues that a bridging principle analogous to the principle of induction is required in moral discourse”. Kitchen, G. “Habermas’s Moral”, p. 318.

¹⁶⁵ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 37.

¹⁶⁶ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 35.

¹⁶⁷ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 251.

¹⁶⁸ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 30.

hacia un determinado camino.

2. Regula la toma de postura de aquellos en caso de conflicto.

La moral no sólo dice cómo deben comportarse los miembros de una comunidad, sino que proporciona las razones para resolver los conflictos entre los individuos. Habermas concede a los sentimientos o emociones un papel importante en la moralidad, aunque secundario o subordinado al de los juicios morales. Y es que las emociones entran en el ámbito de lo moral en la medida en que son signo o expresan un principio moral con contenido racional¹⁶⁹. Signo de estos conflictos morales entre los individuos son los sentimientos o emociones, pues cuando se transgreden las normas morales las reacciones morales suelen ser: 1) en terceras personas: asco, indignación y desprecio, 2) desde el afectado: ofensa, resentimiento y 3) en primera persona: culpa y vergüenza¹⁷⁰. En estos sentimientos y valoraciones se ve que los juicios morales sí pueden fundamentarse en tanto que son distintas a otras valoraciones. Éstas se hallan ligadas a obligaciones exigibles racionalmente¹⁷¹. De hecho, las proposiciones morales tienen el sentido de exigir en los demás determinado comportamiento¹⁷².

Para concretar el tema Habermas recupera una pregunta típicamente ética, a saber; ¿qué debo hacer?¹⁷³ Dicha pregunta exige la indagación y eventual elección racional de los medios para un fin dado. En estos casos la voluntad se encuentra ya fijada por deseos y valores. Lo único que se encuentra abierto a otras determinaciones son las alternativas de la elección de los medios o la fijación de objetivos¹⁷⁴. Con

¹⁶⁹ Como señala Oquendo: "Thus, Habermas concentrates on those 'feelings, through which a position is assumed', and those that 'implicitly express judgements or, in other words, on those which 'reveal the claim that moral judgements can be grounded. Habermas explains that these feelings are distinguished from others in that 'they are intertwined with obligations that can be rationally redeemed'. 'Even the central concept of obligation', Habermas declares, 'encompasses not only the content of the moral commandments, but also the peculiar character of duty's validity, and this character is also reflected in the feeling of being under obligation". Oquendo, Á. "Deliberative Democracy in Habermas and Nino", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 22, No. 2, (2002), p. 203.

¹⁷⁰ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 31.

¹⁷¹ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 31.

¹⁷² Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 29.

¹⁷³ Cf. Wolf, U. *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, 1984.

¹⁷⁴ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 111.

lo cual, la respuesta a dicha pregunta puede darse en tres terrenos distintos: el pragmático, el ético y el moral. Cuando la pregunta se refiere a tareas de orden pragmático, son oportunas las observaciones comparaciones y ponderaciones con base en datos empíricos, desde el punto de vista de la eficiencia o con ayuda de otras reglas de decisión¹⁷⁵. Las tareas pragmáticas se plantean desde la perspectiva de un agente que parte de sus deseos y fines particulares¹⁷⁶. En la acción estratégica se entiende que cada una de las partes actuará por sus propios intereses.

Sin embargo, hay decisiones complejas que no se resuelven de modo pragmático. Es decir, en el momento en que los valores mismos se tornan problemáticos, la pregunta *¿qué debo hacer?* remite más allá del horizonte de la racionalidad teleológica¹⁷⁷. A este tipo de resoluciones Charles Taylor las denomina “preferencias fuertes” en tanto que no sólo afectan a disposiciones o inclinaciones casuales, sino a la autocomprensión de una persona, al tipo de vida que lleva, a su carácter, etc¹⁷⁸. Es decir, no es lo mismo elegir qué tipo de refacción ponerle a mi auto que decidir el tipo de carrera que debo estudiar o qué clase de trabajo elegir. Cuando se toma una decisión existencial errónea, las consecuencias son una vida malograda: como elegir mal una carrera o a la persona inadecuada para el matrimonio¹⁷⁹. Pero este orden de decisiones sólo abarca el terreno ético en tanto que repercute en la vida de una persona en particular. De hecho, las preguntas éticas no exigen una ruptura con la perspectiva egocéntrica. Otras personas o intereses sólo adquieren importancia en la medida en que están implicadas con la identidad del agente en cuestión¹⁸⁰.

Ahora bien, puede ser que esta misma pregunta no afecte sólo al agente en particular, sino que incluso afecte los intereses de los demás o lleven a conflictos que deban regularse imparcialmente¹⁸¹. En estos casos es cuando la pregunta se responde desde el terreno moral (no desde el pragmático ni el ético). La respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?* es moral cuando su respuesta se reviste del carácter de norma gracias a que

¹⁷⁵ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 111.

¹⁷⁶ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 114.

¹⁷⁷ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 112.

¹⁷⁸ Cf. Taylor, Ch. *The Concept of a Person*, Philosophical Papers I, Cambridge, 1985.

¹⁷⁹ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 112.

¹⁸⁰ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p.114.

¹⁸¹ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 114.

el resto de los individuos la reconocen como tal en virtud de su conveniencia haciéndola moralmente obligatoria para cada uno de ellos¹⁸²:

La pregunta ¿qué debo hacer? se responde moralmente haciendo referencia a lo que *se* debe hacer. Los mandatos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o hacen referencia a ellas implícitamente. Sólo el sentido imperativo de estos mandatos se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivas, ni tampoco del fin, para mí absoluto, de una vida buena, lograda o no malograda. Aquí lo que se “debe” o “hay que” hacer tiene más bien el sentido de qué es justo y por tanto es un deber actuar así¹⁸³.

De esta manera vemos que el objetivo del discurso moral-práctico es obtener normas que por su universalidad permitan resolver los conflictos interpersonales que perturben la convivencia ordenada¹⁸⁴. Pero más importante aún, es el hecho de que mediante el discurso moral-práctico y del mutuo entendimiento se desprenden normas que no sólo regulan la interacción de los individuos, sino que pretenden constituir verdades morales¹⁸⁵. En resumen, para Habermas el uso comunicativo de la razón¹⁸⁶ puede darse en tres terrenos¹⁸⁷: 1) pragmático cuando atiende a las a las indicaciones técnica y estratégicas para la acción, 2) ético cuando atiende a consejos clínicos y 3) moral cuando atiende a juicios universales¹⁸⁸. El deber de las recomendaciones pragmáticas se dirige al arbitrio de un sujeto que adopta decisiones prudentes con base en actitudes y preferencias de las que parte de modo contingente. El deber de los consejos clínicos se dirige a la tendencia a la autorrealización. En

¹⁸² Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p.116.

¹⁸³ Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 116 y 117.

¹⁸⁴ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 117.

¹⁸⁵ Cf. Kitchen, G. “Habermas’s Moral”, p. 318.

¹⁸⁶ Por razón práctica Habermas entiende: “la facultad de fundamentar los correspondientes imperativos, y según sea en cada caso la referencia a la acción y el tipo de decisiones que haya que tomar se modifica no sólo en sentido ilocutivo del “tener que” o del “deber”, sino también el *concepto de voluntad* que en cada caso se debe dejar determinar por imperativos fundamentados racionalmente”. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 118.

¹⁸⁷ El análisis de los terrenos se encuentra en: Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 118.

¹⁸⁸ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 117.

este sentido, la capacidad de decisión existencial opera siempre dentro del horizonte de la biografía. A partir de ella el individuo aprende quién es o quién le gustaría ser. El deber categórico de los mandatos morales está dirigido a la libre voluntad de una persona que actúa con arreglo a leyes que se ha dado a sí mismo: “sólo esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar enteramente por las convicciones morales”¹⁸⁹; es decir, sólo esta voluntad es racional. Y es que para Habermas, al igual que Kant, sólo puede llamarse autónoma a la voluntad que esté guiada por las convicciones morales y por tanto sea enteramente racional¹⁹⁰. Sin embargo, a diferencia de Kant, estas convicciones morales se desprenden de la casuística y, por ende, la condición para lograr esta autonomía es un marco intersubjetivo y dialógico cuyo objetivo es alcanzar un consenso acerca de qué intereses son generalizables. Como señala McCarthy,

En este planteamiento, las carencias, necesidades, deseos e intereses no necesitan (de hecho, no pueden) ser excluidas [de la discusión pública], pues precisamente es en torno a ellas que se busca un acuerdo. Por supuesto, en este modelo, también, un interés que resulta ser meramente individual no es apto para ser la base de una legislación universal. Sin embargo, por principio de cuentas, esta inaptitud no le pertenece a dicho interés en cuanto interés, sino sólo en cuanto no es generalizable. Como resultado de esto, el significado y las condiciones para la autonomía son marcadamente distintos a las que establece Kant. La autonomía ya no se define en oposición al interés particular *per se*, sino en términos de una racionalización de los intereses mismos¹⁹¹.

¹⁸⁹ Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 118. Recordemos que Habermas tiene presente el concepto kantiano de autonomía: “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley. [...] El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”. Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, Colección Austral, Madrid, 1967, p. 101.

¹⁹⁰ Cf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 118.

¹⁹¹ “In this construction, individual wants, needs, desires and interests need not –indeed cannot– be excluded, for it is precisely concerning them that agreement is sought. Of course, in this model, too, an interest that proves to be merely individual is unsuitable as a basis for universal legislation. However, this unsuitability does not attach to it *qua* interest, from the outset, but only *qua* nongeneralizable. As a result the meaning and conditions of autonomy are markedly different [from Kant’s]. It is no longer defined by

En suma, ante la falta de un fundamento religioso de la moralidad, Habermas afirma que los miembros de una comunidad deben discutir entre ellos para lograr comprender la posición del otro y así alcanzar un entendimiento mutuo¹⁹². La única práctica que permite guiar nuestras acciones individuales y colectivas es el discurso práctico-moral mediante el cual podemos acordar y determinar lo que es bueno para cada uno en sociedad. En consecuencia, es en el contexto de un espacio público ideal en el que prime el uso comunicativo de la razón en sus miembros donde puede transitarse de los pareceres y conveniencias subjetivas a los principios morales y regulativos de una sociedad¹⁹³. Lo cual implica una fundamentación política o democrática de la moral. Para Habermas el hecho de establecer su concepto de acción comunicativa es para que, a nivel político, puedan darse acuerdos entre los individuos. La acción comunicativa debe ser la base de las instituciones políticas para que éstas verdaderamente representen los intereses de los ciudadanos. Es la única que garantiza que los acuerdos alcanzados son realmente el resultado de un previo entendimiento comunicativo entre las partes. Pero para que haya un acuerdo entre las partes primero debe establecerse qué es aquello en lo que los ciudadanos pueden coincidir. Pero ¿cómo estos acuerdos se dan a nivel político?

way of opposition to interest *per se*, but rather in terms of rationalization of interests themselves”: McCarthy, Th. *The Critical Theory*, pp. 327-328. Traducción propia.

¹⁹² En opinión de McCarthy: “[Habermas] is concerned above all to argue [...] that practical questions can be decided rationally and yet to avoid the pitfalls connected with traditional ontologistic and naturalistic attempts to assimilate or reduce rightness claims to truth claims. His position is that the undeniable differences between the logics of theoretical and practical argumentation are not such as to banish the latter from the realm of rationality; that moral-political questions can be decided ‘with reason’, through the force of the better argument; that the outcome of practical discourse can be a ‘rationally motivated’, the expression of a ‘rational will’, a justified, warranted or grounded consensus; and thus that practical questions admit of ‘truth’ in an expanded sense of that term”: McCarthy, Th. *The Critical Theory*, pp. 310-311.

¹⁹³ El desprecio de los intereses personales y subjetivos como fuente de las normas morales descansa sobre la presunción de que las necesidades e intereses particulares son irracionales o pre-racionales y, por ende, irremediamente subjetivos. Sin embargo, para Habermas la naturaleza interna de los individuos ya está integrada a estructuras intersubjetivas de comunicación y, por tanto, participa en algún grado de lo racional. Cf. McCarthy, Th. *The Critical Theory*, pp. 310 y ss.

2.2. LA POLÍTICA DELIBERATIVA COMO ESFERA DEL REENCANTAMIENTO DE LA RAZÓN

Habermas considera que, dadas las condiciones modernas caracterizadas por el multiculturalismo, el pluralismo y la globalización¹⁹⁴, el modelo político más adecuado es la democracia¹⁹⁵. Sin embargo, le pone objeciones como: 1) su poca capacidad de crear solidaridad entre extraños¹⁹⁶ y 2) los resultados de la democracia son sólo en apariencia neutrales dado que el principio de la mayoría se basa en la contingente constitución de la ciudadanía¹⁹⁷. De la mano con esto último critica:

Determinadas decisiones de la mayoría tomadas de modo formalmente correcto, pero que tan sólo traslucen los temores ante la merma de status y los reflejos de autoafirmación de una clase amenazada y en regresión, socavan la legitimidad de los

¹⁹⁴ Habermas toma el concepto de globalización de Giddens que entiende como: “la intensificación de las relaciones a escala planetaria que provoca una influencia recíproca entre sucesos de carácter local y otros que acontecen en lugares bien distantes. Giddens, A. *The Consequences of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 64.

¹⁹⁵ De hecho, esta concepción es propia de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Como, por ejemplo, Horkheimer. Él entiende que en el concepto clásico de democracia cada cual está en condiciones de anteponer el todo en las decisiones políticas. Cf. Horkheimer, M. “Poder y conciencia” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 74. Considera que para Jean-Jaques Rousseau, a quien se remonta la teoría de la democracia en la Europa continental, tanto electores como gobierno deben conocerse directamente. Aunque un año más tarde Horkheimer en su texto *Ideas sobre educación política* matiza su afirmación: “La democracia, tal como la entendemos, fue desarrollada en el siglo XVIII, principalmente por Rousseau, pero ante todo por Locke”. Horkheimer, M. “Ideas sobre educación política” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, p. 84. Pero esto no se logra dado que existen abundantes instancias mediadoras como los órganos de opinión pública, el periódico, la radio y, en general, todos los medios masivos de comunicación. Con lo cual, no sólo la relación entre el gobierno y el ciudadano sólo es directa en muy contadas ocasiones sino que detrás de la palabra democracia desaparecen los problemas propiamente tales. Cf. Horkheimer, M. “Ideas sobre educación política”, p. 84. Es decir, las concentraciones de poder tienden a esconderse en un sistema que apela al nombre de democracia.

¹⁹⁶ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 96.

¹⁹⁷ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 123.

procedimientos e instituciones¹⁹⁸.

Sin embargo, piensa que con todas sus reservas y dadas las condiciones modernas, no hay mejor modelo político que el democrático¹⁹⁹. Pero para reducir algunas de sus deficiencias propone educar a los individuos con vistas a la aceptabilidad racional de las regulaciones a la luz de intereses generalizados, orientaciones valorativas compartidas y principios fundamentados. Este modelo que Habermas nombra “no instrumental” de política se apoya en el concepto de persona que actúa comunicativamente²⁰⁰. Pero los acuerdos comunicativos, a nivel político, tienen como objetivo último, el que se incluyan a individuos que normalmente quedan rezagados de decisiones políticas²⁰¹. Así lo señala Naidier Saiedi,

De acuerdo con Habermas, en lo que concierne a la elección de cuestiones prácticas, no existe pericia o profesionalismo. La elección racional de los fines y valores se alcanza a través de la participación democrática y del voto de los individuos participantes a los que les concierne. La elección política racional es, precisamente, el desenlace de este proceso

¹⁹⁸ Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 101. También Horkheimer critica las prácticas democráticas de la siguiente manera: Se piensa que las resoluciones de una mayoría son tan valiosas para la comunidad como las instituciones de una llamada razón superior. Pero la razón que concluye que el hombre es quien mejor conoce sus propios intereses de tratarse igualmente de una razón de la mayoría, el argumento sería tautológico. El principio de la mayoría se ha convertido en un poder soberano ante el cual la razón debe inclinarse, pero este no implica una nueva fuerza de resistencia frente a la injusticia dominante sino una fuerza llamada a oponer resistencia a cuanto no se manifieste como conforme. Cf. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, pp. 62-66.

¹⁹⁹ Como también lo creía Horkheimer como se mostró en el capítulo anterior. De hecho, Horkheimer denuncia el enfrentamiento entre socialdemócratas y comunistas, los primeros defienden el parlamentarismo de la República de Weimar mientras que los segundos la combaten. Tal hostilidad entre los partidos de izquierda fue una de las causas que permitieron el triunfo del Nacionalsocialismo en Alemania. Cf. Estrada Díaz, Juan Antonio, *La teoría crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación*, Monográfica, Granada, 1990, p. 52.

²⁰⁰ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, pp. 117 y 118.

²⁰¹ Sobre esto último indica que las desiguales condiciones de vida de las sociedades capitalistas deben compensarse a través de una distribución más justa de los bienes colectivos. Dice que los bienes básicos pueden ser distribuidos (como el dinero el tiempo libre o la prestación de servicios) o aprovechados (como la infraestructura de transporte, salud o educación). Por ello pueden ser protegidos en forma de derechos individuales de prestación. Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 190.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

democrático de votación. Sin embargo, este consenso sólo es un auténtico consenso si se da 'una situación ideal del discurso'; es decir, una situación en la que todas las alternativas políticas tienen las mismas oportunidades para dirigirse al público. El debate público crítico y la comunicación libre son precondiciones formales para la racionalidad práctica. En una genuina situación democrática como tal, las políticas consensadas son decisiones políticas racionales. Esto implica que no existe la posibilidad de una definición a priori o una predicción de las alternativas racionales prácticas al margen de (y previo a) un debate y una votación de los participantes individuales²⁰².

Es decir, Habermas tiene la intención de reducir al mínimo la discriminación y la manera de incluir a estos grupos minoritarios es, nuevamente, a través de una correcta comunicación:

La discriminación puede abolirse no mediante la independencia nacional sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo de trasfondo cultural²⁰³.

Defiende además, junto con Raz, que los miembros de todos los grupos culturales tendrían que adquirir un lenguaje político y convenciones de conducta comunes para poder participar de modo efectivo en la competición por los recursos e intereses individuales²⁰⁴. Y en concreto, Habermas sostiene que el modelo político a seguir debe ser la "política deliberativa". Por política Habermas entiende la formación

²⁰² "According to Habermas, when the choice of practical questions is involved, there can exist no expertise or professionalism. The rational choice of ends and values is achieved through democratic participation and voting by all the interested individual participants. Rational political choice is precisely the consensus-outcome of this democratic voting process. This consensus, however, is only a true consensus if there exists an "ideal speech situation", i.e., a situation in which all the political alternatives have equal chance to speak to the public. Public critical debate and free communication are the formal preconditions of practical rationality. In such a genuine democratic situation, consensual policies are rational political choices. This implies that there exist no possibilities of a priori definition or prediction of the rational practical alternatives independent from, and prior to, the debate and voting of the individual participants": Saiedi, Naider. "A Critique of Habermas' Theory of Practical Rationality", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 33, No. 3, (1987), p. 252. Traducción propia.

²⁰³ Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 125.

²⁰⁴ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 126.

democrática de la opinión y de la voluntad común que se evidencia en las elecciones generales y en las resoluciones parlamentarias²⁰⁵. Desde este punto de vista, para Habermas, no hay Estado de derecho sin democracia²⁰⁶.

En cuanto el proceso democrático, por su parte, piensa que éste debe apoyarse en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene la intención de producir resultados racionales dado que se llevan a cabo de modo deliberativo²⁰⁷. El proceso democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia y comenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos²⁰⁸. Sin embargo, la opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede mandar ella misma sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales²⁰⁹. Por eso Habermas dice que “la opinión pública domina, pero no gobierna”²¹⁰. Y como señala Joseph Staats,

Se trata de un proceso comunicativo y, por ello, provee una legitimidad democrática al comportamiento oficial al vincular las decisiones tomadas en el ámbito político con las ideas colectivas de la ciudadanía. Éste es un proceso de refinamiento en el que las ideas en su estado bruto se transforman para producir un efecto mayor en el bien público y a través del cual se disciernen las ideas importantes de las meramente

²⁰⁵ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 240.

²⁰⁶ Algunos argumentos que da para defender la clara unión entre Estado de derecho y democracia son: 1) Por el concepto mismo de derecho moderno se deduce su conexión y 2) Dada la circunstancia de que el derecho positivo ya no puede extraer su legitimidad de un derecho superior. Para más información al respecto puede consultarse: Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, pp. 247-252. En estos argumentos aunque Habermas parece establecer un complemento entre derecho y moral, no lo hace porque considere que el derecho es superior sino que, dadas las condiciones modernas en las que ya no hay manera de remitirnos a argumentos universales, lo que nos queda es ceñirnos a criterios jurídicos.

²⁰⁷ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 239.

²⁰⁸ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 240.

²⁰⁹ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 244. Para Habermas la política deliberativa es distinta tanto del modelo liberal como del republicano. Para saber más al respecto puede consultarse: Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, pp. 231-246.

²¹⁰ Habermas, J. *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1981, p. 263.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

mundanas. Además, este proceso sirve para traducir la codificación ordinaria de las opiniones intersubjetivas al lenguaje comprensible de la ley, un lenguaje cuyos contenidos se transmiten al ámbito administrativo para implementarlos y, en última instancia, retransmitirlos de vuelta a la ciudadanía bajo la forma de derechos públicos, deberes y expectativas y, así, comenzar nuevamente el proceso de discusión en la esfera pública²¹¹.

Habermas considera además que la política, para que en realidad sea inclusiva depende de una red comunicativa de una esfera pública política ínsita en una cultura política común. Esta debe ser el soporte de una sociedad civil con grupos de interés, organizaciones no estatales, iniciativas y movimientos ciudadanos y asumida por foros en los que los partidos políticos puedan referirse inmediatamente a las instituciones²¹². Para Habermas, lo más interesante de la política deliberativa es que no fragmenta el concepto de autonomía sino que considera tanto a la autonomía *pública* como a la *privada* como partes de lo mismo. Así, Oquendo señala,

En la interpretación de Habermas sobre el concepto de autonomía no existe una jerarquía entre la autonomía pública y la privada, como sí la hay en las teorías de Kant y Rousseau. Habermas no atribuye únicamente autonomía al ‘sujeto individual’ o al ‘macro-sujeto que constituye una comunidad de personas o una nación’. El ejercicio de la autonomía ocurre, en cambio, en medio de las discusiones y negociaciones cuyos procedimientos están discursivamente fundamentados. [...] Para Habermas, la autonomía pública se ejercita como autonomía política; esto es, en un contexto de un proceso

²¹¹ “It is a communicative process and, being so, provides democratic legitimacy to official conduct by tethering decisions reached in the political branch to the collective ideas of the citizenry. It is a process of refinement, meaning that ideas in rough form are transformed for greater effect on the public good, separating the important ideas from the merely mundane. The process also serves to translate common code of intersubjective opinion into a comprehensible language of the law, a language whose words are transmitted to the administrative branch for implementation and ultimately for retransmission back to the citizenry in the form of public rights, duties, and expectation, thus to begin anew the process of discourse in the public sphere”: Staats, J. “Habermas and Democratic Theory: The Threat to Democracy of Unchecked Corporate Power”, *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 4, (2004), p. 586. Traducción propia.

²¹² Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 135.

RAZÓN COMUNICATIVA

democrático discursivo, el cual demanda un respeto a la autonomía privada tal como ésta se expresa en un conjunto de derechos fundamentales²¹³.

Así, los destinatarios de derecho sólo pueden adquirir autonomía en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados²¹⁴.

En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrían ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual²¹⁵.

Con lo cual, lo primero es respetar la autonomía del ciudadano dado que sin ésta no podría conseguirse verdadera libertad. El Estado debe intervenir únicamente hasta el punto en que el ciudadano lo requiera²¹⁶. Así que, para Habermas, es de suma importancia la directa

²¹³ “In the Habermasian reading of the concept of autonomy, there is no hierarchy between public and private autonomy, as occurs in Kant's or Rousseau's theory. Habermas does not attribute autonomy exclusively to the 'individual subject', nor to the 'macro-subject of a people or a nation'. The exercise of autonomy takes place instead within discourses and negotiations whose procedure are discursively grounded [...] For Habermas, public autonomy is exercised as political autonomy, that is, in the context of a discursive democratic process, which requires a respect for private autonomy as expressed in a set of human rights”: Oquendo, Á., “Deliberative Democracy in Habermas”, p. 196. Traducción propia.

²¹⁴ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 194. Habermas está pensando en los dos tipos de liberalismo de los que enuncia y critica Taylor. Por un lado se encuentra el liberalismo de tipo 1 que dice: todos los sujetos de derecho tienen garantizadas iguales libertades subjetivas de acción en la forma de derechos fundamentales; en los casos conflictivos los tribunales son quienes deciden a quiénes les corresponden tales derechos. El liberalismo de tipo 2, por su parte, es quien espera que el Estado asegure los derechos fundamentales en general y que además intervenga en pro de la supervivencia y fomento de una determinada nación, cultura o religión. Cf. Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 2001, pp. 78-114. Para Habermas ninguno de estos tipos de liberalismo toma en cuenta la autonomía en el doble sentido que a él le interesa (la conjugación de la autonomía pública y la privada) sino que deja rezagada la decisión del individuo a un aparato superior.

²¹⁵ Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 194.

²¹⁶ En la misma línea Herbert Marcuse señalaba que a pesar de que el Estado parece elevar el nivel de vida administrado, fomenta, a su vez, una vida sin libertad. Esto por-

participación de los ciudadanos no sólo en la vida política sino en las leyes que deben regularlos²¹⁷. De ahí que Habermas le de tanta importancia a una correcta vinculación entre la democracia y el Estado de derecho. Menciona que usualmente tales conceptos se entienden como cosas distintas cuando esto no debe ser así. Sólo si se comprenden como dos aspectos del mismo fenómeno, apunta, podrá verse que el sistema de derechos debe hacer frente a las diferencias culturales²¹⁸. Es decir, el punto clave para Habermas en vistas a una correcta vida política es crear un ordenamiento jurídico que asegure de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son autónomos sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como autores. Y los autores sólo son libres si participan en procesos legislativos de tal modo regulado y con determinadas formas de comunicación que todos puedan suponer que las relaciones acordadas son merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente²¹⁹. Como señala Staats,

Tal como Habermas piensa, tanto los ciudadanos como el gobierno, cada uno, son simultáneamente espectadores y actores, ya que al mismo tiempo en que actúan sobre algo más sobre ellos mismos otros obran. La participación a través de la ciudadanía en la esfera pública es intersubjetiva y toma la forma de un proceso continuo de discusión de ideas y opiniones sobre el mejor modo de alcanzar y preservar una

que se limita a restringir tres ámbitos específicos de la vida del individuo: a) el tiempo libre técnicamente disponible, b) la calidad de los bienes y servicios disponibles para sus necesidades vitales y c) la inteligencia capaz de realizar las posibilidades de la auto-determinación. La estandarización de esta conducta es la base racional para la “conducta política unidimensional”. Podría alegarse que si los individuos están satisfechos, al punto de sentirse felices con los bienes y servicios que le entrega la administración, no hay razón para insistir en la creación de instituciones diferentes que otorguen otra clase de servicios. Cf. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*, Planeta Agostini, Barcelona, 1993, pp. 79 y 80. Por eso la crítica apunta a la pérdida de libertad que el individuo experimenta al ser un simple espectador más no un sujeto de acción.

²¹⁷ Como Adorno, en esta misma línea, menciona: “La letargia ante el Estado no es ninguna cualidad natural, y desaparecerá en cuanto el pueblo se dé cuenta de que se trata realmente del Estado y de que éste no es algo que no le incumba por ser un ámbito de la política cuyos contenidos unos especialistas se encargan de administrar el resto de la humanidad”. Adorno, Th. “Individuo y Estado” en: Adorno, Th. *Miscelánea I*, Akal, Madrid, 2010, pp. 291 y 292.

²¹⁸ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 194.

²¹⁹ Cf. Habermas, J. *La inclusión del otro*, p. 202.

sociedad justa y libre²²⁰.

Parece que debe haber algo normativo que el mismo Habermas se pregunta e intenta responder.

2.3. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

La posición de Habermas respecto al papel de la religión en el espacio público ha evolucionado a lo largo del tiempo. Como señala Meyer, “Habermas pasa de un completo desprecio de la religión a una aceptación o, incluso, afirmación de la religión como una fuente de consolación para las crisis existenciales de la vida”²²¹. Inicialmente, Habermas consideraba que la legitimación del gobierno y la autoridad a través de las ideas religiosas era un modelo arcaico de organización social propio de las comunidades premodernas. Estaba convencido de que la constitución del Estado era capaz de defender su necesidad de legitimación de forma autosuficiente²²². Sin embargo, en los últimos años, Habermas ha propugnado una actitud mucho más abierta hacia la religión por parte de los filósofos, científicos y de los ciudadanos, en general. Así lo señala Meyer,

Actualmente, Habermas defiende que uno debe dejar abierta la discusión acerca de qué fragmentos de la religión moderna puedan aportar. Los científicos sociales sólo pueden resolver este asunto echando una mirada reconstructiva al pasado y evitando clausurar la discusión por adelantado. Quizá por eso es de sumo interés el hecho de que Habermas ahora afirme que esta cuestión debe permanecer abierta desde una ‘postura performativa’ o desde la perspectiva del filósofo. El filósofo es alguien que toma prestadas cosas de la tradición y que puede darse cuenta que las opiniones expresadas hace mucho tiempo

²²⁰ “As conceived by Habermas, citizens and government are each simultaneously both audience and actor –acting on and acted upon–. Participation by the citizenry in the public sphere is intersubjective –taking the form of a continuing process of discourse of ideas and opinions as to how best to achieve and maintain a just and free society”: Staats, J. “Habermas and Democratic Theory”, p. 585. Traducción propia.

²²¹ “In brief, Habermas has gone from a complete dismissal of religion to an acceptance or even affirmation of religion as a source of consolation in the face of life's existential crises”: Meyer, W. “Private Faith or Public Religion?”, p. 372. Traducción propia.

²²² Cf. Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, pp. 30 y 31.

en el lenguaje religioso no pueden llanamente rechazarse o admitirse racionalmente, sino que uno debe esperar y considerar qué contenidos esenciales de las tradiciones religiosas podemos apropiarnos de manera crítica²²³.

Habermas afirma que la religión ocupa un lugar propio en la esfera pública. Por un lado, afirma, la religión es indispensable para el ánimo de los individuos en tanto que constituye una fuente de consolación y esperanza que les permite afrontar las crisis de la vida²²⁴. Por el otro, la religión es fundamental para que los individuos participen debidamente en la discusión pública. Y es que, como se ha visto, en la visión habermasiana de la sociedad es fundamental que los ciudadanos hagan un uso activo de su derecho de comunicación y que participen deliberativamente en la construcción del bien común. Empero, el Estado no puede obligar legalmente a los individuos a que participen comunicativamente en la deliberación y coadyuven al bien común; más bien, éstos pueden permanecer indiferentes siempre que no interfieran ni se opongan activamente a los esfuerzos de los otros²²⁵. Ante esta posibilidad, Habermas se percata de que, quizá, no basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia y que entre los miembros de una sociedad política sólo puede darse solidaridad cuando los principios

²²³ “Habermas now concludes, one must leave open the question as to whether anything more can be retrieved from the fragments of modern religion. The social scientist can only decide this question reconstructively-looking backward not closing off discussion in advance. Perhaps even more interestingly, Habermas now claims that the question must also remain open from the "performative stance" or perspective of the philosopher. As one who borrows from traditions and who can sense that the intuitions long expressed in religious language can neither be simply rejected nor rationally retrieved, the philosopher must wait and see what essential content can be critically appropriated from the religious traditions”: Meyer, W. “Private Faith or Public Religion?”, p. 375. Traducción propia.

²²⁴ Así lo señala Meyer: “Habermas now views religion more tolerably, if not favorably, insofar as it is able to provide resources to help human beings come to grips with the shattering experiences that crash in on the profane character of everyday life. Religion, he suggests, in spite of its nonrational content, still offers something that eludes the differentiated character of modern communicative reason and culture. As he says elsewhere, as long as no better words for what religion can say are found in the medium of rational discourse, [communicative reason] will even coexist abstemiously with [religion], neither supporting it nor combatting it”: Meyer, W. “Private Faith or Public Religion?”, p. 376.

²²⁵ Cf. Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, p. 31.

de justicia han penetrado previamente al entramado de los conceptos culturales²²⁶. Aunque las constituciones de los Estados basten para que se imparta justicia, si los individuos no tienen una disposición previa a ella, por más que esté contenido en la constitución, los individuos no ejercerán justicia ni buscarán el bien común.

Luego, debe haber una esfera interior que dote al individuo de cierta predisposición para la justicia²²⁷. Es indudable que la religión ayuda a desarrollar esa predisposición. Por eso afirma:

podría decirse que en cierto modo el estatus del ciudadano está insertado en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas, si ustedes quieren, prepolíticas²²⁸.

De esta manera, las ideas y sentimientos religiosos son claves para la democracia deliberativa en la medida en que posibilitan la justicia entre los individuos, ahí donde el Estado es incapaz de impartirla por sus solos medios. Inclusive, puede decirse que la urgencia de la religión en el espacio público es mayor en la actualidad, pues las condiciones modernas llevan al individuo a ejercer en menor medida su capacidad comunicativa. La “Modernidad descarrilada”, como al denomina Habermas, es preocupante por tres aspectos: 1) mayor individualismo, 2) decepción de la democracia en cuanto a instrumento para ejercer la opinión pública y 3) creciente desánimo frente a la capacidad política de la comunidad internacional²²⁹. Estos aspectos llevan a que el individuo ejerza en menor medida su capacidad política en las sociedades. Por esa razón, Habermas echa una mirada en la historia para encontrar que “fue útil un trasfondo religioso común”²³⁰. Y, en este sentido, parece que,

²²⁶ Cf. Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, pp. 34 y 35.

²²⁷ Todo esto tiene lugar en el mundo de la vida. Recordemos que para Habermas, el mundo de la vida es un concepto complementario al de acción comunicativa. El mundo de la vida, al que los participantes de la interacción pertenecen, siempre está presente pero a modo de trasfondo de una escena actual. Cf. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, pp. 169 y 176. Así que el mundo de la vida se presenta como el ámbito de espontaneidad en donde tiene lugar la acción humana.

²²⁸ Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, p. 32. Una argumentación de este tipo también la muestra en: Habermas, J. (et. alt). *Carta al Papa: consideraciones sobre fe*, Paidós, Madrid, 2009.

²²⁹ Cf. Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, p. 36.

²³⁰ Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, p. 33.

Vuelve a cobrar interés el teorema de que a una modernidad desgastada sólo podría ayudarla a salir el atolladero del que se encuentra una orientación religiosa hacia el punto de referencia trascendental²³¹.

Un Estado auténticamente democrático debe incorporar tanto a ciudadanos secularizados como a ciudadanos creyentes. Ciertamente, todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, deben entender que no es evidente para todos que sus afirmaciones contengan verdad. Por ello, es su deber traducir sus creencias a un lenguaje universalmente asequible²³². Los ciudadanos creyentes que se consideran también miembros leales de una democracia constitucional deben aceptar el requisito de traducción como “el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones”²³³. Por su parte, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión pública como meras afirmaciones sin sentido. Así, ambos tipos de ciudadanos deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático las afirmaciones de una parte no son menos importantes que la otra²³⁴. En definitiva, la tesis de Habermas acerca de la inclusión de los creyentes en la vida pública es la siguiente:

En la medida en que las comunidades religiosas sigan siendo una fuerza activa en la sociedad civil, su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que “lo político” conserva incluso dentro de un Estado secular. Aunque la religión no puede ser reducida a la moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos. El uso público de la razón, por parte tanto de los ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones

²³¹ Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, p. 37.

²³² Cf. Habermas, J. Taylor, Ch. (et.al). *El poder de la religión*, Trotta, Madrid, 2011, p. 35.

²³³ Habermas, J. *El poder de la religión*, p. 35.

²³⁴ Cf. Habermas, J. *El poder de la religión*, p. 36.

religiosas en la cultura política general²³⁵.

Incuso, a un nivel de fundamentación, Habermas afirma que la filosofía debe hacer una reflexión sobre sus orígenes metafísicos religiosos y aceptar el poder inevitable de ese Otro si no quiere perder su orientación razonable²³⁶. También reconoce que “[l]a religión debe su capacidad de legitimar a que su poder para convencer proviene de raíces propias”²³⁷. La filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas; sin embargo, el modo filosófico de hacerse cargo de la religión es traduciendo las ideas que considere dignas y poniéndolas en un lenguaje que pueda ser comprendido por todos. Como señala Meyer.

En suma, Habermas concluye que la filosofía debe traducir los contenidos de la experiencia religiosa a proposiciones de accesos públicos y racionalmente justificables y, si esto no se logra, entonces aquellos contenidos deben pasar al ámbito de la literatura²³⁸.

Ahora bien, aunque Habermas admite la importancia de ciertos postulados religiosos en la esfera pública, no concede a la religión credenciales de plena racionalidad. Por el contrario, Habermas considera que el discurso religioso carece de reflexividad y crítica. Por lo cual, el discurso religioso en cuanto tal pertenece al ámbito privado y sus ideas no pueden ingresar al espacio público de discusión en sí mismas²³⁹. En

²³⁵ Habermas, J. *El poder de la religión*, p. 37.

²³⁶ Cf. Habermas, J. Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización*, p. 38. O como menciona Habermas en entrevista: “Tan sólo creo que las grandes religiones del mundo, que nacieron al mismo tiempo que la filosofía griega, pertenecen, igual que ésta, a la genealogía de la razón. Y la razón moderna, o posmetafísica, no acabará de comprenderse a sí misma hasta que no entienda su relación con la religión como un aspecto de la mente que, no obstante, le es ajeno o queda fuera de ella”. Habermas, J. “El cálculo económico sustituye a la moral”, *La vanguardia*, No. 46, Barcelona, 2006, p. 57.

²³⁷ Habermas, J. *El poder de la religión*, p. 25.

²³⁸ “In sum, Habermas concludes that philosophy must translate the content of religious experience into publicly accessible and rationally justifiable claims, and, if this fails, it must then move into the expressive realm of literature”: Meyer, W. “Private Faith or Public Religion?”, p. 378. Traducción propia.

²³⁹ Así lo dice Meyer: “since the claims made in religious discourse are based on specific religious experiences and presuppose a specific religious tradition and dogmatics, they are valid or applicable only for the “communities of the faithful.” In other words, unlike the profane practice of everyday life, which raises universal validity claims

consecuencia, pienso que la posición habermasiana respecto del papel público de la religión se ha matizado, pero su núcleo permanece intacto: la religión es un discurso que no satisface los criterios de racionalidad moderna y, por ende, debe confinarse al ámbito privado o a la periferia de la vida pública a manera de paliativo ante las deficiencias o límites del Estado secular²⁴⁰. Meyer señala que,

En su visión actual, Habermas ahora piensa que la religión es provechosa para la existencia en la medida en que promueve un mensaje de consuelo e inspiración que permite a los seres humanos enfrentar las crisis y tribulaciones que irrumpen en el orden de la existencia cotidiana. Sin embargo, debe advertirse que a pesar de afirmar la utilidad existencial de la religión, Habermas aún niega sus pretensiones epistemológicas y, por tanto, aún niega su función pública. [...] Debido a que Habermas defiende que sólo existen tres pretensiones de validez, la religión nunca podrá justificarse ante el tribunal de la discusión pública racional. Luego, al sugerir que la religión es existencialmente provechosa, pero no racionalmente justificable; Habermas simplemente refuerza la idea de que la religión es sólo un asunto de utilidad privada y no uno que concierna a la verdad o validez pública²⁴¹.

(claims of objective truth and moral rightness), religious discourse raises validity claims that are community or culturally specific". Meyer, W. "Private Faith or Public Religion?", p. 377.

²⁴⁰ Como menciona en entrevista: "Yo defiendiendo los fundamentos seculares de los Estados liberales. El poder estatal debe seguir siendo ideológicamente neutral y debe legitimarse mediante consideraciones seculares regidas por la razón. La soberanía del pueblo y los derechos humanos son las fuentes seculares de la legitimación de los estados constitucionales regida por la razón. No critico el derecho natural completamente secular sino la ideología secularizadora que niega por principio a la religión la posibilidad de contener parte de la razón". Habermas, J. "El cálculo económico", p. 57.

²⁴¹ "In his current view, Habermas now thinks that religion is existentially helpful, insofar as it offers a consoling and inspiring message that enables humans to cope with the crises and tribulations that challenge the order of everyday existence. But note that, in affirming the existential usefulness of religion, Habermas still denies its cognitive claims and, hence, still denies its public role. [...] But given Habermas's contention that there are only three validity claims, religion can never be vindicated before the tribunal of rational public discourse. Thus, by suggesting that religion is existentially helpful but not rationally justifiable, Habermas simply reinforces the view that religion is merely a matter of private utility and not one of public truth or validity": Meyer, W. "Private Faith or Public Religion?", p. 379. Traducción propia.

Dicho esto, llama la atención que Habermas y Horkheimer parecen coincidir en este punto. Horkheimer parte de un marcado materialismo que critica cualquier forma instrumental en la sociedad, pero al preguntarse por una escapatoria –también hacia el final de su vida y sin abandonar su ateísmo– apela al Otro y a un sentido de justicia que no se reduce a lo que vemos en este mundo. Por su parte Habermas, desde una posición un poco menos pesimista y sobre la base de una alternativa comunicativa al dilema de la instrumentalización –desde su agnosticismo– reconoce la importancia de ciertos aspectos religiosos, al menos como complemento de su propuesta deliberativa.

3. ANOTACIONES FINALES

Uno de los principales puntos de contraste entre Habermas y la primera generación de la Escuela de Frankfurt es la manera en que conciben el concepto de razón. Después de leer las tesis tanto de Adorno como de Horkheimer parece que lo único que queda es buscar escapatorias al modo instrumental del uso de la razón en esferas que escapan a la razón misma. Es decir, una tarea negativa. A Habermas esto le parece inadecuado e, incluso, incongruente con la misma teoría crítica. Una razón que no reflexiona sobre sí misma no puede acercarse a los problemas con las exigencias marcadas por la teoría crítica. Por tanto, no hay que denunciar el uso de la razón sino, en todo caso, su falta de uso o su uso inadecuado. Recordemos que la razón es la única herramienta que tiene el hombre para evitar la recaída en la barbarie, pero si de ella sólo queda su uso instrumental, no habría ninguna posibilidad de salida. Y como Habermas concede que uno de los usos de la razón ha llevado a excesos, su objetivo es encontrar un espacio libre de instrumentalización en las sociedades modernas a partir de un concepto ampliado de razón. Habermas cree encontrarlo en el lenguaje; al cual considera una instancia libre de instrumentalización, al menos en su uso más puro. De ahí que procure determinar las condiciones para el uso no-instrumental del lenguaje que idealmente deberían vigilarse en las comunidades humanas para construir el tejido social a partir de la participación dialógica de los miembros. Habermas denomina razón comunicativa al uso argumentativo de la razón según las condiciones y objetivos adecuados.

Ahora bien, aunque en su concepto de razón comunicativa

tenemos una buena herramienta para distinguir entre una discusión o argumentación manipulada y una auténtica, Habermas no logra responder a por qué, aun cumpliéndose tales condiciones, de hecho se dan acuerdos que atentan contra la propia dignidad del hombre. Pensemos en la esclavitud, por ejemplo, o en el lamentable y recurrido caso de Auschwitz. ¿Hasta qué punto podemos confiar en que basta con que los acuerdos entre los individuos cumplan las requeridas pretensiones de validez para evitar la instrumentalización? Por ello, es significativo el esfuerzo que hace Habermas cuando entabla el diálogo con Joseph Ratzinger, pues en él se intenta responder a cuestiones tan delicadas como las anteriores o la autosuficiencia de un Estado liberal secularizado. Acerca de esta cuestión, Habermas tímidamente concede algún terreno a la religión en el espacio público como instrumento para garantizar la estabilidad política. Lo cual deja entrever la intención habermasiana de recuperar otro tipo de justificaciones, además de las razones técnicas o científicas, para las realidades del mundo social.

[E]n la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones²⁴².

El problema de que la ciencia y la técnica se conviertan en ideología es desarrollado con mayor detalle por Jürgen Habermas. Habermas intenta descubrir cuál es la razón de que la ciencia y la técnica hayan permeado durante la época Moderna. Una de las razones que da es la consolidación del capitalismo. Además considera, junto con Marcuse, que en las sociedades modernas la ciencia y la técnica legitiman el dominio. Y, de hecho, por lo que el dominio sigue reinando no es porque no exista una conciencia de que existe, sino porque se da por sentado que

²⁴² Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 53 y 54. Como también lo creían Adorno y Horkheimer. Así lo señala Michel: "In the figure of technology, Horkheimer and Adorno here combine the conceptual fields of alienation and disenchantment. The systematic character of technological domination stems from the desire to make the world calculable. Such desire has resulted in society's alienation from itself. Refusing to ascribe this character to the essence of technology as such they nevertheless leave no room for opposition to this social monster. [...] While Horkheimer/Adorno thus focus on the function of technology rather than its essence, the result is the same: technology represents a one-dimensional force in the service of power": Michel, A. "Differentiation vs. Disenchantment: The Persistence of Modernity from Max Weber to Jean-François Lyotard", *German Studies Review*, Vol. 20, No. 3 (1997), p. 352.

éste debe existir para alcanzar unas condiciones de vida adecuadas y un mejor nivel de vida. Por esa razón el dominio no desaparece en las sociedades modernas sino que, por el contrario, se fomenta. Pero aunque la racionalidad de la ciencia y de la técnica sea, en las sociedades modernas, una racionalidad de dominio, la solución no puede ser ni descartar la técnica ni tratar de construir una nueva técnica –como parece sugerir Marcuse–. Una renuncia a la técnica supondría cambiar la organización de la naturaleza humana, cuestión que sería absurda. Por eso, lo que debe hacerse –para Habermas– es reconocer a la naturaleza no como un objeto susceptible de ser consumible sino como un sujeto²⁴³.

Pero, en definitiva, la apuesta de Habermas es, sobre todo, por un reencantamiento de la razón de la esfera pública y las instituciones que la constituyen; muy particularmente las instituciones políticas. Es en el seno de estas instituciones donde aplica con más claridad su modelo de razón comunicativa. De esa manera es como pretende romper las “barreras de hierro” de la jaula que la racionalidad instrumental había construido. En esta misma línea se pronuncia Honneth. Concede, junto con Habermas, que es importante retomar el espacio público para lograr acuerdos entre los individuos libres de instrumentalización, pero profundiza sobre el hecho de si hay o no algo normativo en el seno de la misma praxis social. De ahí que introduzca sus tesis sobre el reconocimiento.

²⁴³ Cf. Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 56-81. Así, vemos que para Habermas únicamente en la medida en que los hombres logren comunicarse sin coacción es cuando podrán reconocerse en el otro como un sujeto. Aquí se muestra claramente la influencia hegeliana –que también retomará Honneth– dado el intento por lograr un reconocimiento (*Anerkennung*) en el otro no únicamente como objeto susceptible de ser consumible sino como sujeto.

CAPÍTULO IV

RAZÓN INTERSUBJETIVA

¿Cuál es el rumbo que debe tomar la teoría crítica hoy? Hemos visto con Habermas que el proyecto moderno se encuentra inacabado y que, por tanto, es absurdo juzgarlo como si fuéramos testigos de su término. También sabemos que las innovaciones tecnológicas no van a retroceder, sino que, en todo caso, irán en aumento. La teoría crítica de los años treinta se encuentra añeja: se verificó que el proletariado no sufrió con el capitalismo del modo como anunciaba el marxismo, se comprobó que una Revolución lejos de resolver el problema lo lleva al límite. Además, no basta la visión nostálgica de Adorno y Horkheimer que lleva a una desconfianza de la razón que, como vimos, es la única herramienta que tiene el hombre para evitar la recaída en la barbarie. Pero si la teoría crítica, en tanto exaltación del pensamiento crítico (del tomar conciencia de la jaula), es aun necesaria, cabría preguntarse por el modo de su reformulación¹. Habermas parece haber encontrado un nuevo marco de referencia al distinguir entre trabajo y praxis, pero ¿es suficiente? ¿Basta con decir que a partir de ciertas condiciones del lenguaje puede llegarse a un entendimiento de las partes y así lograr acuerdos libres de instrumentalización? Me parece que es un paso en la dirección correcta, pero no es suficiente. Por este motivo, considero pertinente dirigir la mirada hacia los trabajos de Axel Honneth, el actual epígono de la Escuela de Frankfurt.

Honneth pertenece a la Escuela de Frankfurt² y, por ende, tiene en

¹ Helmut Dubiel es uno de los principales autores que intentan dar una perspectiva actual de la teoría crítica. Sobre todo puede consultarse en castellano: Dubiel, H. *Teoría Crítica: ayer y hoy*, traducción de Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek, UAM, México, 2000. Aunque se le critica una cierta inclinación hacia los trabajos de Habermas como puede verse en: Gandler, S. “Reseña de *Teoría crítica: ayer y hoy*”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 64, No. 1, 2002, pp. 271-281.

² Para más información acerca de las contribuciones de Axel Honneth a la teoría crítica puede verse: “Honneth belongs to the Third Wave of CT [i.e. Critical Theory] as does his regular interlocutor, Nancy Fraser. Honneth and Fraser each take seriously the unique contributions of Habermas in the Second Wave. With regard to Honneth, there is

mente las mismas preocupaciones que atañen a esta investigación. Pero, al mismo tiempo, tiene la suficiente distancia histórica para notar lo que funcionó y no funcionó de las propuestas previas con miras a lograr una relación social libre de instrumentalización³. Es interesante que por eso retome el término hegeliano de *reconocimiento*. Parece que si se entiende dicho concepto y se traslada a categorías contemporáneas, podría darse una ampliación de la razón y así lograr nuevos modos de relación no instrumental.

La cuestión, tal como él la plantea, es si una adecuada teoría de la justicia logra el cometido de alcanzar una interacción auténtica entre los individuos. Honneth parte del supuesto de que, para que haya justicia, debe haber un reconocimiento entre las partes. Pero ese reconocimiento, debe suponer que los individuos ejercen una libertad social. Con ello, la misma naturaleza del concepto de reconocimiento reclama de los individuos la aceptación tanto de su libertad como de la libertad del otro. Pero todo ello no tendría sentido si las distintas instituciones que conforman las sociedades no encarnan el concepto de reconocimiento. En otras palabras, el mismo concepto de reconocimiento reclama que su desenvolvimiento supere el ámbito privado.

La manera en que se estructura este capítulo es la siguiente: *primero*, se hará una revisión de la tesis de Honneth sobre el reconocimiento como una forma de apertura de la razón que escapa a la instrumentalización. Para ello se confrontará con el término de reificación justificando por qué Honneth alude a ese término. *Segundo*, se explicará cómo se ejerce el reconocimiento y se dirá por qué la libertad social es su condición necesaria. Para esto, se hará una reconstrucción de los tipos de libertad surgidos en la Modernidad; a saber: negativa, reflexiva y social; para

a rejection of Habermas's Kantianism and the splitting up of system and life-world. For Honneth, humans are agents in life-worlds fully connected to systems operations since systems condition agents in moments of altercation. [...] Honneth distinguishes himself threefold through a bold research program devoted initially to the idea of power, subsequently to theorization of recognition, and a longstanding belief that the pursuit of ethical Life (*Sittlichkeit*) can transform political and social institutions": Neil, R. "Recognition, Power, and Agency. The Recent Contributions of Axel Honneth to Critical Theory", *Political Theory*, Vol. 37, No. 2, (2009), p. 299.

³ Un buen estudio sobre la actualidad de la teoría crítica que, precisamente, retoma algunos trabajos de Axel Honneth puede verse en: Leyva, G. "Pasado y presente de la teoría crítica" en: Leyva G. (eds). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, UAM, México, 2005.

mostrar cómo es que la social admite un mejor desenvolvimiento de la razón en su totalidad y, por tanto, deja menos espacio a un razonamiento de tipo instrumental. *Tercero*; se argumentará que este sistema de libertad social sí logra una salida de la instrumentalización; prueba de ello es que algunas esferas que se creían tomadas por la razón instrumental (como afirmaban algunos autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt) en realidad pueden ser recuperadas a través del sentido de libertad social propuesto por Honneth. Finalmente se explorará la propuesta de Honneth sobre la recuperación de la esfera de la vida pública/política para un correcto desenvolvimiento de la libertad social. Algo que ya había intentado Habermas pero sin conseguir que el horizonte ideal se hiciera concreto.

1. DE LA REIFICACIÓN AL RECONOCIMIENTO

Honneth se vale del concepto lukácsiano de reificación para introducir sus tesis acerca del reconocimiento. Por eso, antes de entrar de lleno en el tema, me parece oportuno revisar algunos motivos por los que Honneth vuelve la mirada sobre las tesis de Lukács así como anotar algunas claras discrepancias entre ellos. Una vez aclarado si Honneth realmente revitaliza al concepto de reificación de Lukács, se introducirán las tesis de Honneth acerca del reconocimiento. Todo esto, por supuesto, en vistas a comprender si nos encontramos ante una alternativa social a la instrumentalización.

1.1. REIFICACIÓN

La propuesta crítica de Axel Honneth descansa, fundamentalmente, en la idea de que existe un elemento pre-estructurado políticamente o perteneciente al ámbito institucional del mundo de la vida al que debe atenderse para evitar la instrumentalización. Esta tesis, de alguna manera, ya estaba sugerida por otros autores. Recordemos que Horkheimer apelaba a un ámbito trascendental para escapar al proceso de instrumentalización y Habermas insinuaba la existencia de un elemento prepolítico en su teoría comunicativa. Sin embargo, Honneth es mucho más decidido en su planteamiento y dirá que antes del lenguaje e, incluso, antes del conocimiento existe un reconocimiento. Y ¿qué se opone al reconocimiento? La cosificación. Honneth se vale de dicho

concepto para dar cuenta de los procesos sociales que carecen de un reconocimiento previo⁴. De este modo, vuelve la mirada sobre Georg Lukács, quien fue el primero en usar del término de cosificación en 1925 en su texto “Historia y consciencia de clase”⁵. Honneth recuerda que el término se empleaba, sobre todo, durante la década de 1920 a 1930; sin embargo, poco a poco fue cayendo en desuso⁶. En su texto “Reificación: un estudio de la teoría del reconocimiento”, Honneth defiende que es posible hablar de nuevo de cosificación para describir las sociedades contemporáneas. Sobre todo, dirá que hay cuatro rubros que describen a la sociedad en términos cosificantes: literatura (novelas y relatos), psicología social, ética o filosofía moral y las investigaciones del cerebro⁷. Lo que es interesante es por qué este concepto le sirve más para defender su tesis del reconocimiento que el propio concepto de razón instrumental. La respuesta a esto es que considera que reflexionar sobre la reificación en los términos de Lukács (esto es, como una distorsión u olvido de un modo de relacionarse entre los individuos) pone de relieve, por contraste, el hecho de que a la sociedad subyace una actitud de cuidado, reciprocidad o reconocimiento.

De acuerdo con Lukács, la reificación es un fenómeno de

⁴ Islam señala algo parecido en: “Reification is the term Honneth uses to describe the various processes that promote a misrecognition, forgetting or neglect of this underlying relation at work”: Islam, G. “Recognition, Reification, and Practices of Forgetting: Ethical Implications of Human Resource Management”, *Journal of Business Ethics*, Vol. 111, No. 1, (2012), p. 39. También es de interés revisar la definición de Adorno sobre la conciencia cosificada: “conciencia que se ciega respecto de todo ser devenido, de toda comprensión de la propia condicionalidad y absolutiza lo que es-así. Si se logra romper este mecanismo compulsivo, pienso que se habría ganado algo”. Cf. Adorno, Th. *Educación después de Auschwitz* en: Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Akal, Madrid, 2009, pp. 111 y ss.

⁵ Lukács, G. *Historia y consciencia de clase*, Tomo II, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, pp. 7-158. Varios pensadores destacan que uno de los capítulos de Historia y consciencia de clase de Lukács titulado: “La cosificación y la conciencia del proletariado” es, en extremo, parecido a las tesis de los primeros textos de Horkheimer. Para más información al respecto puede consultarse el Prefacio del libro: Horkheimer, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 18. También el comentario de Jürgen Habermas en: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 452-465.

⁶ Cf. Dahms, H. “Confronting the Dynamic Nature of Modern Social Life”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 90, No. 3/4, (2007), p. 9.

⁷ Cf. Honneth, A. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 14 a 17.

fetichismo; es decir, de tratar como cosa algo que no es una cosa, en concreto a las personas y sus relaciones. Esta deformación de las relaciones sociales, piensa, se difunde en la sociedad burguesa, pues las estructuras del intercambio y de la producción industrial tienden a fomentar las relaciones instrumentales⁸. Así, la reificación se extiende más allá de las relaciones entre los individuos, hasta constituirse en lo que define al sujeto y su relación con el mundo. Los agentes se perciben a sí mismos y a la realidad de manera objetivada, esto es, como un espectador. De ahí que Lukács advierta que: “la objetivación racional encubre ante todo el carácter cósmico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas”⁹. Podría decirse, junto con Dahms, que la teoría de la cosificación de Lukács tiene tres preposiciones,

Primero, la fase completa de desarrollo de cualquier sociedad encuentra su expresión en una ‘forma de objetividad’ específica que se corresponde con una determinada ‘forma de la existencia o del pensamiento’ (Dilthey). Segundo, la sociedad evoluciona a través de un continuo proceso de transformación de las ‘formas de objetividad’ a través del cual moldea la existencia de los seres humanos. Tercero, la relación de los seres humanos entre sí y de los seres humanos con la naturaleza encarna una racionalidad o pensamiento objetivado que no siempre es racional (Hegel). En una sociedad capitalista la forma predominante de objetividad es la forma de la mercancía; la cual, predispone las relaciones mundanas; esto es, el modo en que los sujetos capaces de hablar y obrar pueden relacionarse con las cosas en el ámbito objetivo, social y en sus propios mundos subjetivos¹⁰.

⁸ Sobre su consideración de que la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que vive en el capitalismo puede verse: Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*, p. 145.

⁹ Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*, p. 19.

¹⁰ “First, the totality of the developmental stage of any society finds expression in a specific “form of objectivity” that corresponds to a specific “form of existence or thought” (Dilthey); second, society evolves through a process of continually transforming “forms of objectivity” shaping the existence of human beings; and third, the relationship between human beings, and between human beings and nature, embodies objectified reason-thought not always in reasonable form (Hegel). In capitalist society, the prevailing form of objectivity is the commodity form, which prejudices the world-relations, the ways in which speaking and acting subjects can relate to things in the objective, the social, and their own subjective worlds”: Dahms, H. “Theory in Weberian

Con todo, Honneth encuentra que debe ser matizada la definición que Lukács hace de la cosificación al situarla como un error en el sentido de una praxis distorsionada en su totalidad. Es decir, veíamos que para Lukács la reificación se entiende como un proceso cognitivo por el cual algo que en sí no posee propiedades de cosa es considerado como cosa¹¹. Evidentemente, tratar a una persona como cosa por considerarla de ese modo sería un error de algún tipo. Con lo cual, lo que Honneth se pregunta es ante qué clase de error nos encontramos cuando se trata como cosa a alguien que no lo es. Podría tratarse de 1) un error categorial epistémico o de 2) una acción moralmente reprochable o, finalmente, 3) de una forma de praxis distorsionada en su totalidad¹². Para Honneth no se trata del primer tipo, ya que no es un error que pueda ser resuelto mediante la corrección cognitiva. Tampoco puede ser el segundo porque, según él, todos los miembros de la sociedad capitalista se han socializado de la misma manera en el sistema de conducta reificante, de modo que el tratamiento instrumental del otro representa un hecho social antes que un agravio moral. Además, no puede ser concebida como una conducta errada moralmente dado que no tiene intención subjetiva¹³. Es decir, para ser considerado un error de tipo moral, debería de haber una intención deliberada del agente de actuar de modo inmoral, pero la reificación no se trata de una elección sino que ya es un estado en el que el individuo se encuentra de antemano. Reifica, por así decir, sin darse cuenta. Así, la reificación no es producto de un juicio equivocado, ni tampoco una instancia de culpa o falla moral. Antes bien, la reificación es una perspectiva o visión del mundo equivocada, podría decirse. El tipo de error al que se enfrenta una conducta reificante es, pues, el tercero: una forma de praxis fallida enteramente¹⁴.

Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas”, *Sociological Theory*, Vol. 15, No. 3 (1997), pp. 192-193. Traducción propia.

¹¹ Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 24.

¹² Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 24.

¹³ De hecho, Lukács define a la reificación como una segunda naturaleza en tanto que está tan fijada en el individuo que parece ser parte de él mismo. Cf. Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*, p. 11. Para más información al respecto puede verse: Honneth, A. *Reificación*, pp. 31 y ss.

¹⁴ Así lo señala Islam: “This is perhaps the most difficult subtlety of Honneth’s critique, and has drawn some criticism. It is important, however, because it reflects the view that recognition is not a moral ideal or utopic vision, but a basic, pre-cognitive component of all social relations. In essence, Honneth argues that by living in society, we have already tacitly agreed to certain commitments, and thus undercut our own social existence and

De acuerdo con Honneth, entonces, el problema de la racionalización en términos de cosificación comparece mejor cuando se le enmarca como un tipo de error basado en una praxis fallida¹⁵. Y esta praxis es fallida porque el agente practica, repetidamente, un modo de interacción reificante. Es decir, se trata de una práctica que empezó siendo algo aislado pero que poco a poco se fue fijando en la conducta del individuo y que influye en todo tipo de relación. Con ayuda de ello, Honneth definirá el concepto de reificación como la falta de implicación libre en una relación interpersonal:

[U]na costumbre de pensamiento, una perspectiva que se fosilizó y se convirtió en hábito, a partir de cuya adopción el sujeto pierde la capacidad de implicarse con interés, del mismo modo que su entorno pierde el carácter de accesibilidad cualitativa¹⁶.

Considero que a Honneth le sirve pensar la reificación en términos de hábito porque del mismo modo en que una práctica puede aprenderse, también puede desaprenderse. Esto posibilita cierta corrección de dicha conducta reificante y ayuda a justificar que la reificación supone, sobre todo, un *olvido* de reconocimiento¹⁷. Así señala Islam,

La falta de reconocimiento tipificada por la cosificación es, por tanto, un tipo de patología social por la cual olvidamos los fundamentos empáticos de nuestras relaciones y volteamos

that of others when we fail to make good on these tacit commitments". Islam, G. "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting", p. 43.

¹⁵ Honneth dirá después que Lukács asumirá, junto con Heidegger, que el error de la reificación no sólo implica un mal hábito. Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 45. Pero al final, lo importante es que Lukács piensa, y de ahí la razón por la que Honneth lo retoma, que la reificación cubre como un velo una implicación verdadera entre los individuos. Es decir, la reificación se asemeja más a un olvido de reconocimiento previo que a una pérdida de praxis verdadera.

¹⁶ Honneth, A. *Reificación*, p. 51.

¹⁷ Honneth piensa que la forma verdadera de praxis no se ha eliminado bajo las formas reificantes sino que se han eliminado de la conciencia, se han olvidado. Su argumentación sobre el olvido de tal reconocimiento pueden verse en: Honneth, A. *Reificación*, pp. 83-105. En este punto introduce sus tesis sobre la necesidad del reconocimiento en las prácticas institucionales. Este tema se desarrollará con más detalle en el apartado siguiente.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

nuestra atención a los usos instrumentales que hacemos de otras personas¹⁸.

Luego podríamos decir que tanto Lukács como Honneth coinciden en que la reificación tiene dos características importantes, a saber: la *contemplación* y la *indolencia*. La primera entendida como una actitud de observación paciente y pasiva y la segunda como una actitud en la que el agente no se encuentra afectado emocionalmente por lo que acontece sino que lo deja pasar sin implicarse interiormente¹⁹. Honneth, además, piensa que también puede hablarse de reificación en sentido directo e indirecto. El primero entendido como aquella relación con otras personas en donde se pierde de vista el reconocimiento previo y el segundo cuando se olvida o no se da la importancia debida a la multiplicidad de significaciones del individuo con quien se interactúa²⁰. Es decir, también se reifica cuando no se toman en cuenta las costumbres, creencias y el entorno significativo de las personas con quienes se trata. Otro aspecto que le parece importante a Honneth de Lukács es un tratamiento de la razón sustantiva. Lukács piensa que el modo auténtico de interacción entre los individuos no es en términos de cosificación. Considera que, para que haya una praxis verdadera, el individuo debe ser concebido como presenciante, como una unidad orgánica (integral).

La mecanización de la producción hace de [los sujetos] átomos aislados abstractos. Los cuales no son ya copartícipes de un modo orgánico inmediato, por sus rendimientos y actos de trabajo, sino que su cohesión depende cada vez más exclusivamente de las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos y que media sus relaciones²¹.

El individuo debe ser percibido como algo cualitativamente único y esencial, como algo definido en su contenido. Dice que el objeto debe ser pensado como producto del sujeto a modo que el intelecto y mundo coincidan (la tradición en la que Hegel concibe el espíritu objetivo). A

¹⁸ “Misrecognition, typified by reification, is thus a kind of social pathology by which we forget the empathic basis of our relations, turning our attention to instrumental uses of other people”: Islam, G. “Recognition, Reification, and Practices of Forgetting”, p. 43. Traducción propia.

¹⁹ Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 29. Lukács habla de la actitud contemplativa en: Lukács, G. *Historia y consciencia de clase*, p. 15.

²⁰ Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 105

²¹ Lukács, G. *Historia y consciencia de clase*, p. 16.

Honneth le parece que el modo en que Lukács considera la forma originaria de interacción entre los individuos les ayuda a introducir sus tesis acerca del reconocimiento y de interacción verdadera entre los individuos ya no desde el lenguaje (como Habermas pretendía) sino como algo intrínseco a la naturaleza del individuo²². Otro argumento en el que se basa Honneth para sostener que el reconocimiento antecede al conocimiento es el estudio sobre la psicología infantil en Dewey donde parece que la forma en la que el niño empieza a conocer o hacer frente a los problemas es a partir de la persona de referencia²³. Sólo a partir del reconocimiento de ellas se encuentra en condiciones de conocer.

Entonces, Honneth coincide con el tratamiento que Lukács hace de la reificación al considerarla como una praxis fallida aunque –matiza– no es su totalidad. Si fuera completamente fallida no tendría arreglo. En cambio, Honneth sugiere pensarla en términos de hábito dado que un mal hábito tiene arreglo. También ambos autores coinciden en que es correcto distinguir entre la cosificación directa e indirecta y las actitudes que acompañan a ambas: la contemplación y la indolencia. Sin embargo, también se observan desacuerdos entre ambos. Por un lado, a Lukács le parece que la reificación únicamente se da en las relaciones comerciales mientras que a Honneth le parece aquella una visión bastante limitada. Para Lukács, de hecho, la reificación podría superarse una vez que el capitalismo desaparezca. Esto es, cuando el proletariado tome conciencia de su capacidad de producción²⁴. Honneth piensa que la reificación no se limita a las estructuras de la economía capitalista, pues es posible rastrear

²² Otra influencia que Honneth retoma es la de Stanley Cavell. Suscribe junto con él que en el sujeto existe previamente un momento de implicación afectiva pero considera que la adopción de una postura de reconocimiento no implica siempre mostrar frente al otro una actitud amable sino también indiferencia o sentimientos negativos en tanto que ellas son también formas posibles de reconocimiento intersubjetivo. Sin embargo, esto no exime de aprobar el valor del otro. Cf. Honneth, A. *Reificación*, pp. 80 y ss.

²³ Como se muestra en: Honneth, A. *Reificación*, pp. 62 a 72. Honneth también hace alusión a otros dos autores que sostienen que hay algo previo en el individuo que hace que reconozca a otro como igual antes de cualquier construcción posterior. Así se refiere el concepto de “cura” o implicación” de Heidegger y el de “compromiso práctico” o “interacción” de Dewey. Estos conceptos tratan de explicar que el sujeto no se enfrenta al mundo de manera neutral sino con una implicación existencial. La explicación de estos conceptos y la interpretación que de ellos hace Honneth puede verse en: Honneth, A. *Reificación*, pp. 37-60. Con Honneth, por tanto, se muestra un giro existencial en la Escuela de Frankfurt. Esto es, más allá del giro lingüístico anunciado por Habermas.

²⁴ Cf. Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*, pp. 118 y ss.

el fenómeno de la reificación incluso en las sociedades premodernas. Además, se ha visto que el modelo capitalista lejos de perjudicar al proletariado, lo ha beneficiado²⁵.

También le parece ingenuo pensar que únicamente en las relaciones comerciales se dan fenómenos cosificantes²⁶. Por lo menos, a Honneth se le ocurren dos modos más de reificación no mediados económicamente: 1) Cuando se persigue de modo unilateral un propósito de manera que se pierde la atención a otros motivos y 2) por la influencia de ciertos esquemas de pensamiento o prejuicios que no son compatibles cognitivamente con los hechos²⁷. Honneth ejemplifica el primer modo con un tenista que, tan apurado en ganar, descuida el hecho de que el contrincante es su amigo. Y del segundo caso, aunque intencionalmente prescinde de ejemplo, podría hablarse de cualquier actitud racista o discriminadora que pierde de vista una implicación verdadera con el otro²⁸.

Finalmente –y con ello viene quizás la crítica más dura– Honneth discrepa de Lukács en el modo en que éste entiende la reificación en las

²⁵ Para más información sobre este punto puede verse: “[W]hile earlier visions of reification were more squarely based on a Marxian paradigm, Honneth deliberately distances himself from such perspectives by allowing for the possibility (indeed the necessity) of fundamental recognition in economic exchange. While for Lukacs, overcoming reification was a revolutionary, proletarian act, Honneth generalizes the need for recognition and the danger of reification to social actors more generally. [...] The advantages of this move are, first, that its acceptance does not force managers or business scholars to adopt a Marxian paradigm, but rather to acknowledge the centrality of interpersonal recognition in the formation of individual dignity. Second, overcoming reification does not require overthrowing a market system of exchange, but rather remaining vigilant as to the cognitive and social biases that the operation of such a system can promote”. Islam, G. “Recognition, Reification, and Practices of Forgetting”, p. 45.

²⁶ De hecho, Lukács parece culpar al capitalismo de resguardar formas reificantes de la conducta, de hecho piensa que todos los sujetos que participan de un modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y a los otros como cosas. De ahí que hable de los dos modos de generalización social de la reificación: uno mediante el argumento funcionalista y otro siguiendo a Weber. Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 26.

²⁷ Cf. Honneth, A. *Reificación*, pp. 96 y 97.

²⁸ Sobre este punto Islam dice: “Honneth argues that stereotyping, for example, is a problem of reification because it reflects a lack of recognition of the whole person, reducing people to single dimensions and denying their autonomy to transcend a group-based category”. Islam, G. “Recognition, Reification, and Practices of Forgetting”, p. 42.

prácticas institucionales. Para Lukács, dirá Honneth, toda innovación social que haga necesario un olvido de reconocimiento y lo institucionalice de manera permanente, es un caso de reificación²⁹. Pero, dado que Lukács concede que una actitud originaria de implicación no puede perderse debido a su función constitutiva para la sociedad, su imagen de la sociedad toca aquí sus límites,

Si todos los procesos en la sociedad están reificados sólo porque imponen actitudes objetivadoras, entonces la sociedad humana debe haberse disuelto.³⁰

Honneth le atribuye este error a Lukács por equiparar la reificación a la objetivación³¹:

Al identificar, en último término, este proceso con la sustitución del reconocimiento por un conocer objetivador de circunstancias o personas, niega subrepticamente qué significado le cabe al aumento de la objetividad en el proceso de desarrollo social³².

Por eso, Honneth propone, para evitar el error de Lukács, el decidir, con ayuda de criterios externos, en qué esferas sociales son necesarias funcionalmente posturas de reconocimiento o actitudes objetivadoras³³. Pienso que, para Honneth, la creencia de que ninguna actitud en las esferas sociales pueda objetivarse es concederle una importancia mayor a la cosificación, como si su efecto fuera tan dañino que debiera suprimirse por entero³⁴. En cualquier caso, cuando un individuo forma parte de una institución es necesaria cierta reflexión

²⁹ Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 88.

³⁰ Honneth, A. *Reificación*, p.88.

³¹ Honneth afirma, además, que la concepción de Lukács de equiparar cosificación con objetivación concedería, por completo, el proceso de racionalización weberiano. Honneth, A. *Reificación*, p. 88.

³² Honneth, A. *Reificación*, p.89.

³³ Cf. Honneth, A. *Reificación*, p. 89. Sobre este punto Islam afirma: "Honneth suggests that social practices can promote, but do not determine, reification, a point of view that attempts to engage in social critique without presenting a deterministic view of social circumstances": Islam, G. "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting", p. 40.

³⁴ Sobre este punto también puede revisarse: "Following Honneth, reifying work is not immoral in terms of an external moral standard, but rather as a misrecognition of those forms of sociality that make organized work possible in the first place": Islam, G. "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting", p. 38.

–reificación en el buen sentido u objetivación– para que, incluso, su existencia en ella conforme mayor libertad. En suma, resulta necesario utilizar actitudes reificantes para que la sociedad funcione. El problema radica cuando el individuo en todo momento objetiviza tanto a su trabajo como a las personas no la objetivización en sí misma.

Entonces, hasta aquí podríamos resumir las tesis de Honneth en dos: 1) La reificación no es una condición innata del individuo sino que ha sido aprendida. En el fondo lo que se ha dado es un olvido de reconocimiento fruto de la actitud instrumentalizadora. Piensa que un análisis crítico podría traer el reconocimiento nuevamente a la conciencia. 2) No todas las prácticas institucionales se han reificado pero sí algunas. Con lo cual, un posible camino para sacar del olvido una postura de reconocimiento es identificar ciertas prácticas institucionales que se han reificado y desde ahí buscar cómo podría recuperarse una genuina interacción. Ahora bien, como lo opuesto a la reificación es el reconocimiento, Honneth se dará a la tarea de reconstruir este concepto.

1.2. RECONOCIMIENTO

La premisa antropológica de la que Honneth parte es que: todos los seres humanos para realizarse y para ganar autorespeto necesitan cierto tipo de reconocimiento³⁵.

El reconocimiento mutuo se refiere a la experiencia recíproca

³⁵ Tesis que defiende desde sus iniciales trabajos como: Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Grijalbo, Barcelona, 1997. También puede revisarse al respecto: Honneth, A. “Reconocimiento y criterios normativos” en: Pereira, G. “Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, Vol. 7, No. 13, mayo-agosto, (2010), p. 327. Cabe aclarar que la visión que Honneth tiene del hombre es de un “ser social”. De hecho, el mismo admite que su visión tiene en mente la sentencia de Fichte de: el hombre sólo es hombre entre los hombres. Es decir, un sujeto sólo puede develar su humanidad si es compartida con otras personas; de lo contrario, sus propias facultades estarían subdesarrolladas. Algo parecido sostiene Adorno al hablar de que el hombre sólo se vuelve hombre imitando a otros hombres. Cf. Adorno, Th. “Reflexiones desde la vida dañada” en: Adorno, Th. *Obras completas 4, Minima Moralia*, Akal, Madrid, 2003, p. 160. A diferencia de Hobbes, por ejemplo, quien sostiene que el presentarse ante otro hombre lo pone en situación conflictiva. El convivir y estar ante un hombre representa un límite dado que en ese momento se pone en competencia. Es como un mal necesario. Esto se muestra claramente en: Hobbes, Th. *Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1987, Caps. XIII y ss.

de verse a uno mismo confirmado en los deseos y objetivos del otro, ya que la existencia del otro representa una condición para satisfacer nuestros propios deseos y objetivos. Una vez que ambos sujetos reconocen sus propios objetivos en el otro, la libertad meramente reflexiva se convierte en intersubjetiva³⁶.

Así que, como condición social de tal reconocimiento, ambos sujetos deben haber aprendido tanto a articular sus propias metas de manera inteligible para la contraparte, como a entender sus enunciaciones adecuadamente antes de poder reconocerse mutuamente en su dependencia uno del otro³⁷. Es como si fuera indispensable el reconocimiento del otro para la propia realización³⁸. Con lo cual, es evidente que el concepto de reconocimiento no puede desligarse de las prácticas sociales³⁹. Lo cual

³⁶ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, Katz, Buenos Aires, 2014, p. 102. Sobre este punto Islam señala: "According to this view, [...] humans relate to each other neither as bundles of information (epistemic) nor as moral claimants (normative), but rather through a basis of acknowledgement and empathy. Just as our own feelings are to us neither simple "information" nor moral demands, but subjectively felt experiences, our primary relations with others are empathic experiences, a claim in support of which Honneth mobilizes evidence from developmental psychology as well as from philosophy. Misrecognition, typified by reification, is thus a kind of social pathology by which we forget the empathic basis of our relations, turning our attention to instrumental uses of other people": Islam, G. "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting", p. 43.

³⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 68. Como era el giro lingüístico habermasiano.

³⁸ La noción de reconocimiento empleado por Honneth está fuertemente inspirada en el término hegeliano de *Anerkennung*. Dicho término tiene una doble connotación: conocimiento y reconocimiento. Lo que intentará Honneth, como veremos, es probar que el reconocimiento antecede al conocimiento. Para más información al respecto consultarse el siguiente texto de Siep que habla de dos niveles de reconocimiento: Siep, L. "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, No. 9, (1974), pp.155-209. También conviene revisar el texto de Montserrat Herrero donde se analiza, entre otras cosas, la posibilidad del reconocimiento como reciprocidad. Ahí menciona que la voluntad es y reconoce algo sólo en la medida en que es suyo. El reconocimiento es de ella en otro pero como sí misma y no como otro. La razón sustancial está implicada en el reconocimiento. Cf. Herrero, M. "Legitimationsgründe in Hegels Rechtsphilosophie" en: *Hegels politische philosophie I*, Hegel Jahrbuch, Akademie Verlag, Berlin, 2008, pp. 137-144. Algo muy parecido a la connotación que Honneth le da al reconocimiento.

³⁹ Sobre este punto Islam señala: "In Honneth study (as in Hegel previously), these forms of identity formation are dialectically related and mutually reinforcing. However, because they seem to superficially represent opposite principles (i.e., equality vs. distinction), it might be difficult to understand how diversity promotion coheres with solidarity and strong organizational culture. A recognition perspective helps theorize this

parece ser problemático en las sociedades modernas por fuer de la pluralidad de las creencias de sus miembros. Pero, como señala Islam,

Las diferentes formas de reconocimiento no deben conducir a unas mismas obligaciones morales, sino a diversas (e incluso contradictorias) formas de moralidad dependiendo de las ‘comunidades concretas’ en que tenga lugar el reconocimiento. Luego las aproximaciones desde el reconocimiento tienen la ventaja de que pueden permitir una pluralidad de puntos de vista éticos y, simultáneamente, defender la idea del valor fundamental del ser humano⁴⁰.

Sin embargo, el pluralismo de las sociedades modernas no es tanto el problema, cuanto el hecho de no advertirlo. Es decir, de no implicar el concepto de “reconocimiento” en la comprensión de la naturaleza de las comunidades políticas. De hecho afirma que,

[U]na de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos⁴¹.

Esto no quiere decir que para Honneth deba prescindirse del análisis normativo, lo que está criticando es que dicho análisis se de aislado de la eticidad de las prácticas e instituciones y que sólo se apliquen secundariamente a la realidad social⁴². De ahí que su intención sea: “retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales”⁴³.

apparent difficulty in diversity studies, and by extension, in the myriad organizational spaces where equality and distinction principles coexist in tension”: Islam, G. “Recognition, Reification, and Practices of Forgetting”, p. 44.

⁴⁰ “Forms of recognition do not have to lead to similar moral obligations, but rather to plural or even contradictory forms of moral actions depending on the “concrete communities” within which recognition takes place. Thus, recognition views have the benefit of allowing for plural ethical standpoints while at the same time supporting a view of basic human worth”: Islam, G. “Recognition, Reification, and Practices of Forgetting”, p. 46. Traducción propia.

⁴¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 13.

⁴² Cf. Honneth, A. “Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociológica*, Vol. 47, No. 4, (2004), pp. 351-352. En este punto se separa de Habermas.

⁴³ Honneth, A *El derecho de la libertad*, p.16. Sobre este punto McNay señala: “A normative aim is central to Honneth's social theoretic account of recognition. He claims

Para Honneth, hacer una reconstrucción normativa quiere decir buscar un procedimiento que intente implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad y, para ello, toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y realización social de los valores legitimados por la sociedad⁴⁴. Luego, este proceso consiste en que los principios normativos de una teoría de la justicia deben derivarse del análisis de la realidad social en donde dichos principios están ya encarnados. Ahora bien, estos principios se hallan en diversas prácticas e instituciones sociales pero de manera incompleta. Por ello, lo que debe hacerse es reconstruir aquellos valores que se encuentran en prácticas determinadas que ayuden a dotar de sentido ciertos ideales universales y, los que no ayuden, deben desecharse⁴⁵. Con lo cual, Honneth intenta desarrollar una teoría de la justicia en la forma de un análisis de la sociedad. Así, Haber entiende que,

El propósito inicial de Honneth es hacer una contribución *sociológica*; a saber, proponer una explicación no utilitaria de las motivaciones detrás de ciertos conflictos sociales típicos del pasado y del presente. Su objetivo era dar una explicación de ese tipo sin incurrir en las clásicas dificultades de ‘las políticas de identidad’. La idea básica que propone es que aquellos

that it generates a "formal conception of ethical life" that bypasses the split between universal notions of morality and particularist notions of ethics familiar from the debate between liberals and communitarians over justice and the good life": McNay, L. "The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency", *Sociological Theory*, Vol. 26, No. 3, (2008), p. 290.

⁴⁴ Cf. Honneth, A. "Recognition and Justice", p. 353.

⁴⁵ Así lo dice McNay: "On Honneth's view, the normative principles that inform a theory of justice should be derived, not from counterfactual thought experiments, but from analysis of the social reality where they are already embedded, albeit in an incomplete form, in the core institutions, practices and beliefs that structure social life and give it its legitimacy. The process of social reconstruction through which such ideals and values are retrieved is necessarily selective rather than exhaustive; only some institutions embody valuable ethical resources or contribute to the realization of universal ideals while others may have backward looking, discriminatory or pathological elements and should therefore be discounted": McNay, L. "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality", *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, (2015), p. 171.

conflictos sociales, que parecen únicamente estar ordenados a alcanzar una mejor distribución de las riquezas y el poder, en realidad implican algo más que es distinto de aprehender, pero que les es esencial no sólo desde el punto de vista subjetivo de los agentes, sino también objetivamente. Ese algo está relacionado con conservar las condiciones acerca de lo que uno puede llamar ‘la conciencia sobre la dignidad de un grupo social’; es decir, la conciencia de su valor, importancia y su respetabilidad⁴⁶.

Dicha propuesta se distingue de otras por la eticidad (*Sittlichkeit*)⁴⁷ sobre la que se construye, pues defiende que la forma de reproducción social está determinada por valores e ideales generales y compartidos. Los objetivos de la producción social y la integración cultural están regulados por normas que poseen un carácter ético en cuanto contienen representaciones del bien compartido conjuntamente⁴⁸. Los valores éticos que constituyen la “realidad última” de toda la sociedad llegan a través del sistema cultural a los sectores subordinados y determinan las orientaciones de la acción de los miembros mediante los mecanismos de expectativas de roles, obligaciones implícitas e ideales socializados; en síntesis, de una estructura de prácticas sociales⁴⁹.

⁴⁶ “Honneth’s initial ambition was to make a *sociological* contribution: to propose a non-utilitarian explanation for the motivations of certain social struggles characteristic of the past as well of the present. His aim was to offer such an explanation without falling into the classical difficulties of a “politics of identity.” The basic assumption he elaborated is that these struggles, which seem to be oriented solely towards gaining a more advantageous distribution of riches and power, in fact have other stakes which are more difficult to seize, but which are essential not only from the subjective perspective of the actors, but also objectively. These stakes are related to the preservation of the conditions of what one may call the consciousness of the dignity of a social group –the consciousness of its value, of its importance, and of its respectability”: Haber, S. “Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth’s Recent Writings”, *Revista de ciencia política*, Vol. 27, No. 2, (2007), p. 159. Traducción propia. Las cursivas pertenecen al texto original.

⁴⁷ Como apunta Montserrat Herrero, en el ámbito de la *Sittlichkeit* se da la unidad del bien concreto y la voluntad subjetiva. Es decir, es el sistema objetivo de los deberes y la unión de la conciencia con ellos. Cf. Herrero, M. “Legitimationsgründe in Hegels Rechtsphilosophie” p. 141.

⁴⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 24 y 25.

⁴⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p.16. Así lo interpreta De Boer: “all social reality has a rational structure and that within this reality inclinations, norms, and values take on the form of ‘institutionalized interactions’”: De Boer, K. “Beyond Recognition?”

Esto implica que no hay un concepto fijo de lo que es justo, sino que depende de cada práctica social. El concepto de justicia debe entenderse a la luz de estos valores que abarcan todo el ámbito de lo social: debe valer como justo aquello que en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales para la consecución de un bien o la realización de una práctica y no se puede entender como externos a ellos⁵⁰. Por eso “dar a cada quien lo suyo” sólo es partir del sentido interno de prácticas de acción ya establecidas⁵¹:

los patrones de la justicia sólo pueden ser analizados haciendo uso de ideales que en cada sociedad están institucionalizados fácticamente: debe valer como *justo* aquello que tiende en las distintas esferas sociales a promover un trato adecuado, *justo* en el sentido del rol que se le destina realmente en la división ética de tareas de una sociedad⁵².

De esta manera, Honneth intenta reconstruir normativamente, a partir de la multiplicidad de la realidad social, aquellas instituciones o prácticas que realmente puedan considerarse apropiadas para asegurar y realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales⁵³. Para ello, no debe presuponerse la realidad social misma como un objeto ya analizado en grado suficiente. Antes bien, deben extraerse de manera independiente sus rasgos y atributos esenciales y debe mostrarse mediante el análisis qué esferas sociales brindan qué contribución al aseguramiento y a la realización de los valores ya institucionalizados socialmente⁵⁴. Se trata de presentar aquellas prácticas e instituciones cuya constitución normativa sirve a la realización de valores socialmente institucionalizados⁵⁵.

Critical Reflections on Honneth’s Reading of Hegel’s *Philosophy of Right*”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 21, No. 4, (2013), p. 537.

⁵⁰ Como menciona McNay: “The type of theory of justice that flows from this reconstructive method does not take the form of a definitive set of moral principles but rather of an ongoing and perpetually unfinished process of social and ethical self-scrutiny conducted in the name of a partially instantiated normative potential”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 171

⁵¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p.18.

⁵² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 18.

⁵³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 24 y 25.

⁵⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 20 y 21.

⁵⁵ Cf. Honneth, A. “Recognition and Justice”, pp. 358 y ss.

sólo puede valer como ético lo que en las formas sociales de vida encarne un valor general en el sentido de que las prácticas apropiadas para su realización ya han tomado forma⁵⁶.

Así que el anhelo de libertad del individuo (esto es, de su reconocimiento) sólo se realiza dentro de instituciones o con ayuda de ellas. Por eso, el concepto intersubjetivo de libertad se amplía a uno “social”⁵⁷. Ahora bien, la tesis de que el marco social depende de un conjunto de valores compartidos e institucionalizados, no anula la posibilidad de que existan condiciones sociales radicalmente opuestas que respondan a orientaciones normativas incompatibles. Sin embargo, incluso las visiones más pluralistas de la justicia deben reconocer la existencia de un mínimo consenso que sirva como criterio normativo⁵⁸. En ello radica la función de la crítica. Para Honneth no se trata sólo de reconstruir las instancias de la eticidad ya existentes sino que también debe ser posible criticarlas a la luz de los valores incoados en cada caso⁵⁹. La crítica reconstructiva tiene la función de, a partir de patrones externos, reprocharles a las instituciones sociales, de ser el caso, la incompleta encarnación de los valores generalmente aceptados,

Se critica en cada caso que una institución entendida como “ética” podría representar mejor, de manera más completa o amplia los valores que sirven a la reconstrucción de la eticidad como guía superior⁶⁰.

⁵⁶ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 22.

⁵⁷ Así lo dice Haber: “In this sense, the most significant institutions must be conceived as means through which this intersubjective support is fixed and extended to social life as a whole”: Haber, S. “Recognition, Justice and Social Pathologies”, p. 160.

⁵⁸ Un análisis sobre el consenso en Honneth puede verse en: “The crucial question is how far, and how deep, this consensus extends. In particular, the claim that the value of individual freedom, or self-determination, is shared by all modern subjects and is a crucial aspect of the reproduction of modern social institutions does not show that this value is the normative foundation for our deepest value orientations. It may, rather, suggest that it is precisely due to deep unresolved conflicts between the disparate value commitments embedded in current social institutions that the value of individual freedom is the one value we can all agree upon”: McNeill, D. “Social Freedom and Self-Actualization: ‘Normative Reconstruction’ as a Theory of Justice”, *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, (2015), p. 160.

⁵⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 23.

⁶⁰ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 23. Todo esto se encuentra al final de la parte sobre “sociedad civil” de Hegel. Hegel está convencido de que al realizar los valores englobantes, estas corporaciones adoptan, siguiendo la división del trabajo, las tareas institucionales que dotan a las clases industriales de una conciencia ética de su

De este modo Honneth cree mostrar una concepción formal de la vida ética que supere la brecha entre las nociones universales de la moralidad y las nociones sustantivas de la ética⁶¹. Para Honneth, pues, es sólo en la reconstrucción del desarrollo social como puede darse una concepción de la justicia. Esto es posible en la medida en que exista una comparación normativa con la historia previa: ver que a tales valores establecidos les corresponde validez social y un vigor moral en cuanto poseen mayor capacidad de comprensión respecto del objetivo de la justicia. En este contexto, vemos que la “justicia” no tiene un contenido específico, sino que designa la forma adecuada en que deben realizarse los valores en cada caso, que es aceptada en un momento dado dentro de la sociedad y que por eso es responsable de la legitimación normativa de esta⁶².

contribución constitutiva a la representación mediada por el mercado, para ello es necesario una serie de prácticas sociales cuya función es la de promover hacia dentro el honor de clase y de proclamar hacia afuera la intención del bienestar general. En el parágrafo 253 de la *Filosofía del Derecho* Hegel llama la atención sobre las manifestaciones de la decadencia ética con el hecho de que las instituciones no cumplen su tarea acabadamente.

⁶¹ Así lo explica McNay: “Axel Honneth [...] [defines] his social theory as an explicit attempt to mediate the two senses of recognition as a normative and a descriptive category. On his twofold understanding, recognition describes both the basic intersubjective structure of social relations and also refers to the overall normative direction of social development in that its most fully realized form represents the maximal conditions for positive self-realization and personal integrity. Honneth makes the further claim that, by explicitly linking normative conclusions to empirical foundations in this way, his critical social theory yields a formal conception of ethical life that overcomes the impasse between universal notions of morality or justice, on the one hand, and substantive notions of ethics or the good, on the other”: McNay, L. “The Trouble with Recognition”, p. 272. Sobre este punto puede verse un alejamiento de Honneth respecto a Habermas. Para Honneth lo bueno no se desvincula de lo justo como sí parece indicarse en la ética discursiva. Recordemos que para Habermas por un lado está la ética –que tiene que ver con la vida buena– y por otro la moral –que tiene que ver con la justicia–. Habermas se centra en la moral dado que es más inclusiva. Con ello, separa a la justicia de la ética. Se han hecho varias críticas al respecto, como la de Charles Taylor quien juzga como irrealizable la diferenciación entre la vida buena y la justicia. Considera que cualquier concepción de la justicia, en algún sentido válido, posee concepciones de vida buena. Cf. Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 2001, pp. 35 y ss.

⁶² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 88. En opinión de McNeill: “[the prevailing values] are sufficiently coherent and consistent with one another that one could identify individual freedom, or any other ethical value, as a ‘dominant’ value which

La idea de justicia depende totalmente en su significado de la relación con los valores éticos; pues sin que exista previamente la idea de lo bueno, no podemos saber qué es actuar con justicia. Así, su concepción de justicia requiere de una consideración de lo bueno⁶³. Con lo cual: “no existe una exigencia de la justicia sino que hay tantas como hay usos específicos de áreas de un valor general de la libertad”⁶⁴. La libertad, además, no se debe restringir a la fundamentación de principios sólo formales/abstractos: la teoría no debe limitarse a la desviación de principios formales sino que debe salir a la realidad social. Sólo ahí se encuentran las condiciones bajo las cuales puede tomar forma el objetivo perseguido por ella de dotar a todos de la mayor libertad posible⁶⁵. Es la referencia ética a la idea de libertad lo que hace necesario para una teoría de la justicia salir del marco puramente formal y atravesar la frontera con la materia social, puesto que para explicar qué significa para el individuo disponer de libertad se debe, necesariamente, hacer referencia a las instituciones existentes en las cuales aquel puede realizar la experiencia del reconocimiento en una interacción con otros regulado normativamente⁶⁶.

2. MODOS DE EXPRESIÓN DE LA LIBERTAD

De acuerdo con Honneth, no es posible hablar de justicia sin remitir a la noción de libertad. Por ello una teoría social debe encargarse de pensar en las formas de ejercicio de la libertad individual⁶⁷. Para Hon-

provides the normative foundation for the whole” McNeill, D. “Social Freedom and Self-Actualization”, p. 159.

⁶³ Para más información sobre quienes defienden dicha preponderancia de lo bueno frente a lo correcto puede consultarse: Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 93, nota 113.

⁶⁴ Como menciona Honneth: “To this extent, recognition theory, too, in so far as it is now understood as a teleological conception of social justice, only has the status of a hypothetically generalized blueprint of the good life”: Honneth, A. “Recognition and Justice”, p. 358.

⁶⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 94.

⁶⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 94.

⁶⁷ Sobre la importancia del concepto de libertad en Honneth, McNay señala: “Of the multiplicity of ethical values embedded in the contemporary lifeworld, Honneth discerns one that is pre-eminent, namely the idea of individual freedom or autonomy. More than any other ideal, the idea of freedom has had the greatest impact on the development of the theory and practice of modern democracy; it represents, moreover, the single meta-value under which most other values and goods can ultimately be subsumed.

neth, de la mano con Hegel, la libertad representa una relación de reconocimiento vinculado a una institución⁶⁸. En este apartado desarrollaré dos tesis. Por un lado, mostraré por qué la libertad social es la que mejor explica el desarrollo de una teoría de la justicia libre de instrumentalización. Y, por otro lado, que esta requiere desplegarse en un contexto institucional.

2.1. LIBERTAD NEGATIVA

La narrativa que Honneth hace de la libertad negativa es la siguiente. Thomas Hobbes dice que un hombre libre es quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea⁶⁹. Para Hobbes, de hecho, el objetivo de la libertad es el cumplimiento de cualquier deseo desde la perspectiva del sujeto mismo. Esto le permite limitarse a las resistencias externas de su definición: posibles limitaciones de la voluntad del hombre no pueden importar para determinar la libertad natural porque a nosotros, como observadores, no nos cabe juicio alguno acerca de lo que habría de querer el sujeto⁷⁰. La libertad negativa, en definitiva, se entiende como la no interferencia para poder realizar lo que cada uno desea⁷¹. Luego, este pensa-

Freedom has been the animating concern of most major social movements for recognition from the nineteenth century onwards and, for this reason, it lies at the heart of the majority of theoretical accounts of justice”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, pp. 171-172. También McNeill dice: “Even if we were to accept the claim that, in modernity, justice and individual freedom are mutually referential, that is, the claim that the meaning of each term can only be articulated with reference to the other, or that the concepts are semantically interdependent, that does not imply mutual entailment of propositional claims about justice and freedom, much less substantial identity between the concepts of freedom and justice. Indeed, even a moderate semantic holism will involve an indefinite number of mutually referential terms. There will be a relation of mutual reference between a semantic whole and any of its proper parts. Individual freedom is, arguably, a proper part of modern conceptions of justice. But this does not imply anything like an inability to discriminate in thought between the concept of individual freedom and the concept of justice”: McNeill, D. “Social Freedom and Self-Actualization”, p. 162.

⁶⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 69.

⁶⁹ Cf. Hobbes, Th. *Leviatán*, cap. XXI, p.87.

⁷⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 38.

⁷¹ Aunque Honneth no hace mayor mención de los trabajos de Isaiah Berlin, conviene advertir sobre los múltiples estudios que realiza de la libertad negativa; sobre todo en: Berlin, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005. Sobre la biografía de Berlin puede consultarse: Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*, Taurus, Ma-

miento cambió y se amplió pero siguió conservando la idea de asegurarles a los sujetos un margen de acción protegido para acciones egocéntricas, liberadas de la presión de la responsabilidad. Así que ya desde Hobbes se arrastra con este problema como del egocentrismo: libertad para mí, lo que es bueno para mí.

La idea de que la libertad del individuo reside en la consecución sin trabas de los propios intereses roza una intención arraigada del individualismo moderno⁷².

El concepto de libertad de Sartre parece ser una radicalización del concepto hobbesiano⁷³. Para Hobbes y para Sartre la libertad del individuo significa en un primer momento asir los objetivos dados. No es necesario ningún paso adicional de reflexión porque no corresponde al ejercicio de la libertad una justificación de los propósitos en virtud de puntos de vista de mayor nivel⁷⁴.

Esta clase de libertad es negativa porque no es necesario seguir preguntándose si sus objetivos, a su vez, satisfacen condiciones de la libertad; no importa qué elección existencial se haga, qué deseos se satisfagan, el acto puro, sin impedimentos, del decidir es suficiente para calificar de “libre” a la acción resultante⁷⁵.

Esto le ayuda a Honneth a probar que,

la idea de libertad negativa pudo convertirse en un elemento inquebrantable del mundo de las ideas moderno porque le otorgó un derecho al anhelo de especificación individual⁷⁶.

Estas ideas de libertad intentan llegar a una idea de orden justo del Estado.

La idea muy diluida de libertad con la que operan las teorías de la justicia que remiten Hobbes es proyectada como un anhelo

drid, 1999. Para más información al respecto puede consultarse: Silva-Herzog, J. *La idiotez de lo perfecto: miradas a la política*, FCE, México, 2006.

⁷² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 38 y 39.

⁷³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 39 y ss.

⁷⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 40.

⁷⁵ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 40.

⁷⁶ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 40 y 41.

RAZÓN INTERSUBJETIVA

en el estado natural de modo que la alternativa de partir de las vinculaciones originales y de la atención mutua no es imaginable: el resultado es que el hombre, por lo tanto, es presentado, sin lugar a dudas, como un ser atómico que no posee más interés que el de actuar sin restricciones, según sus propias preferencias circunstanciales⁷⁷.

Así que, lo que le queda al hombre hobbesiano es seguir sus propios intereses egoístas; esto es, pura libertad negativa. Cuyas notas fundamentales son:

- a) Los individuos sólo pueden tener interés en mantener y asegurar su propio margen de “libertad”.
- b) Todo ordenamiento jurídico del Estado sólo puede esperar tener la aprobación de sus súbditos cuando esté en condiciones de satisfacer las expectativas individuales de cada uno de ellos.
- c) A partir de la libertad negativa los individuos no pueden concebirse como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que para ello sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto de vista adicional, de mayor nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás⁷⁸.

Sin embargo, Honneth critica que este tipo de aproximaciones teóricas a las cuestiones de la libertad y la justicia son insostenibles⁷⁹. Todas las deficiencias que plantea la libertad negativa se remiten al hecho de que se mantienen en el umbral mismo de la autodeterminación individual⁸⁰. Para poder concebir un tipo de libertad más amplio sería necesario entender también a los objetivos del actuar como un engendro

⁷⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 42.

⁷⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 44 y 45.

⁷⁹ Cf. McNeill, D. “Social Freedom and Self-Actualization”, pp. 160 y ss. También McNay menciona que: “But, though the idea of freedom stands at the centre of democratic thought and practice, it has been conceptualized, on the whole, in a one-sided and incomplete manner as a primarily negative and individualistic category. For instance, despite their immediate intuitive appeal, negative theories of freedom have a number of well-known limitations that mostly boil down to the disproportionate emphasis they place on the absence of external constraints and their corresponding neglect of the types of internal constraint that may hinder self-knowledge and, hence, rational self-determination”. McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 172.

⁸⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 45.

de la libertad (libertad positiva): lo que realiza el individuo cuando actúa *libremente* debería poder ser considerado como el resultado de una determinación que él mismo realiza para sí. El concepto de la libertad negativa, en cambio, sólo se refiere a la liberación “externa” de la acción, mientras que sus objetivos quedan librados al juego de fuerzas que operan causalmente. En ninguno de estos casos la libertad logra establecer por sí misma los propósitos que el individuo quiera realizar en el mundo; siempre es la causalidad ya sea de la naturaleza interna o de un espíritu anónimo la que dirige al sujeto por detrás de sus espaldas en la elección de sus objetivos de acción⁸¹.

2.2. LIBERTAD REFLEXIVA

A esta idea de libertad se opone una libertad positiva o reflexiva; la cual, piensa Honneth, puede rastrearse desde la Antigüedad. La libertad reflexiva refiere no sólo a la exención de obstáculos, sino a una capacidad de los hombres para autodeterminarse. Esto es, a la capacidad de un agente de tomar de sus propias decisiones por el solo influjo de su propia voluntad.

[E]s libre aquel individuo que logre relacionarse consigo mismo de forma tal que solo se deje guiar en su actuar por intenciones propias⁸².

Siguiendo con su aproximación histórica a la libertad y su relación con la justicia, Honneth advierte que en Rousseau existe una noción de libertad cercana a esta idea de libertad reflexiva y que es en Kant en donde dicho concepto de libertad es mayormente tematizado⁸³. La capa-

⁸¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 45 y 46.

⁸² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 48. Para más información sobre las teorías reflexivas puede verse: “Reflexive theories of freedom often represent an improvement on thin negative conceptions by offering thicker accounts of rational self-understanding and, hence, of what it means for an individual to be truly autonomous”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 172.

⁸³ Como menciona Neil: “Another major change surrounds the core figures that Honneth draws from to justify his arguments. Although Hegel, Theodor Adorno and John Dewey are still central, Honneth simultaneously retreats from the social psychological work of Mead and introduces Jean Jaques Rousseau into the conceptual plan [...] Honneth ascertains that social philosophy begins with Rousseau’s critique of modern Western civilization in the *Discourse on Inequality* (5-18). Rousseau is the theorist of *amour-propre* and the fraudulent domination contract of the rich over the poor. Moreover,

cidad de autodeterminación a la que refiere la libertad reflexiva puede traducirse como la capacidad del hombre de darse su propia ley:

el sujeto humano debe considerarse *libre* debido a que y en la medida en que tiene no sólo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas⁸⁴.

Kant, a diferencia de Rousseau, dice que estas leyes no son simples propósitos empíricos sino que les imprime un claro giro hacia lo trascendente. Kant dice que estas leyes autopromulgadas sólo pueden generar libertad cuando se deben a un discernimiento de las razones correctas, es decir, racionales. Para Honneth, de hecho:

[l]a libertad reflexiva que considera Kant consiste en la ejecución del discernimiento de que poseo el deber moral de tratar a todos los demás sujetos como seres autónomos, del mismo modo que yo espero que ellos lo hagan conmigo⁸⁵.

Kant critica cualquier concepción negativa de la libertad por considerarla de corto alcance filosófico puesto que no incursiona en el ámbito del establecimiento de objetivos o finalidades: se presenta al sujeto sólo externamente como libre sin que se considere si las intenciones realizadas por él satisfacen incluso las condiciones de la libertad misma⁸⁶,

mientras que la libertad que consiste en actuar sólo siguiendo los deseos propios o reales es interpretada primordialmente como un acto único identificación o de articulación, la libertad de la autorrealización queda sujeta en un marco diacrónico en el que es entendida como una capacidad de unificación narrativa⁸⁷.

Rousseau warns of the human need for recognition to overcome the feeling of alienation after the Fall from grace in the state of nature". Neil, R. "Recognition, Power, and Agency", pp. 303 y 304.

⁸⁴ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 51.

⁸⁵ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 52.

⁸⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 53 y 54.

⁸⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 56.

Así que el concepto honnethiano de libertad reflexiva está fuertemente inspirado en la idea de autonomía kantiana⁸⁸. Ahora bien, ¿cómo se aborda la justicia social desde la *libertad reflexiva*? Con la autonomía moral es evidente: dado que la libertad del individuo está pensada según el modelo de una autodeterminación que se orienta hacia el principio del respeto universal, los principios de la justicia social deben poder presentarse como el resultado de la concurrencia de todos estos ejercicios individuales de la libertad⁸⁹. De acuerdo con la idea de autonomía moral siempre hay una concepción procedimental que sirve a un sistema social de cooperación o de deliberación democrática. Nótese que en este segundo caso el sistema queda indeterminado en su contenido dado que, por motivos conceptuales, la teoría no puede adelantar las decisiones que los sujetos autónomos sólo pueden tomar por sí mismos⁹⁰. Sin embargo, el concepto de libertad reflexiva tiene ciertos límites⁹¹. Las ideas de la libertad reflexiva se detienen antes de que se den las condiciones en virtud de las cuales podría consumarse el ejercicio de la libertad caracterizado por ellas: al determinar la libertad se dejan de lado de manera totalmente artificial aquellas condiciones y formas institucionales que siempre deberían aparecer al iniciar la reflexión para llevarla a buen término.

en ninguno de los dos modelos de la libertad reflexiva se interpretan las condiciones sociales mismas que habría de posibilitar el ejercicio de la libertad en cada caso ya como componentes mismos de la libertad; tales condiciones sólo entran en juego cuando con la cuestión del orden justo se tematizan también las oportunidades de realización social⁹².

⁸⁸ Aunque Honneth parece equiparar la autonomía kantiana con la libertad reflexiva considero que habría que revisar –en estudios posteriores y especializados al respecto– si esto es así o, en realidad, dicho concepto empata más con la libertad social que el mismo Honneth propone y al que se aludirá a continuación.

⁸⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 57 y 58.

⁹⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 58.

⁹¹ Sobre este punto McNay señala: “But these positive conceptions are also limited because their primarily self-referential nature passes too swiftly over the intersubjective and material conditions – that is, the relations of social freedom – that, in Honneth’s view, are necessary for a full instantiation of individual autonomy. If the conditions of social freedom are taken into account at all by reflexive conceptions they are usually conceptualized, in a residual fashion, as the *post-hoc* backdrop to an already constituted individual freedom rather than, in a more emphatic sense, as inherent and fundamental elements to the exercise of freedom itself”. McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 172.

⁹² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 60.

Se requiere, pues, que los objetivos morales estén disponibles en las instituciones. En la libertad reflexiva estos motivos aparecen en escena sólo después de que se determina el ejercicio de la libertad: “se agregan desde fuera de manera aditiva, como elementos de justicia social, pero no se los piensa como su momento interno”⁹³. Esta es, precisamente, la tesis que Honneth intenta sostener: la institución social del discurso no debe ser interpretada como una simple prolongación externa sino como componente de la libertad⁹⁴. Es decir, para Honneth no se debe pensar en la moralidad de las instituciones sólo como un elemento más de la justicia social sino que el concepto mismo de la libertad debe contener dichos propósitos. De ahí la necesidad de encontrar otro tipo de libertad que incorpore, en su misma constitución, los objetivos morales de las instituciones sociales. Parece, pues, que el único concepto de libertad que lo hace es el social.

2.3. LIBERTAD SOCIAL

De acuerdo con Honneth, la libertad social existe cuando una institución determinada de la sociedad ya no es considerada como simple aditivo sino como un medio y condición de la ejecución de la libertad⁹⁵. El modo en que el sujeto puede desarrollar los logros reflexivos es actuando en una entidad social. La circunstancia institucional, en este caso el discurso, es un elemento mismo del ejercicio de la libertad, no lo que debe agregarse al concepto de libertad en cada caso para alcanzar la justicia social⁹⁶. Siguiendo a Hegel⁹⁷, Honneth hace una revisión crítica de los dos tipos anteriores de libertad. Sobre la primera, afirma que su fracaso radica en que no logra que se conciben los contenidos del actuar como libres en sí mismos; sobre la libertad reflexiva, en cambio, advierte que tiene carencias porque contrasta la acción que ahora se piensa libre

⁹³ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 62.

⁹⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 63.

⁹⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 64.

⁹⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 65.

⁹⁷ Sobre la influencia hegeliana en Honneth puede revisarse: “Of course, in *Freedom’s Right* Honneth does not want to take on board Hegel’s philosophical system as a whole. He seeks, in the first instance, to prescind Hegel’s account of what Honneth calls, following Fred Neuhouser, social freedom from the idealism and the ambitious teleological framework in which it is embedded: McNeill, D. “Social Freedom and Self-Actualization”, p. 156.

(autodeterminada) con una realidad objetiva que por su parte debe seguir siendo concebida como totalmente heterónoma⁹⁸.

Así, para que la auténtica libertad comparezca no basta con la intencionalidad irrestricta de los sujetos, sino que se necesita de un horizonte (i.e. realidad social) de proyección exento de toda heteronomía. La libertad social, entonces, es el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa⁹⁹. Lo cual supone que la libertad social exige una serie de condiciones objetivas para su comparecencia; a saber, de una red interpersonal e institucional de relaciones de mutuo reconocimiento. El mayor deseo es estar con el otro. Mi subjetividad sólo se halla reconciliada en otra subjetividad, como dice Hegel. En esencia, la libertad social apunta al hecho de que los individuos no pueden experimentarse enteramente libres si no encuentran en otra subjetividad las condiciones para una realización de los objetivos que se han determinado ellos mismos¹⁰⁰. Sin embargo, la libertad social según Honneth no alude a la mera disposición adecuada de la realidad social; esto es, a un entramado social adecuado para la acción de agentes libres. Antes bien, la libertad social refiere a una dimensión fundamental y constitutiva de los seres humanos. Por eso,

[L]as instituciones del reconocimiento no son un simple apéndice o una condición externa de la libertad intersubjetiva; dado que sin ellas los sujetos no podrían saber de su dependencia mutua, constituyen antes bien, en uno, el fundamento y el lugar de la realización de aquella libertad¹⁰¹.

De aquí que la idea de libertad social deba entenderse en un sentido fuerte, es decir, como algo fundamentalmente constitutivo de la autonomía del individuo. Y son precisamente las instituciones de reconocimiento

⁹⁸ Así lo señala McNay: “Drawing on both Hegel and Parsons, Honneth argues that social freedom is an integral dimension of individual freedom because the subject cannot experience itself as truly free in the first place unless the objective conditions for the implementation of autonomous aims already exist in external reality: our dealings with others, our social interaction, necessarily precedes the act of detachment captured in relations of negative or reflexive freedom”. McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 172.

⁹⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 66.

¹⁰⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 70.

¹⁰¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 73.

donde puede desenvolverse dicha libertad¹⁰². Es esta una lectura fuerte del concepto de la libertad ampliado por el agregado de requisitos del espíritu objetivo: “con ella se ha de caracterizar la estructura de una reconciliación no solo entre sujetos sino también entre libertad subjetiva y objetividad”¹⁰³.

En la lectura de Honneth, Hegel tiene que anteponer a la obtención de la libertad social un proceso por el cual los sujetos aprendan a formar deseos o intenciones que son “generales” para la “necesidad de complementariedad”; una vez que poseen estas metas entonces pueden experimentar en las respectivas relaciones de reconocimiento el estar “consigo mismos en la objetividad”¹⁰⁴. De ahí que, para Hegel, las instituciones, donde se concentra su teoría de la libertad, deben generalizar tales deseos e intenciones. Bajo la influencia de prácticas institucionalizadas los sujetos aprenden a orientar sus motivos hacia objetivos internos¹⁰⁵. De acuerdo con Honneth, los individuos sólo realizan verdaderamente la libertad cuando participan en instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento¹⁰⁶.

¹⁰² Así lo explica McNay: “It is important to emphasize that social freedom is not meant in the weak contextual sense, [...] [as if] individual autonomy is incomplete without the accompanying social resources that enable the meaningful realization of goals. Rather, social freedom is understood in a strong Hegelian sense as fundamentally constitutive of individual autonomy; its variously institutionalized forms of recognition provide the grounds, the space and the ultimate telos of self-realization. When individuals feel that their intentions and purposes are fully supported and appreciated in the social order then the more they will be able to develop their personalities, to align their aims with those of other social actors and, crucially, to willingly assume the obligations and duties that their social roles require of them, rather than experience these as externally imposed burdens”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 173. Aunque admito la fuerte implicación de la libertad social con la autonomía individual, considero que quedaría por analizar qué suma el sentido hegeliano fuerte al concepto de autonomía kantiano. Si fuera el mismo sentido iría en contra de las tesis de Honneth dado que el admite que no es la libertad social sino la libertad reflexiva la que encarna el concepto kantiano de autonomía.

¹⁰³ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 71.

¹⁰⁴ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 72.

¹⁰⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 72.

¹⁰⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 73. Una visión opuesta es la de Arnold Gehlen quien piensa que la libertad es un producto de la identificación con aparatos institucionales. Honneth entiende que para Gehlen, quien no sea determinado por sus reglas, quien se sustraiga a ellas e intente actuar por iniciativa propia, está expuesto a demasiados impulsos simultáneos como para estar capacitado para la libertad indivi-

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Determinadas instituciones de mucho contenido normativo y, por lo tanto, denominadas “éticas”, necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; solo en un juego en el que se reparten las tareas al derecho, la política y lo público social, pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente, la cultura de la libertad¹⁰⁷.

Para los sujetos socializados tiene que ser evidente que el grado de su libertad individual depende de lo receptivas que sean las esferas de acción circundantes respecto de sus objetivos y sus intenciones: cuanto más firme sea la impresión de que sus propósitos son apoyados y asumidos por aquellos con quienes tienen una interacción frecuente, más propensos serán a percibir su entorno como el espacio de expansión de su propia personalidad¹⁰⁸:

el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente¹⁰⁹.

Para la libertad social, la ejecución de la libertad depende de la existencia de instituciones de reconocimiento mutuo que contribuyan a

dual. Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 78. Un estudio al respecto menciona: “Gehlen is interested in a therapeutic treatment of cultural crisis that draws narrow institutional parameters for transformation through freedom an reflection, while what Adorno would like to transcend is precisely institutional overdetermination, the restriction of reflection by the forces of ideology, economics, and bureaucracy. Cf. Brunkhorst, H. Owen Daniel J. “The Tenacity of Utopia: The Role of Intellectuals in Cultural Shifts within the Federal Republic of Germany”, *New German Critique*, No 55, (1992), pp. 127-138. (En dicho estudio puede consultarse la visión de la libertad de algunos intelectuales alemanes de la época). Para Honneth, el concepto de libertad de Gehelen no puede encontrar un acceso originario a la temática de la justicia: “Sólo la idea de libertad social que acuñó Hegel está, por ende, realmente en condiciones de abrir una nueva perspectiva sobre la cuestión del orden justo”. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 80.

¹⁰⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 88. Un buen estudio sobre cómo se relaciona la lucha por el reconocimiento en Hegel con la configuración de la eticidad absoluta puede verse en: Emel C. “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”, *Ideas y valores*, Vol. 56, No. 133, (2007), pp. 95-111.

¹⁰⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 86 y 87.

¹⁰⁹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 85.

que el individuo realmente realice su libertad reflexiva¹¹⁰. En definitiva, sólo este tercer tipo de libertad pone a disposición esferas de acción en las cuales se puede experimentar libertad social en distintas formas de acción comunicativa¹¹¹. Los otros tipos de libertad (negativo y reflexivo) caen en patologías sociales. Para Honneth,

Podemos hablar de una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad ya no está subordinada a los estándares de racionalidad trazados en la forma más desarrollada del entendimiento lingüístico¹¹².

Piensa, además, que las patologías sociales son el resultado de la incapacidad de la sociedad de expresar adecuadamente en las instituciones, prácticas y costumbres cotidianas un potencial de razón que, de hecho, ya está latente en ellas. Para que los miembros de la sociedad se alejen de tales patologías y puedan conducir una vida lograda, es necesario que tomen como orientación principios o instituciones que ayuden a su auto-realización. En definitiva, cualquier desviación de aquel ideal conduce a una patología social en tanto que los sujetos padecen una pérdida de metas comunitarias¹¹³. La libertad social, pues, implica que toda su existencia depende de la condición de que los sujetos se complementan mutuamente sobre la base de normas de acción compartidas. Por ello no pueden correr el peligro de rigidizarse en una única concepción de la libertad¹¹⁴.

No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el

¹¹⁰ McNay señala lo siguiente: “In Honneth’s view, once the foundational importance of this substrate is recognized, it expands understanding of the scope of justice beyond liberal notions of the equitable distribution of basic individual rights and freedoms to include the guarantee that all members of society should have the opportunity to participate fully in the social institutions of recognition. Indeed, the strong claim is that, once it is recognized that individual autonomy cannot be taken as an unproblematic given, the main focus of application for principles of justice can no longer be Rawlsian issues of distribution but “the structure and quality of social relations of recognition”. McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 173.

¹¹¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 95.

¹¹² Honneth, A, *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009, p. 33.

¹¹³ Su argumentación al respecto puede verse en: Honneth, A, *Patologías de la razón*, pp. 31 y 32.

¹¹⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 95.

Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de conformación social o de una enajenación no formada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales, no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia¹¹⁵.

Ahora veremos cómo, para Honneth, –en contraste con los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt– debe articularse la libertad social dentro de las principales instituciones de la sociedad.

3. LIBERTAD SOCIAL EN LAS INSTITUCIONES SOCIALES

La intención de Honneth es hacer una reconstrucción racional de las esferas sociales o de las instituciones relacionales en las que se encuentran institucionalizadas ciertas formas de libertad en las sociedades modernas de Occidente¹¹⁶. Para Honneth existen tres esferas principales: las relaciones íntimas –siendo la familia la más importante de estas– el mercado y la vida pública. Entre otras cosas, hablará de los roles complementarios que se desarrollan en cada una de ellas. Sin embargo, su correcto despliegue se ha visto socabado, quizás, por el individualismo que prima en las sociedades modernas. A partir de dicho análisis y reconstrucción quiere poner en evidencia la necesidad de un replanteamiento de estas relaciones y, de algún modo, lograr un reencantamiento de la razón en cada una de ellas¹¹⁷.

¹¹⁵ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 96.

¹¹⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 438.

¹¹⁷ Otra explicación al respecto puede verse en: “[I]n the social theoretical section of *Freedom’s Right*, Honneth concentrates on reconstructing these constitutive but overlooked practices of mutual recognition and complementary role obligation in the three core spheres of social praxis: personal relations, market interactions and political life. Honneth’s fear is that, under the conditions of intense materialist individualism that characterize contemporary life, these pre-political relations of social freedom are being progressively undermined. His hope is that a normative reconstruction of these neglected reserves of ethical praxis will remind us anew of their central significance in sustaining individual freedom and, consequently, force us to think harder about how to shore up these “load-bearing” institutions against the atomizing and pathological misdevel-

Las preguntas son ¿cómo se desarrolla la libertad social en las principales esferas sociales? ¿se logra instaurar una praxis ética? Honneth considera que el mercado no es una esfera propicia para la libertad social; pero acomete una recuperación teórica de la esfera fundamental del ser humano; a saber, la familia. Honneth cree que la familia, en tanto esfera de las relaciones interpersonales, es una instancia de la libertad social. También Habermas, como se mostró anteriormente, tenía la intención de ampliar a la razón pero, sobre todo, en el ámbito jurídico. Horkheimer y Adorno también lo intentaron al hablar de la familia, la industria cultural y la religión y, quizás en esta última es donde podría haber mayores posibilidades de reencantamiento. A continuación, expondré en primer lugar las ideas de Honneth sobre la institución familiar, en segundo lugar, las razones por las que Honneth considera que el mercado en las condiciones actuales no es una esfera de libertad social, sin embargo, es optimista respecto de sus posibilidades de recuperación como esfera de reconocimiento; y, por último, revisaré su propuesta sobre la construcción de la voluntad democrática por ser la pieza final e indispensable para el correcto despliegue de la libertad social en las distintas instituciones relacionales y así lograr una interacción no instrumental.

3.1. LIBERTAD SOCIAL EN LA FAMILIA

De acuerdo con Honneth, la familia es uno de los lugares en donde se ejerce, naturalmente, la libertad social de sus miembros¹¹⁸. Tradicionalmente, el núcleo normativo de la familia consistía en una

opments set in train by neoliberal capitalism “: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 173.

¹¹⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 206. McNay entiende lo siguiente: “Honneth regards intimate and familial relations as the primary grounds of social freedom, as the “epitome of democratic virtues”. Familial relations of mutuality, in their purest form, encapsulate the type of bond that is crucial for the realization of social freedom, namely the willingness to assume duties implied in one’s social position, the fair and just distribution of those duties as the outcome of an inclusive process of deliberation and tolerance and care for others”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 174. Aunque coincido con McNay en que para Honneth es de suma importancia la esfera familiar, considero que también lo es el mercado y la vida pública democrática. De hecho, en ocasiones parece conceder mayor importancia a la esfera política. En cualquier caso, la intención de Honneth no es subrayar la importancia de una esfera social sobre otra. Por el contrario, como se evidenciará más adelante, lo definitivo en Honneth es la no priorización de las esferas dado que sólo en reciprocidad podrán, cada una, desplegar correctamente sus roles.

relación de obligación de rol complementaria: la mujer estaba encargada del cuidado del hogar y el hombre de proveer el sustento. Sin embargo, para Honneth, su forma como institución está sujeta a un cambio permanente. Durante la baja Edad Media y comienzos de la Modernidad, por ejemplo, la crianza de los niños se adaptó a los ritmos de los trabajos cotidianos¹¹⁹ y, más recientemente, la estructura ha vuelto a cambiar al delegarse las tareas educativas al Estado, al jardín de niños u otras instancias.

La mayor diferencia, quizá, entre la familia antigua y la moderna consiste en la relación de reconocimiento entre padres e hijos. Pues antes se intentaban domar los impulsos autónomos del niño para llevarlo a adoptar las expectativas sociales de comportamiento y ahora las intenciones volitivas infantiles merecen ser valoradas aun cuando entren en conflicto con las imposiciones sociales¹²⁰. Así, en las últimas décadas ha desaparecido la idea dominante durante un largo periodo de la Modernidad según la cual el padre y la madre ejercen roles fijos y complementarios. En lugar de eso empieza a asomar el ideal de *igualdad societaria*: no sólo ambos padres se dividen la crianza de los hijos y el cuidado del hogar sino que también el hijo, en la medida de lo posible, debe ser incluido como una tercera parte en la comunicación familiar¹²¹.

En los últimos cincuenta años, la familia moderna se ha transformado de una asociación social patriarcal, organizada en forma de roles, en una relación social entre pares en la que está institucionalizada la demanda normativa de brindarse amor unos a otros, como personas integrales, en todas las necesidades concretas; si no se siente un amor así, se pierde entonces el sentimiento de haber sido aceptado en la propia particularidad, y entonces el miembro de la familia se siente autorizado a descuidar las obligaciones que se esperan de él¹²².

Ahora cada uno de los miembros de la familia debe estar incorporado a ella con los mismos derechos y en la particularidad de su subjetividad. En consecuencia, debe obtener la atención y la empatía que corresponde a la propia necesidad. De esto se sigue que ahora al niño se le exige un cierto

¹¹⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 205.

¹²⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 210.

¹²¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 217.

¹²² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 221.

grado de autonomía individual que hubiera sido difícilmente imaginable durante el apego de la familia patriarcal. Además, los sentimientos de reciprocidad entre los miembros se articulan más libremente. Con lo cual adquieren un peso mayor en las decisiones sobre el grado del compromiso moral¹²³.

Aunque, por supuesto, Honneth advierte que esta democratización de la estructura familiar ha tenido un precio. En primer lugar, la liberalización interna de la familia ha estado acompañada de un mayor índice de divorcios. En segundo lugar, esta ductilidad de la familia ha producido nuevas disposiciones o modelos familiares: el padre se divide el trabajo con la madre, la pareja concede márgenes de acción, al aumentar la edad de los hijos se encargan de los hermanos, los hijos adultos se ocupan de los padres. Los nuevos modelos de relaciones entre los padres, han supuesto un nuevo modelo de reciprocidad entre padres e hijos; según la cual, las relaciones filiales tienden a ser más horizontales. Lo anterior, en su conjunto, obliga a pensar la familia contemporánea como una “comunidad de solidaridad” que demanda una mayor comprensión comunicativa entre sus miembros:

cuando lo que se espera normativamente del individuo dentro de la familia ya no está establecido naturalmente por el rol previo que se le ha asignado, se debe negociar entre los miembros qué es lo que constituirá su aporte, para el caso

¹²³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 221. Para una recapitulación de la perspectiva de Honneth sobre los cambios que acontecen en la familia moderna puede verse: “The general, although not unbroken, developmental trajectory of intimate and familial relations in modernity is one that gradually realizes these dynamics of cooperative individualism through a steady “democratization of love.” [...] This diversification of the family structure has been accompanied by a dismantling of its traditional organization around fixed and complementary gender roles, giving way to more fluid notions of partnership and shared responsibility and this, in turn, has brought about an attenuation or “levelling” of the gendered division of labour. Fathers are less likely to be remote authority figures and more likely to play a greater part in their off-springs’ upbringing, [...] Conversely the idea of the good mother is no longer limited to those women who stay at home but now includes the “career mother.” Conventional patterns of parenting have also shifted from a basic rationale of instilling order and obedience to one of negotiation between parents and children. An interesting new dimension of modern family life is that, with increased life expectancy, there has been a “temporal expansion of reciprocity” where older people have greater and prolonged involvement in the lives of their children and grandchildren, opening up new dimensions of care”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, p. 174.

concreto, de acuerdo con el principio de la solidaridad¹²⁴.

De esta manera, con la fluidificación comunicativa de derechos y obligaciones crece la tendencia a que la disposición a satisfacer las normas dependa de los sentimientos de cariño o de rechazo existente, y, con ello, abre la puerta a una serie de nuevas patologías familiares¹²⁵. En cualquier caso, Honneth cree que el balance es positivo. Dado que los contextos cambiaron es inevitable que el modelo moderno de familia tuviera que ser repensado. Antes se creía que las obligaciones de rol complementarias eran las que conducían a una mayor libertad. Ahora, con la progresiva descomposición de los modelos de rol fijos, se ha disuelto la idea tradicional de una relación complementaria funcional. La libertad ya no se da por la complementariedad recíproca de sus miembros, sino en el afecto y la empatía referidos a la persona integral del otro¹²⁶. Para Honneth esto es positivo porque ahora las familias pueden contar con una aprobación real, no coercitiva, de sus miembros en un grado mayor que antes.

Si padres e hijos continúan juntos en las inevitables fases de las divisiones con crisis, todos los implicados pueden estar relativamente seguros de que lo que ha posibilitado la cohesión no fueron las convenciones sociales o los clichés interiorizados de roles, sino los sentimientos de afecto mutuo¹²⁷.

La familia continúa siendo la sede natural de la libertad social,

¹²⁴ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 219.

¹²⁵ En concreto, a Honneth le preocupa la falta de vínculos emocionales duraderos que pueden sufrir los miembros que integran a la familia debido al cambio de paradigma moderno. Así lo explica McNay: "Furthermore, familial bonds of mutuality are also under threat from wider social mis-developments especially pathological tendencies towards over-individuation. According to Honneth, many contemporary cultural forms (film, literature and so on) attest to a growing purposeless or emotional anomie where individuals find it increasingly difficult to form lasting attachments and emotional ties": McNay, L. "Social Freedom and Progress in the Family", p. 174.

¹²⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 223. En opinión de McNay: "Despite these atomizing anomic tendencies, Honneth concludes that, on balance, trends towards the democratization of family life and intimacy are historically inevitable, as he puts it: almost all empirical data indicates that this new ideal is inevitable, because the non-coercive power to assert a normative surplus exercises a permanent pressure that will sooner or later destroy any remains of traditional practices": McNay, L. "Social Freedom and Progress in the Family", p. 174.

¹²⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 222.

pues a través de las relaciones afectivas de sus miembros y del mutuo reconocimiento se satisfacen las necesidades materiales y emocionales de padres e hijos, al tiempo que garantizan la independencia individual y autonomía moral de cada uno de ellos¹²⁸. Ahora bien, estas relaciones internas sólo pueden arraigarse institucionalmente y florecer si están dadas las condiciones para ello en el entorno socioeconómico. Sin embargo, y aquí sí encuentra un problema:

ni la política de familia ni la social ni la laboral, en las sociedades de Occidente, están actualmente orientadas, de la manera que la situación requiere, a garantizar la forma especial de la libertad social en las familias democratizadas de nuestra época¹²⁹.

La razón de esto es porque las condiciones actuales lo que no permiten es: abundante tiempo para poder interactuar con los hijos, suficientes márgenes de acción para distribuir igualitariamente las obligaciones durante toda la vida familiar y perspectivas de condiciones de empleo estables para los miembros adultos de la familia que den un reaseguro a la propia existencia¹³⁰. Por ello Honneth propone que la realización institucional de la familia como comunidad solidaria debe reflejarse en medidas económico-políticas que les permitan a todos sus miembros alternar entre los distintos ámbitos funcionales¹³¹.

Pero para ello se requiere de la aprobación de una comunidad democrática. Hoy la familia moderna se encuentra en vías de desarrollo normativo, lo cual le permite poner en práctica socialmente formas de interacción democrática, cooperativa. Los miembros de esta institución, frágil desde siempre debido a que su cohesión se debe a lazos emocionales, en los últimos cincuenta años han sido liberados de los modelos de rol rígidos para estar frente a frente en una triangularidad consciente, como personas integrales que tienen en principio los mismos derechos.

¹²⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 206.

¹²⁹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 227.

¹³⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 227 y 228. En esta misma línea se pronuncia Rafael Alvira cuando dice: “Una de las claves de la sociedad actual está en organizar el sistema económico desde el punto de vista del tiempo –horas libres, ritmo de vida, movilidad de los trabajos, etc.– de tal forma que sea compatible con la vida familiar”. Alvira, R. *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 34.

¹³¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 229.

La relación de los padres gira en torno al bienestar de los hijos, su desarrollo pleno y felicidad son las funciones de la familia¹³². El niño aprende a aplazar su interés egocéntrico si otro miembro requiere apoyo. En las familias se genera un individualismo cooperativo. Pero, de acuerdo con Honneth, el liberalismo político dejó al margen la esfera familiar y la crianza de los hijos. Se las consideró como dadas históricamente y no se reflexionó acerca de bajo qué condiciones podrían contribuir a la reproducción político-moral de las sociedades democráticas¹³³. Pero se debe tener en cuenta dado que: una comunidad democrática depende de que sus miembros estén capacitados para un individualismo cooperativo¹³⁴. Las condiciones psíquicas para casi todas las actitudes que el individuo debe tener en sociedad se crean dentro de las familias intactas, confiables e igualitarias¹³⁵.

En definitiva, dado que en el proceso de las transformaciones institucionales de la familia se convirtió en el lugar de aprendizaje de todas estas formas de comportamiento (habilidad de desarrollar un esquema de pensamiento de otro generalizado, las responsabilidades familiares deben ser repartidas de manera equitativa y justa, disposición a aceptar obligaciones, tolerancia, etc.) el liberalismo político se equivocó al seguir tratándola como una condición dada en la naturaleza de los órdenes sociales democrático-liberales. De hecho, toda comunidad democrática debería tener un interés vital en crear condiciones socioeconómicas bajo las cuales todas las familias pudieran de verdad imbuirse de las prácticas que hoy están disponibles institucionalmente, puesto que una comunidad tal puede mantenerse de manera estable si en la generación siguiente también se desarrollan las maneras de comportamiento que son vistas en ella misma como un prototipo de las virtudes democráticas¹³⁶.

¹³² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 230.

¹³³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 229.

¹³⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 229.

¹³⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 229.

¹³⁶ La importancia de la revaloración de la esfera familiar realizada por Honneth no ha pasado desapercibida. Como se muestra en: "Honneth overcomes a significant gap in liberal theories of justice which tend to treat the family as a pre-given, quasi-natural background institution. The fundamental importance that familial relations assume in inculcating dispositions to responsibility, role obligation, tolerance and other essential democratic virtues should not be taken for granted and, therefore, in his view, any theory of justice should think seriously about how to maintain the right material circum-

Desde mi punto de vista, el enfoque sobre el cambio de roles que se genera en la familia con la llegada de la Modernidad es de los mayores contrastes entre Horkheimer/Adorno y Honneth. Recordemos que para los primeros, el abandono del modelo tradicional familiar trajo consigo la pérdida de la autonomía del hijo así como la constitución de individuos más aislados. Para Honneth, por el contrario, dicho cambio de paradigma en la familia no trajo consigo una crisis social; sino que, esto supuso que las relaciones entre los miembros asumieran un carácter más emocional, que hubiera mayor atención a la personalidad individual, que los niños fueran conducidos a la independencia con cariño en lugar de ser forzados a alcanzarla con disciplina y que las madres llegaran con fuerza al mercado laboral para alcanzar el prestigio social que en sus hogares sólo se les concedía por el reflejo del estatus de sus maridos¹³⁷. Además, Honneth no le da mayor importancia a la pérdida de autoridad que en la época moderna representa la figura del padre. Al contrario, esto ocasiona mejores condiciones de igualdad en la familia, que exista mayor espontaneidad e integración entre sus miembros y, en definitiva, mayor libertad social. En donde enfoca su crítica, por el contrario, es en las pobres herramientas con las que cuenta la sociedad actual para llevar a la práctica esta libertad. Su mayor crítica apunta, pues, a la poca capacidad que la sociedad tiene de cooperar y de llevar a la esfera pública esas condiciones. Considera de vital importancia el papel formador de la familia pero es indispensable que, para su correcto desarrollo, existan condiciones políticas y sociales adecuadas. De ahí que considere de gran importancia a la reciprocidad que debe existir entre cada una de las esferas. Me parece que esta manera de enfocar el problema es la que posibilita que en Honneth se encuentre, de modo más contundente, una recuperación de la esfera familiar.

3.2. LIBERTAD SOCIAL EN EL MERCADO

A la pretensión de encontrar las condiciones necesarias para la libertad social irremediablemente se opone la pregunta: ¿es posible la libertad social dadas las condiciones modernas del mercado? Es decir, ¿en qué sentido la esfera del mercado, organizado de manera capitalista puede constituir una institución “relacional” de la libertad social y de

stances in which the family may flourish”: McNay, L. “Social Freedom and Progress in the Family”, pp. 174-175.

¹³⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 209.

mutuo reconocimiento?¹³⁸ *Prima facie*, la respuesta de Honneth es afirmativa. Contrario a la idea de que el mercado es una esfera libre de normas o reglas, Honneth cree que la sociedad capitalista puede pensarse como una institución donde comparece cierto tipo de reconocimiento. Esto porque las sociedades capitalistas parecen favorecer la distribución del reconocimiento social según el mérito. Luego, los mercados aparentemente, pueden legitimarse desde una teoría del reconocimiento. Considera que el mercado es un medio abstracto de reconocimiento en tanto que permite realizar, en común, la libertad individual mediante actividades complementarias. Con lo cual, la concepción misma del mercado implica ciertas medidas para la protección del consumidor, es decir, considera que existe cierta normatividad en él, pues la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general¹³⁹. De acuerdo con Honneth, la economía de mercado es una esfera social que depende de un encuadre ético; esto es, que posee una normatividad precontractual a la que todos los participantes asienten. En consecuencia,

como toda otra esfera social, el mercado también necesita de la aprobación moral de todos los participantes que actúan en él, de modo que no se pueden describir sus condiciones de existencia independientemente de las normas complementarias, que son las que le confieren legitimidad desde la perspectiva de

¹³⁸ Un estudio que problematize al respecto se encuentra en: Schmidt am Busch, H.C. “Personal Respect, Private Property, and Market Economy: What Critical Theory Can Learn from Hegel”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 11, No. 5, (2008), pp. 574 y ss.

¹³⁹ Esta es una intuición de inspiración hegeliana. En el *Sistema de las necesidades* de Hegel la esfera del consumo mediada por el mercado es una relación intersubjetiva de reconocimiento: los intereses de los consumidores y de los productores se ensamblan porque la satisfacción de cada parte sólo es posible en reciprocidad. Sin embargo, en Hegel esta no es una esfera de completa reconciliación. El sistema de las necesidades es siempre abierto y cambiante. En él siempre se da una cierta lucha no reconciliada. Cf. Hegel, G.W.F. *Filosofía del Derecho*, Juan Pablos Editor, México, 1998, §188 y ss. En opinión de Jütten es posible hablar de libertad social en el mercado por lo siguiente: “To say that the market is a sphere of social freedom is to say that it is a sphere of social action in which individual actors “complete each other” in the sense that the satisfaction of others’ desires is a precondition of the satisfaction of their own. The mutual recognition of mutual dependency is a form of freedom, because individual actors recognize in the institutions of the market the mechanisms through which the satisfaction of everyone’s desires becomes possible”. Jütten, T. “Is the Market a Sphere of Social Freedom?”, *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, (2015), p. 188.

aquellos¹⁴⁰.

En un primer momento, Honneth afirma que las condiciones para que el mercado constituya una esfera de libertad social es la presunción de los individuos de una conciencia de solidaridad precontractual, por la que los agentes económicos tratan con equidad y justicia al prójimo¹⁴¹. Más adelante, en cambio, Honneth es mucho más preciso y establece que los agentes económicos sólo dan su asentimiento al mercado si se cumplen tres condiciones. Primero, que el permiso que se concede a los individuos a orientarse a su propio provecho sea percibido por todos ellos como un medio adecuado para alcanzar sus propios fines. O lo que es lo mismo, que los agentes económicos se representen el mercado como un medio adecuado para la libertad social¹⁴². Segundo, las instituciones del mercado deben recordar a los implicados que el libre intercambio no es un permiso para perseguir egocéntricamente sus intereses, sino para articular las orientaciones individuales hacia la libertad. Es decir, que las instituciones económicas mantengan viva en la conciencia de los agentes la idea de que es una esfera de relaciones complementarias, que la libertad social de uno es la condición para la libertad social del otro. Tercero,

los actores económicos deben haberse reconocido como miembros de una comunidad cooperativa antes de otorgarse mutuamente el derecho de maximizar su provecho en el mercado¹⁴³.

Mediante estas condiciones que institucionalizan los valores de solidaridad y equidad, piensa Honneth, el mercado puede legitimarse,

¹⁴⁰ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 243. Además, se requiere de una cierta estima social, pero el valor que uno encuentra en el otro es en función a lo que el otro aporta a la sociedad. Así lo explica Schmidt: "According to Honneth, individuals who respect one another take each other to be persons 'to whom the same autonomy is accorded'. This practice consists in 'the reciprocal granting of the same rights and duties' as well as in 'the institutionalization of the idea of legal equality'. In Honneth's view, the citizens of modern capitalist societies hold each other in esteem on the basis of achievements 'that are of value to society'. Since the degree to which such individuals hold each other in esteem is a function of the social value of the application of their 'capacities and talents', the principle of achievement is considered to serve as a measure of the distribution of social esteem": Schmidt am Busch, H.C. "Personal Respect, Private Property, and Market Economy", p. 574.

¹⁴¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 239.

¹⁴² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 253.

¹⁴³ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 254.

pues entonces estaría regulado y el egoísmo individual estaría ordenado al bien común (aunque los individuos no necesariamente tuvieran conciencia de ello en el momento de actuar en el mercado). Así,

la coordinación que asume el mercado de los cálculos de beneficio solo individuales únicamente puede resultar exitosa si los sujetos implicados se han reconocido de antemano no sólo jurídicamente como partes contractuales sino también moral o éticamente como miembros de una comunidad cooperante¹⁴⁴.

Siguiendo a Hegel, Honneth considera que el lugar más propio para encontrar estas condiciones es en las corporaciones (o grupos profesionales, según las denomina Durkheim). Las corporaciones son asociaciones profesionales a las que los individuos ingresan en virtud de sus habilidades y profesión. De esta manera, las corporaciones regulan estas profesiones y protegen a sus miembros contra factores externos. Los individuos, a su vez, ganan honor y la estima social por su membresía a una corporación determinada y se vuelve algo indispensable en la conformación de su identidad personal. Así, las corporaciones son la primera comunidad, después de la familia, en la que los individuos se reconocen a sí mismos como parte de una interacción social y constituyen el mecanismo más adecuado para “recordarles a sus miembros las obligaciones de solidaridad que preceden al mercado”¹⁴⁵. Para esto último, las corporaciones pueden precisar de medidas jurídicas que ayuden a institucionalizar y generar la conciencia de justicia, equidad y solidaridad en los mercados; por ejemplo, a través de la instauración de la igualdad de oportunidades mediante la educación o restricciones a la acumulación de riqueza.

Ahora bien, aunque las corporaciones son un prerequisite del mercado, no está claro que el contenido de los principios y valores que cada una promueve sean los mismos que precisa una economía de mercado. La solidaridad entre los miembros de una corporación determinada se basa en un estatus social compartido y en intereses comunes que surgen de una sola profesión. En consecuencia, las relaciones que se desarrollan entre los individuos no son meramente mercantiles. Luego las corporaciones y otras instituciones similares no institucionalizan los principios de la libertad social en el mercado, sino que tan sólo imponen

¹⁴⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 240.

¹⁴⁵ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 255.

límites al mercado desde afuera¹⁴⁶. Esto podría significar que no existe ningún mecanismo intrínseco al mercado que lo haga una esfera de libertad social. Podría parecer que lo que hay son instituciones externas que se orientan por ciertos principios éticos que favorecen la libertad social a través de la intervención y reglamentación del mercado. Y aunque quisiera insistirse en que dichos mecanismos de regulación son intrínsecos al mercado mismo porque sin ellos no podría funcionar ni recibir la legitimación de los individuos, parece que ningún mecanismo del mercado tiene conexión con la libertad social¹⁴⁷. Jütten también problematiza al respecto cuando afirma que, una prueba de la falta de libertad social en el mercado es que algunos de sus principios están en conflicto con algunas precondiciones éticas de la libertad social; piénsese, por ejemplo, que el monto del salario mínimo (la cual, es una condición de la libertad social, pues sin ella los trabajadores están expuestos a la explotación) no puede fijarse por un principio económico básico como la ley de la oferta y la demanda¹⁴⁸.

A pesar de estos aspectos, Honneth considera al mercado una esfera de libertad social apelando, precisamente, a que tiene unos fundamentos morales intrínsecos. Esto se verifica en el hecho de que los participantes del mercado lo legitiman a través de su consentimiento y creencia de que las instituciones del mercado realizan la libertad social. Esto último, Honneth lo justifica haciendo una breve revisión histórica, según la cual los agentes económicos han creído que el mercado es, o puede ser, la institucionalización de la libertad social. De hecho, hasta el final de la República de Weimar sobrevivió en los países de Occidente una conciencia práctica de que el consumo mediado por el mercado debe ser, según

¹⁴⁶ Un análisis sobre la improbabilidad de que exista libertad social en las corporaciones, contrario a la posición de Honneth, puede verse en Jütten: “Members of the same corporations do not produce for each other, and they (typically) do not exchange goods with one another. Therefore, it is not even clear whether members of corporations can be said to complete each other in the sense in which market participants are said to complete each other. But even if corporations were institutions that realize social freedom, it would not follow that the market economy realizes social freedom, because the relationships that members of corporation’s experience are not mediated by market mechanisms. They are non-market relationships in civil society, and even though they may exist because the market economy exists, they do not depend on it and may exist in non-market societies too”: Jütten, T. “Is the Market a Sphere”, p. 195.

¹⁴⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 251 y ss.

¹⁴⁸ Cf. Jütten, T. “Is the Market a Sphere”, p. 196.

sus propias exigencias, un sistema de libertad social¹⁴⁹. Entre los años cincuenta y sesenta en Occidente, se establece en la esfera del consumo una “cultura capitalista”, en la medida en que los individuos despliegan una disposición motivacional a apropiarse del valor simbólico de las mercancías ofertadas y publicitadas y a tomarlo como base de la interpretación de su identidad personal. Después de la guerra hay un deseo por apropiarse de todo lo que no se pudo durante esa época¹⁵⁰. En los años sesenta, durante la revuelta estudiantil principalmente en Francia, Italia y Alemania, se critica si las necesidades de consumo existentes son moralmente defendibles cuando subsisten el hambre y la miseria¹⁵¹. Todos estos movimientos encontraron eco en levantamientos políticos y prácticas jurídicas¹⁵². En consecuencia, se empezaron a modular en la vida pública criterios normativos también en la producción de bienes de consumo¹⁵³. De ahí que exista en la actualidad una tendencia a un comportamiento de consumo que se ha de llamar moralizante o ético: los ciudadanos deben atender también a razones de tipo ecológico, sociales o morales al momento de decidir qué productos o servicios quieren comprar¹⁵⁴. En estas tendencias de la moralización de los mercados vuelve a abrirse la perspectiva de una reciprocidad entre los consumidores y las empresas en torno a la realización de la libertad social en la esfera de consumo¹⁵⁵.

Ahora bien, la apertura social a la reciprocidad mercantil es insuficiente. Honneth piensa que en la actualidad falta una armonización discursiva del comportamiento de consumo. Ésta es una condición indispensable para que exista libertad social en dicha esfera. Ni siquiera parece haber un acuerdo implícito entre los consumidores que pudiera asegurar la posibilidad de ejercer presión en la formación de precios o de los productos por parte de las empresas. Las asociaciones de protección al consumidor poco pueden hacer al respecto dada su función puramente negativa (de regulación)¹⁵⁶. Quienes se benefician de esto son las empresas y consorcios activos en el mercado. El planteamiento de Honneth es que no

¹⁴⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 279.

¹⁵⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 281.

¹⁵¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 248.

¹⁵² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 285.

¹⁵³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 285.

¹⁵⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 287. Sobre la “moralización de los mercados” puede consultarse: Harrison, R. Newholm, T. Shaw, D. (eds). *The Ethical Consumer*, Thousand Oaks, Sage, London, 2005.

¹⁵⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 288.

¹⁵⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 291.

puede haber libertad en el consumo ahí donde el propio consumidor no tiene ningún margen de decisión. Se ha dado una inversión social: “los consumidores se han convertido en magnitudes influenciadas aún más allá de su comportamiento de consumo”¹⁵⁷. Es decir, se dirigen más por cómo se les vende el producto que por lo que ellos mismos desean. Y en esa medida, la publicidad nuevamente comparece como un instrumento de engaño y apariencia. Lo alarmante de este punto es que no existe una “moralización de los mercados” desde abajo, desde los consumidores¹⁵⁸. Por tanto, la esfera del consumo mediado por el mercado no se ha convertido, en los últimos decenios, en un componente de la eticidad democrática¹⁵⁹. A pesar de la tan mentada moralización del comportamiento de compra, prevalece una mentalidad de consumismo privado, de la acumulación individual de bienes efímeros¹⁶⁰. Hoy es más importante que antes una coordinación y concentración mayor entre los consumidores, entre otras razones por las catástrofes climáticas. Se pueden lograr restricciones en ciertos ámbitos de consumo mediante incentivos financieros (como impuesto al consumo que supere el nivel mínimo de abastecimiento). Pero esto sólo sería aplazar el problema. Una restricción efectiva a largo plazo del nivel de consumo sólo se logra a partir de la implementación de un discurso público:

cuanto más fuertemente se relacionen entre sí los consumidores mediante órganos intermediarios de conformación de la opinión, y cuanto más sustentablemente puedan influir en sus respectivas interpretaciones de las necesidades, tanto mejor serán sus condiciones para restringir su comportamiento de consumo por la vía de la comprensión, es decir, reflexivamente¹⁶¹.

En definitiva, a la esfera de consumo mediada por el mercado le faltan hoy los requisitos institucionales que la podrían convertir en una esfera donde opera la libertad social¹⁶². Los consumidores no tienen los instrumentos discursivos en virtud de los cuales estarían en condiciones de generalizar las distintas preferencias de modo que pudiesen comprometer a la otra parte (la de las empresas) a considerar estas preferencias

¹⁵⁷ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 292.

¹⁵⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 292.

¹⁵⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 293.

¹⁶⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 293.

¹⁶¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 294.

¹⁶² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 295.

pese a que fracase la formación de productos y precios¹⁶³. No hay procesos de comunicación, los consumidores sólo están homogenizados por procesos anónimos de constitución del *habitus*¹⁶⁴. Además, todos los intentos por realizar la libertad social en la esfera del mercado fracasan mientras se mantenga esa distancia entre las clases sociales porque la perspectiva de futuro y las oportunidades de consumo son muy diferentes¹⁶⁵. De ahí que Honneth desarrolle una reconstrucción normativa de la evolución de la esfera del trabajo capitalista, guiada por la posibilidad de la libertad social. Así, a finales del S. XIX emergen términos tales como “pauperismo” o “cuestión social” que aluden a la precaria condición de la clase trabajadora. De hecho, a medida que empeora esta situación, los trabajadores comienzan una especie de resistencia que reclama la concesión de algunos derechos¹⁶⁶.

Así, mientras los actores capitalistas defendían una visión individualista de la libertad de contratación; los trabajadores industriales creían que el sistema de libertades contractuales implicaba una serie de condiciones sociales para que pudiera existir una auténtica libertad social¹⁶⁷. Empero, ninguna de las partes cuestionaban la capacidad del mercado para fomentar la libertad social, sino que los propios trabajadores apelaban a los principios que dieron origen al edificio capitalista y confiaban en que podían dar cabida a este tipo de libertad; sólo hacían falta algunas modificaciones. El lenguaje de protesta utilizaba términos como “derecho al trabajo”, “derecho de protección al trabajo”, “explotación” y “asistencia elemental en caso de enfermedad”. Pero, afirma con acierto que:

Donde se reclama un “derecho” al trabajo, ya debe haberse reglamentado institucionalmente que el trabajo no puede ser asignado de manera tutelar o simplemente decretado; donde se exige una protección del trabajo y paga del salario en caso de enfermedad está en juego la idea de que el respeto del contrato del trabajo por el empresario exige implícitamente el

¹⁶³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 295.

¹⁶⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 295.

¹⁶⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 296.

¹⁶⁶ Sobre este punto conviene tener en cuenta lo que Jütten señala: “According to Honneth’s normative reconstruction, soon after the emergence of free labor markets workers appealed to the normative principles that they saw as implicit in the capitalist economic order in support of their demands for a right to work, worker safety and basic protections in case of illness”: Jütten, T. “Is the Market a Sphere”, p. 199.

¹⁶⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 304.

RAZÓN INTERSUBJETIVA

cumplimiento de una serie de medidas de protección; y, finalmente, donde hay una acusación de “explotación”, antes se debe haber otorgado al sujeto laboral un derecho jurídico al beneficio de su actividad¹⁶⁸.

La crítica de los trabajadores debía dirigirse a la búsqueda de razones por las que el trabajo se institucionalizó, lejos de eso, hacían sus “protestas” dando por hecho la existencia de dicha institucionalización sin ni siquiera cuestionarla. Así que el punto de referencia de la nueva organización laboral no son ya las reglas tradicionales de la decencia moral sino los derechos normativos mismos de la nueva organización del trabajo¹⁶⁹.

Estas tendencias a la socialización desde abajo del mercado de trabajo, es decir, el intento de determinar cooperativamente las condiciones de intercambio de la mercancía fuerza de trabajo, fueron luego bloqueadas, ya fuera de forma voluntaria o involuntaria, o, al menos, se vieron contrarrestadas por la forma juridificada de la política social que estaba naciendo, puesto que los derechos sociales que el Estado les estaba otorgando paso a paso a los asalariados se referían en su estructura solo al trabajador individual y, por lo tanto, de modo inevitable, lo volvían a separar administrativamente de las comunidad que habían surgido en el proceso¹⁷⁰.

Este es otro de los puntos en que coincido completamente con Honneth dado que, de lo contrario, no existe libertad en el trabajador sino que sólo pide que se regule su condición de asalariado. Así nunca podría aspirar a formar parte de la constitución misma del sistema. Ahora al trabajador individual se le otorgaban derechos por parte del Estado, a estar protegido de cualquier abuso por parte del empleador. Es así como el “pobre” del siglo XX se encaminaba a convertirse, ya fuera por su esfuerzo o por la previsión política del Estado, en el asalariado con status de protegido¹⁷¹. Nótese que sigue siendo “pobre”, así que no tiene posibilidad de cambiar su estatus, sino sólo de mejorarlo. En cualquier caso, el trabajador no es parte del sistema que toma las decisiones así que no es libre. Por ello, según Honneth, una primera condición para que la libertad social pueda realizarse en el mercado laboral es que existan mecanismos

¹⁶⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 303.

¹⁶⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 303 y 304.

¹⁷⁰ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 308.

¹⁷¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 307.

discursivos mediante los cuales los trabajadores puedan moldear su actividad cooperativa e influir en el mercado¹⁷².

Honneth cree que ya han existido en el mercado rudimentos de estos mecanismos, especialmente a finales de la Segunda Guerra Mundial, cuando surgieron las formas de capitalismo organizado; lo cual es signo de que el mercado es apto para la libertad social. En aquel entonces, por la situación coyuntural, surgió una co-determinación entre las clases y se alcanzaron acuerdos intermedios (como la generalización de los salarios mínimos garantizados y el aumento en los seguros de desempleo) que ampliaron el espacio de la libertad social y complacían a los intereses de ambas partes: los sindicatos de trabajadores ganaron voz en el mercado y los empleadores aseguraban la paz¹⁷³. Empero, es necesario señalar que el aprovechamiento mutuo de trabajadores y patrones en su propio beneficio es distinto de la organización colectiva hacia un fin compartido; en la cual parece consistir la libertad social¹⁷⁴.

En cualquier caso, Honneth añade que una segunda condición para la libertad social es la humanización del trabajo a través de la prevención contra actividades mecánicas, repetitivas y no desafiantes¹⁷⁵. La estima social es un tipo de reconocimiento que se distribuyen en virtud de las habilidades y méritos de los individuos. En consecuencia, si la libertad social consiste en un reconocimiento legal o social como éste, los trabajadores deben sentir que cooperan activamente al bien común con su creatividad intelectual o destreza, para que los otros estimen su aportación y los consideren meritorios de un salario sustentable. El problema con esta idea es que los medios para alcanzarla parecen ser medidas externas al mercado mismo. La humanización del trabajo no es algo que no alcanzable a través del mercado, sino a pesar del mercado; es decir, limitándolo.

De esta manera, Honneth no cree que los mercados son la institucionalización de cierto de tipo de reconocimiento. Antes bien, parece

¹⁷² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 306 y ss. Así lo señala Jütten: Social freedom requires that all participants in the labor market are able to grasp their activity as a cooperative endeavour for the common good that transcends egoistic and strategic behaviour, and this requires that workers can influence employers' decisions": Jütten, T. "Is the Market a Sphere", p. 199.

¹⁷³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 320 y ss.

¹⁷⁴ Cf. Jütten, T. "Is the Market a Sphere", p. 199.

¹⁷⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 316 y ss.

decir que cierto tipo de reconocimiento legal o social sirven como principios para guiar y determinar instituciones del mercado. En consecuencia, no son los mercados en sí mismos instituciones de libertad social, pero pueden llegar a serlo en la medida en que estén regulados por una normatividad intrínseca orientada según la autonomía de los individuos y sus méritos. Y, si en la actualidad los mercados no son esferas de libertad no es porque no tengan la capacidad para serlo, sino porque los principios morales sobre los que deberían fundarse han sido desterrados de la esfera de consumo y laboral ocasionando una anomalía o mal desarrollo del mercado en su totalidad y de sus instituciones¹⁷⁶.

No obstante, es pertinente cuestionar si el hecho de que no exista una delimitación normativa del mercado que permita el genuino reconocimiento entre los individuos es una anomalía o defecto de éste o, más bien, es signo de que el mercado mismo es contrario a la libertad social. Ésta es una idea que implica que los individuos se completen mutuamente satisfaciendo sus necesidades y que lo hagan intencionalmente y no por razones instrumentales. El problema es que no hay nada en el mercado ni en sus mecanismos internos que parezca favorecer este ideal; más bien, parecen oponerse a él¹⁷⁷.

3.3. SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LA VOLUNTAD DEMOCRÁTICA

Como se ha visto hasta ahora, la propuesta social y crítica de Axel Honneth se distingue de otros planteamientos o teorías de la justicia, entre otras cosas, en que Honneth no divide el espacio público en subsistemas, sino que habla de diferentes esferas de acción en las que se dividen las sociedades modernas¹⁷⁸. La tesis de Honneth es que cada esfera posee sus propios principios de legitimación; es decir, sus principios de libertad social, a partir de los cuales es posible medir hasta qué punto la institu-

¹⁷⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 332 y 335. Y como afirma Jütten acertadamente: "Honneth does not commit himself to the implausible view that markets in today's capitalist societies are in fact spheres of social freedom. However, he does suggest that the promise of social freedom is implicit in the institutions of the market, and that this promise explains the legitimacy of the market in the eyes of market participants. On the basis of this suggestion a critical theory of society can diagnose deviations from the promise that is implicit in the institution of the market as misdevelopments that plague today's capitalist societies": Jütten, T. "Is the Market a Sphere", p. 188.

¹⁷⁷ Cf. Jütten, T. "Is the Market a Sphere", p. 202.

¹⁷⁸ Como también se apunta en: Wellmer, A. "On Critical Theory", *Social Research: An International Quarterly*, Vol. 81, No. 3, (2014), p. 719.

cionalización actual de dichas esferas cumplen con las promesas y aspiraciones de reconocimiento social. Si dichas esferas no constituyen esferas de libertad es por causa de alguna aberración o patología social, pero no porque cada esfera sea nociva en sí misma. Como señala Freyenhagen,

En *El derecho de la libertad*, Honneth no piensa que las patologías sociales y aberraciones sean denuncias contra nuestro mundo social que debieran ser atendidas por una revolución. En cambio, Honneth ahora comprende dichas patologías en un modelo de crítica inmanente con una orientación reformadora: como desviaciones de normas que ya están incoadas en el constructo social y que pueden llegar a cumplirse sin necesidad de emprender cambios fundamentales¹⁷⁹.

El Estado constituye la tercera esfera de reconocimiento y “debe definirse”, según Honneth, “por sujetos que mutuamente reconocen su disposición y habilidad a cooperar en la creación del bien común”¹⁸⁰. Para ello, según señala De Boer, “Honneth considera a la democracia la única institución política que hace justicia a la libertad de los ciudadanos modernos”¹⁸¹. Así, Honneth acomete la tarea de asentar las condiciones necesarias para que la esfera política democrática constituya una esfera de libertad social y avanza una idea fundamental; a saber, para que haya libertad social en la esfera política es indispensable que, en algún grado, también exista libertad social en las otras dos esferas (familia y transacciones económicas). Es decir, la realización de la libertad social en la vida pública democrática está ligada al requisito de que los propios prin-

¹⁷⁹ “Honneth in Freedom’s Right does not think of social pathologies and other social aberrations as indicting our social world in such a way that revolutions are required to address them. Rather, they are now understood on the model of an immanent critique with a reformist orientation: as deviations from norms that are already embedded in the social fabric and that could be realized without fundamental changes to it”: Freyenhagen, F. “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, p. 143. Traducción propia.

¹⁸⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 332. De Boer comenta que: “This sphere should have been defined by subjects who mutually recognize their readiness and ability to cooperate in the creation of a common good”: De Boer, K. “Beyond Recognition?”, p. 547.

¹⁸¹ “Honneth turns to democracy as the only political institution that does justice to the freedom of modern citizens”: De Boer, K. “Beyond Recognition?”, p. 548. Traducción propia.

cipios estén realizados también en la esfera de las relaciones personales y de la economía del mercado¹⁸². La esfera política es aquella en la que los ciudadanos deciden en conjunto, en un intercambio discursivo de opiniones, acerca de qué constitución desean. De ahí que al menos la conformación institucional de los ámbitos de las relaciones personales y del accionar económico deba corresponder a los procedimientos de la construcción de la voluntad democrática¹⁸³. Es decir, si los mismos individuos que ahora intentan poner en ejercicio público su libertad social, ni siquiera logran ponerla en práctica en las otras dos esferas, será inútil el esfuerzo de conseguirlo en esta última. De ahí que Honneth enfatice la necesidad del correcto ejercicio de libertad social de todas las esferas sociales. Para Honneth esta última esfera consiste en una:

institución de la vida pública democrática como un espacio social intermedio en el cual se constituirán entre los ciudadano, en oposición deliberativa, las convicciones que puedan ser aprobadas por todos, a las que a continuación se ceñirá la legislación parlamentaria conforme a procedimientos del Estado de derecho¹⁸⁴.

Después de hacer un recorrido por la construcción de la vida pública democrática, Honneth concluye que a través del entrecruzamiento del derecho universal al voto con los derechos de reunión y actividad política se establecieron de manera espontánea las condiciones comunicativas bajo las cuales los ciudadanos podían ponerse de acuerdo, discursivamente y en asociaciones voluntarias, acerca de qué principios políticos debían ser puestos en práctica por las corporaciones representativas de la legislación parlamentaria¹⁸⁵. De esta manera, al igual que las relaciones personales y la actividad económica, se establece en el corazón de las constituciones de los Estados democráticos una idea de libertad no individualista, sino una libertad de legislación que cada ciudadano debe alcanzar construyendo una opinión, verificada intersubjetivamente en el intercambio discursivo con otro ciudadano¹⁸⁶. Al poner en práctica este tipo de relaciones, se manifiesta un principio de reconocimiento recíproco: todos los miembros de la sociedad pueden reconocerse unos a otros

¹⁸² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 340.

¹⁸³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 340.

¹⁸⁴ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 339.

¹⁸⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 348.

¹⁸⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 348.

como ciudadanos de iguales derechos en un Estado nacional, porque en la formación de una voluntad democrática el argumento de uno tiene tanto peso como el de cualquier otro¹⁸⁷.

Por supuesto, Honneth aclara que este principio no se realiza perfectamente en la práctica. La idea de la construcción de una voluntad democrática sin coerción entre ciudadanos de iguales derechos es una pretensión objetiva, pero aún no se convierte realidad. Hasta mediados del siglo XIX, lo que faltaba –piensa Honneth– era un espacio de comunicación que abarcara más que cualquier pertenencia común a un único Estado. Por ello, aún no podía hablarse en Europa occidental de la institucionalización exitosa de una esfera de la sociedad civil porque faltaba la mentalidad necesaria para ello; por ejemplo, una postura interiorizada de igualdad política, condiciones jurídicas necesarias y un derecho electoral universal¹⁸⁸. En consecuencia, hacia finales del XIX no existía un desarrollo efectivo de la libertad social en el ámbito político, pero sí había una conciencia de la necesidad de ella y algunas vías posibles de análisis para su realización.

De acuerdo con Honneth hay dos aspectos que potencian la evolución de la esfera público-política, a saber: la modificación de los espacios de comunicación política y el crecimiento de la tecnología de medios¹⁸⁹. Este segundo punto refiere, naturalmente, a la proliferación de nuevas comunicaciones como prensa, revistas, radio (sobre todo las primeras estaciones grandes que empezaron a funcionar en 1920)¹⁹⁰ y tecnología en general que permite una mayor generalización de la importancia de la participación ciudadana en la vida pública. Pero más interesante, me parece, es el primer punto. Según Honneth la ampliación de los espacios de comunicación siempre está sujeta a cuestiones de identidad nacional. Es decir, sólo porque los miembros aprenden a concebirse como miem-

¹⁸⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 348. Hasta ahora, la reconstrucción de Honneth podía parecer en completa sintonía con lo visto anteriormente en Habermas. Sin embargo, hay que subrayar que para Honneth no basta con la pura adopción recíproca de los roles de orador y oyente sino que también deben realizarse acciones técnicas a la par de modo que, juntas, sirvan al intercambio vital de opiniones en competencia. Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 350.

¹⁸⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 349.

¹⁸⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 350.

¹⁹⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 360. Hablará, como Adorno y Horkheimer, de los efectos negativos de la radio en la Alemania nazi como instrumento de propaganda política.

bros de un Estado nación es por lo que logran deshacerse de sus diferencias prepolíticas y “mecerse en la dudosa ilusión de estar afectados de la misma manera por los mismos procesos”¹⁹¹. Luego aunque parece adecuado el despliegue comunicativo de los individuos en los distintos Estados, esto ocasiona, por un lado, perder de vista las configuraciones personales y, por otro, atender a la ilusión de que los individuos tienen las mismas representaciones. Con ello, Honneth subraya la necesidad de que no se pierdan los propósitos o motivaciones personales en espacios comunicativos.

Honneth es cuidadoso al hablar de la apertura de espacios de comunicación sólo en vistas a alcanzar una representatividad de un grupo determinado. Esto no es todavía libertad social en la vida pública. Obviamente está pensando en el peligro de aquellas orientaciones extremadamente nacionalistas dispuestas a excluir de los derechos ciudadanos a grupos definidos como extranjeros¹⁹². Honneth advierte sobre los peligros de estas primeras formas de vida pública¹⁹³, pues la formación de estas patologías en la vida pública democrática obedece, sobre todo, a una falta de claridad acerca de la naturaleza de la unidad política¹⁹⁴. Parece que el ser miembro de algo sólo surge a partir de la identificación a una nación cuando no necesariamente tiene que serlo. Honneth encuentra un buen material para mediar entre la pertenencia de los ciudadanos y la búsqueda de su representatividad pero sin caer en estos casos de nacionalismo en el concepto de “moral ciudadana” de Durkheim. Esta moral abarca todas las normas morales escritas y no escritas, cuyo acatamiento capacita a los miembros de un Estado democrático para participar en el debate y la negociación de principios vinculantes del accionar estatal respetando al mismo tiempo sus diferencias individuales¹⁹⁵. Lo anterior, dicho sea de paso, es un concepto cercano a lo que Honneth entiende por libertad social¹⁹⁶. Honneth se distancia de Durkheim, entre otras cosas, en

¹⁹¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 354.

¹⁹² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 354.

¹⁹³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 352.

¹⁹⁴ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 354.

¹⁹⁵ Cf. Durkheim, E. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Schapire, Buenos Aires, 1966.

¹⁹⁶ Honneth explora la manera en la que, para Durkheim, puede escaparse del nacionalismo al adoptar algo así como un “patriotismo constitucional” en donde se coloca al patriotismo sobre el fundamento de un universalismo moral. También analiza su concepto de “moral ciudadana”. Para más información al respecto puede consultarse. Cf. Durkheim, *Lecciones de sociología*, pp. 74 y ss.

que escasamente habla de una promesa de libertad inherente a la vida pública democrática¹⁹⁷. Con todo, la moral ciudadana de Durkheim es un acercamiento y una advertencia valiosas ante los peligros del nacionalismo; tan sólo no es el modo correcto de entender la vida pública democrática con miras al correcto desenvolvimiento de lo que Honneth entiende por libertad social. Como sea, más adelante dirá Honneth que la relación de tensión entre el nacionalismo y el Estado de derecho continúa sin resolverse:

faltan en todas partes ideas acerca de cómo podría tener lugar la integración política de los ciudadanos, que ya hace tiempo que no deciden sobre su propio destino, más allá de las relaciones internas culturales de una *nación*¹⁹⁸.

Por último, al intentar rastrear las causas de estas restricciones de la libertad de en la vida pública de los años veinte, enmarcadas por el nacionalsocialismo, Honneth se topa con impedimentos jurídicos sancionados por el Estado y con el hecho de que a muchos miembros de la sociedad les faltaba la disposición motivacional para involucrarse en la disputa de la opinión pública y en el proceso de construcción de la voluntad¹⁹⁹. Honneth piensa que la participación en esta esfera no es natural sino que exige la disposición a participar. Luego el problema de la puesta en práctica de la voluntad democrática es, sobre todo: el desinterés respecto de las libertades prometidas institucionalmente, esto es, la apatía política²⁰⁰. Honneth describe que en la Alemania nazi ocurrió una violenta destrucción de toda vida pública real, al excluir a los judíos de la sociedad civil. Esto paralizó todos los posibles márgenes de acción de la democracia, hasta que pudo recuperarse con la Declaración de los Derechos Humanos en 1948. Con ello, no sólo se fortaleció el marco de la construcción de la voluntad democrática, sino que también se abrieron espacios iniciales para actividades civilizatorias más allá de las fronteras nacionales²⁰¹.

Al igual que Hannah Arendt y Jürgen Habermas, Honneth defiende que “solo en esta institución social de los Estados de derecho moderno

¹⁹⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 360.

¹⁹⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 437.

¹⁹⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 370.

²⁰⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 371.

²⁰¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 373.

alcanzan su última y más alta definición”²⁰². Para Arendt la esfera de libertad social de la vida pública política es considerada el lugar de la resolución comunicativa de la disputa política, mientras que para Habermas es el espacio para una deliberación razonada de objetivos generalizables. Honneth reconoce que estos autores llevaron a la práctica el ejercicio de la vida pública y fueron tan influyentes (Habermas en los años sesenta y setenta y Arendt en los ochentas con su categoría de “espacio público”) que lograron orientar la vida pública hacia la libertad social²⁰³. La idea central de Habermas es que la libertad comunicativa se alcanza sólo a través de la racionalización de acuerdos. La forma en la que podrían lograrse dichos acuerdos es que todos los afectados por la decisión sean considerados como participantes de la construcción de la opinión pública y de la voluntad sin coerción. Así que, a la vez, se requiere un razonamiento común y la idea de libertad comunicativa²⁰⁴. De esta manera, es claro que la idea de una cooperación en la vida pública democrática no es simplemente una construcción con buenas intenciones, sino que representa una demanda, ya institucionalizada, que tiene validez mientras la acción política tenga la intención de ser razonable²⁰⁵. Como dice Dirk Quadflieg,

En términos generales, Axel Honneth sigue el cambio de paradigma de Habermas de una filosofía de la subjetividad a una aproximación intersubjetiva. Sin embargo, [...] de acuerdo con Honneth, la comunicación cotidiana del mundo de la vida no está exenta de dominación y desbalance de poder, ni tampoco las esferas funcionalmente distintas de la economía y la administración política pueden surgir sin la orientación de ciertas normas o acuerdos comunicativos²⁰⁶.

²⁰² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 340.

²⁰³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 377 y 379.

²⁰⁴ Cf. Habermas, J. *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1981, pp. 261 y ss.

²⁰⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 379.

²⁰⁶ “In general, Axel Honneth follows Habermas’s paradigm shift from a philosophy of subjectivity to an intersubjective approach, but [...] [a]ccording to Honneth, the everyday communication of the life-world is not free from domination and an imbalance of power, nor can the functionally differentiated spheres of economy and political administration arise without norm orientation or communicative agreements”: Quadflieg, D. “On the Dialectics of Reification and Freedom: From Lukács to Honneth and Back to Hegel”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue Canadienne de Philosophie Continentale*, Vol. 17, No. 1, (2013), p. 140. Traducción propia.

Siguiendo esta misma línea, Honneth señala algunos requisitos que pueden considerarse indispensables para el correcto ejercicio de una razón deliberativa y una práctica igualitaria de la vida pública²⁰⁷. Entre ellos, el otorgamiento por parte del Estado de los derechos individuales a expresar la propia opinión y a participar políticamente, es sólo una condición necesaria, pero no suficiente. Aunado a las garantías jurídicas, para que exista un ejercicio igualitario de la libertad social en la vida pública democrática, se necesita un espacio de comunicación general que supere las divisiones de clase y que le permita a los distintos grupos un intercambio de opiniones, así como un sistema altamente diferenciado de medios masivos que mediante un esclarecimiento acerca del surgimiento, las causas y el espectro de interpretación de los problemas sociales, brinde al público la capacidad de construir la opinión y la voluntad informada. Es necesario que los medios masivos aprendan a usar un lenguaje especial que se ajuste al problema desde la perspectiva sociológica y sea claro; esto es, que ilumine el contexto, pero que pueda ser comprendido por todos. Adicionalmente, la construcción de una libertad social política y la disposición por parte de los ciudadanos a realizar prestaciones no remuneradas para preparar y realizar presentaciones de opinión frente al público. No basta la simple adopción de roles de orador y oyente para poner en ejercicio una autolegislación democrática efectiva, sino que es imprescindible la disposición individual a sacar una y otra vez la vida pública del amenazante estado de decaimiento en que se encuentran todas las disputas de opinión. Se requieren servicios civiles, voluntarios que trabajen para la elaboración material y la realización de actividades presenciales. Otro requisito más es la existencia de una cultura política que alimente y aliente los sentimientos de solidaridad. En definitiva, es importante el compromiso de los ciudadanos quienes, a pasar de toda extrañeza mutua, son conscientes de lo que tienen en común políticamente. Finalmente, el correcto despliegue de la libertad social en la construcción democrática de la libertad precisa que los miembros de la sociedad cuenten con que la ejecución de sus prácticas sociales es suficientemente efectiva para poder ser realizadas. Y el órgano social que les garantizará tal efectividad es el Estado de derecho democrático.

²⁰⁷ Tales requisitos se encuentran en: Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 387 y ss.

El Estado de derecho democrático fue entendido, desde su creación como un “órgano intelectual”²⁰⁸. Y, pareciera que la esencial actividad del Estado consiste en institucionalizar y ampliar aquellos derechos que los ciudadanos en principio se han otorgado unos a otros para los propósitos de una autolegislación sin coerciones²⁰⁹. De ahí que en el hecho de definir el Estado moderno como un “órgano” o como una corporación diferenciada para la realización práctica de decisiones de la voluntad democrática se verifique que la esfera de acción estatal también es propicia para la libertad social²¹⁰. Sin embargo, a lo largo de la historia del Estado democrático se ve que su función se ha pervertido: aquel aparato pensado originalmente como instrumento se ha convertido en el fin en sí mismo de una gran organización abocada exclusivamente a la ampliación del propio poder²¹¹. Honneth aclara que toda construcción del Estado de derecho democrático que centre su atención normativa sólo en requisitos jurídicos en función de una construcción de la voluntad deliberativa y de un ejercicio del poder legitimado democráticamente es errada; se necesita también una consideración de los componentes no jurídicos, como las costumbres y los estilos de comportamiento. Así, para Honneth, es posible que el uso del monopolio del poder que le ha sido transferido al Estado se desvirtúe dado que²¹²:

1. Sólo puede ejercer de manera incompleta o selectiva la función que le ha sido impuesta.
2. Solo puede intentar llevar a la práctica los resultados de tal autolegislación discursiva unilateralmente.

En consecuencia, Honneth propone la construcción de una nueva cultura política que salvaguarde la eticidad democrática.

Una salida de esta crisis del Estado de derecho democrático la ofrecerá hoy sólo el agrupamiento del poder público de entidades, movimientos sociales y asociaciones para, en un esfuerzo coordinado, presionar con gran intensidad al poder legislativo parlamentario en pos de la adopción de medidas de reencauzamiento del mercado capitalista²¹³.

²⁰⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 406.

²⁰⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 407.

²¹⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 409.

²¹¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 409.

²¹² Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 410.

²¹³ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 435.

Honneth considera fundamental hablar de la construcción de la voluntad democrática (esfera política) dado que de ella se espera una cierta regulación política jurídica de las otras esferas de libertad (tales como familia, mercado, economía, entre otras). Sin embargo, considero que la propuesta crítica de Honneth da un paso adelante respecto de las ideas de otros autores como Habermas, quienes concibieron la esfera comunicativa como el único lugar en donde pueden lograrse los acuerdos necesarios para informar y ordenar todas las dimensiones de la vida comunitaria de los individuos. Si bien Honneth entiende la “vida pública” como un foro de la construcción de la voluntad democrática entre ciudadanos independientes, económicamente dirigida y en contra del orden estatal tradicional; no obstante, no considera que la esfera pública sea el espacio desde el cual se conquista la libertad social en las otras esferas²¹⁴. Antes bien, Honneth afirma que la esfera pública, y la consiguiente libertad social que la legitima, dependen esencialmente de las otras dos. Así señala Albrecht Wellmer,

En un sentido totalmente distinto al de Habermas, Honneth apela a una reducción en las exigencias que se pueden imponer a la esfera pública democrática. La cual no debe pensarse [...], como típicamente lo hacen las teorías democráticas actuales, como una corte suprema en la que con independencia se toman decisiones acerca sobre la regulación legal de las otras dos esferas de acción²¹⁵.

En efecto, pareciera que la esfera de la construcción de la voluntad pública posee cierta ventaja con respecto a las otras dos porque²¹⁶:

1. Junto con los órganos del Estado de derecho tiene el poder legítimo en virtud del cual las modificaciones alcanzadas por la sociedad en distintos ámbitos de acción pueden ser transformadas en hechos sancionados y así en garantías jurídicas. Tiene además el

²¹⁴ Cf. Wellmer, A. “On Critical Theory”, pp. 719 ss.

²¹⁵ “In a totally different sense than Habermas, Honneth argues for a reduction of the demands that can be placed on the democratic public sphere. This should not be conceived, says Honneth, as is typical of democratic theory today, as a supreme court in which independent decisions are made about the legal regulation of the other two spheres of action”: Wellmer, A. “On Critical Theory”, p. 720. Traducción propia.

²¹⁶ Ambos puntos se encuentran en: Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 440 y 441.

poder de interrumpir el flujo de las discusiones que ocurren en otros lugares y fijar sus resultados con la ayuda de estatutos jurídicos²¹⁷.

2. Sólo la esfera de la construcción de la voluntad democrática está establecida, según su principio de libertad, como un lugar de la autotematización reflexiva²¹⁸. De acuerdo con Honneth sólo en la esfera democrático-política el trabajo conjunto de los sujetos se piensa como un intercambio recíproco de argumentos, es decir, como un proceso reflexivo. En las otras dos el trabajo cooperativo está establecido como una complementación mutua de capacidades prácticas de acción y sólo puede ser perfeccionado de manera secundaria por mecanismos reflexivos²¹⁹. En la construcción de la voluntad pública se incita a la formación de una idea común en forma de discurso de cómo queremos ver resueltos los problemas del desarrollo social por medio de los órganos estatales previstos para este fin²²⁰.

Sin embargo, la historia ha dado cuenta de que las otras esferas de libertad apenas se han modificado mediante instrumentos del Estado de derecho. Ni el ámbito institucional de las relaciones personales ni el de las transacciones económicas han mejorado en el curso de la historia por vía de intervenciones jurídico-políticas²²¹. De hecho,

el motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizada no es en primer lugar el derecho, sino que son las luchas sociales por su adecuada comprensión y las transformaciones de comportamiento que le siguieron²²².

Por eso, es un error que la teoría de la justicia contemporánea se oriente exclusivamente al derecho. Es necesario considerar en igual medida a la sociología o a la historiografía dado que tales disciplinas dirigen su atención, por naturaleza, a las transformaciones en el comportamiento

²¹⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 440 y 441.

²¹⁸ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 441.

²¹⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 441.

²²⁰ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 441.

²²¹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 438.

²²² Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 439.

moral cotidiano²²³. Por tanto, el proceso democrático no alcanza a distinguir la libertad social de las esferas sociales que lo rodean. Es decir, “la vida pública democrática se alimenta de condiciones sociales que no ha podido producir ella misma”²²⁴. Sino que se debe a la lucha por la realización social de la libertad que impregna la esfera de acción correspondiente.

Así, a partir de Honneth podemos ver que la vida pública democrática es muy importante en tanto que rige como organizador. Pero no debe tener autonomía propia por el hecho de que sus conquistas no son alcanzadas desde sí misma sino desde la libertad social que emergen de las otras esferas sociales. En la medida en que la vida pública democrática se prive de ver la libertad de las otras esferas, entonces no cumple ella misma con la libertad social. Para Honneth, por tanto, sólo hay democracia ahí donde se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde éstos se reflejan en prácticas y costumbres. Sólo entonces, tiene lugar, entre las respectivas esferas, la misma relación de reciprocidad contributiva que se produce dentro de cada una de ellas entre las actividades especificadas por el rol de los individuos unidos en un “nosotros” y que resulta en la anhelada ‘libertad social’²²⁵.

Actualmente el proceso democrático está asfixiado normativamente porque está desvinculado de las otras libertades sociales, cuando en realidad debieran estar en mutua dependencia. Una teoría democrática que no vea este entrecruzamiento y que, por tanto, prive al proceso democrático de todo criterio normativo, pierde el significado especial que le corresponde como instancia reflexiva en medio de las otras esferas de acción²²⁶. Ahora bien, lo radical de su planteamiento es que entiende la legislación pública como un proceso de aprendizaje orientado normativamente en el que se trata de alcanzar libertades que están adelantadas y radicadas en otro lugar como condición de su propia realización. Los que participan en las luchas sociales por la realización de la demanda de libertad institucionalizada en las otras esferas de acción, merecen ser apoyadas porque están en juego también las propias condiciones de liber-

²²³ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 439.

²²⁴ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 439.

²²⁵ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 440.

²²⁶ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 442.

tad²²⁷. Con todo, vemos que la realización de la libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso,

el participante libre en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras²²⁸.

Estamos en una época en la que se deben defender las conquistas de libertad ya alcanzadas y de luchar por las aún incumplidas. De ahí que se requiera una vida pública comprometida y transnacional²²⁹.

4. ANOTACIONES FINALES

Como se ha visto a lo largo del capítulo, las tesis de Honneth están en sintonía con las de Habermas. Por ejemplo, vemos que Honneth reconoce que existe un proceso de racionalización y considera un acierto atender el problema desde la teoría crítica. También reconoce, al igual que Habermas, la importancia de la comunicación entre ciudadanos y la exigencia de que exista un espacio propio para el óptimo desarrollo de la libertad social. Sin embargo, existen algunas discrepancias como que Habermas, en su ética discursiva, separa ética y moral, cuestión que para Honneth no debe estar desligada. Además, para Honneth no basta simplemente que se den las condiciones (pretensiones de validez) adecuadas para generar consenso y normas válidas. Antes bien debe existir cierto reconocimiento previo²³⁰. De ahí que haya dedicado las dos primeras

²²⁷ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 440.

²²⁸ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 440.

²²⁹ Cf. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, pp. 445 y 446. Una buena propuesta que explora la posibilidad de una teoría crítica no euro-céntrica puede verse en los trabajos de Oliver Kozlarek. Principalmente conviene revisar: Kozlarek, O. "La teoría crítica y el desafío de la globalización", *Devenires III*, No. 5, (2002), pp. 22 a 41.

²³⁰ Para más información sobre la relación entre los trabajos de Habermas y Honneth puede verse: "The idea of recognition is also then a continuation of the Habermasian project of discourse ethics but without the rationalist bias. The construal of misrecognition as moral suffering injects a substantive, experiential dimension into the formal structure of communicative ethics while retaining Habermas's insight into the irremedi-

partes del capítulo a aclarar lo que entiende por reconocimiento y su opuesto: la cosificación.

Por otro lado, considero que, a partir del estudio de Honneth, cuestión que no ocurre con la lectura de Habermas, pueden recuperarse algunas de las acertadas intuiciones de Horkheimer, que han sido poco atendidas. Por ejemplo, cuando Honneth habla de la esfera familiar le concede a Horkheimer –cosa que no hace ni con Adorno ni con Habermas– lo siguiente,

Dentro de la teoría crítica se encuentra [...] la misma idea en Max Horkheimer, que siempre describió la familia burguesa del tipo clásico como un lugar de libertad social²³¹.

Otra diferencia puede verse en la manera en la que enfrenta el problema. Honneth adopta una perspectiva hegeliana a diferencia de Habermas quien parece acercarse más a un enfoque kantiano:

Para mi nuevo libro [“El derecho de la libertad. Esbozos de una ética democrática”], escribí un capítulo sobre autonomía moral, donde indirectamente discuto con la ética discursiva de corte kantiano e introduzco una perspectiva hegeliana, esto es, que las soluciones morales de ciertos conflictos dependen de ciertas relaciones de reconocimiento ya dadas. Creo que Hegel quizás diría que la autonomía moral está siempre encarnada en relaciones de reconocimiento, por lo tanto, significa algo distinto tener un problema moral con un amigo que tenerlo con un colega u otro ciudadano. Y la solución del conflicto depende de cómo reconozco al otro, qué status normativo tiene él o ella, porque esto significa que las expectativas son diferentes y que las reglas son diferentes. Por lo tanto, cuanto más defiendo este tipo de idea, menos posible me parece la propuesta de la ética discursiva. Es diferente entrar en discurso con un amigo que tener un discurso con otro ciudadano, porque en los dos casos, el tipo de consideraciones que tengo o de obligaciones que tengo son diferentes. Por lo que el discurso está siempre encarnado en el mundo de la vida moral ya existente [...] Encarnado significa que ya está preestructurado por ciertas

ably intersubjective structure of sociality and morality”: McNay, L. “The Trouble with Recognition”, p. 290.

²³¹ Honneth, A. *El derecho de la libertad*, p. 222, nota, 123.

ideas históricamente predominantes sobre lo que es la amistad, por esto [...] describo mi propia posición como una alternativa en lugar de un complemento²³².

Lo fundamental radica en distinguir que Honneth entiende el discurso como encarnado a diferencia de Habermas que parece verlo desde una óptica ideal-abstracta. En Honneth hay una necesidad de que el reconocimiento se encuentre anclado en las relaciones personales y en las instituciones. No se puede prescindir de un cierto reconocimiento previo, prueba de ello son las mismas relaciones humanas que reclaman una exigencia distinta dependiendo del grado de acercamiento o intimidad que se tenga. Es interesante ver cómo Honneth, a pesar del gran conocimiento que tiene de toda la tradición filosófica, al que ve como gran visionario es a Hegel dado que previó los peligros que en un futuro tendría el abandono de la libertad social en las distintas esferas. Quedaría por investigar, sin embargo, una cuestión que escapa a este estudio pero merece ser tratada en otro momento: si el concepto de autonomía kantiano no está implicado en su idea de libertad social y no sólo de la reflexiva como parece indicar Honneth.

En cuanto a su estudio de las esferas sociales me parece que deben subrayarse dos méritos fundamentales: 1) su propuesta sobre una concepción no instrumental de las esferas sociales y 2) su tesis de la necesidad de que funcionen de manera análoga. Es decir, de nada sirve que la familia persiga la libertad social mientras la vida pública/política siga funcionando con parámetros egoístas y utilitarios. Una simple reflexión al respecto es ya un avance. Además, uno de los mayores aciertos de Honneth es su sentencia de que la eticidad no puede estar desacoplada de la realidad práctica. También es importante decir que su reconstrucción normativa no intenta dar un marco moral definitivo sino que debe darse en el entramado de las prácticas sociales. De ahí que sus tesis estén en sintonía con los postulados de la teoría crítica en tanto que, la reflexión crítica no puede estar desacoplada de las prácticas sociales. Aunque, a pesar de estos aciertos, es significativo que Honneth no considere la esfera religiosa, a la que, tanto Horkheimer como Habermas, consideran de suma importancia como una esfera de resistencia frente a la invasión de la razón instrumental.

²³² Honneth, A. "Reconocimiento y criterios normativos", pp. 329-330.

CONCLUSIONES

La presente tesis admite tres posibles lecturas. En primer lugar, puede interpretarse como una reconstrucción de las distintas genealogías de la razón instrumental; es decir, como una articulación de las diferentes narrativas acerca de cómo ha venido a suceder la instrumentalización del mundo. En segundo lugar, este trabajo puede leerse como una narrativa de la tradición filosófica de la Escuela de Frankfurt en torno a la razón instrumental. Finalmente, la tesis puede entenderse como la búsqueda de algunas posibilidades de “reencantamiento” de la razón a través de la praxis social que cristaliza en las instituciones. Esta última lectura es la que hace más justicia a la intención original de la investigación, pues la idea crucial de este proyecto es que sólo las instituciones sociales pueden regenerar a la razón y ofrecer positivamente un contexto para su ampliación. Es decir, sólo desde ellas se puede realizar una crítica a la razón instrumental que sea efectiva.

El uso instrumental de la razón en las esferas sociales repercute en el mundo vital del individuo. Esto porque la razón instrumental ha fracturado la relación de éste con la naturaleza, consigo mismo y con sus semejantes. Algunas de las consecuencias que se derivan del unilateral uso instrumental de la razón giran en torno a dos grandes problemas: 1) el condicionamiento que sufren las instituciones por parte de los avances e innovaciones tecnológicas y 2) la subordinación de todas las esferas sociales a la preponderancia de la productividad y la ganancia. En cuanto al primero de los problemas, es sabido que los avances tecnológicos tienen indudables ventajas en el sentido de que han facilitado enormemente la vida del sujeto. Sin embargo, no puede ignorarse el hecho de que la tecnología también ha transformado negativamente la vida de los individuos dando lugar a avances desproporcionados en la industria armamentista, a innovaciones perniciosas en la industria alimentaria, a excesos de la biotecnología, a avances que repercuten negativamente en el medio ambiente, entre otras cosas. Por ello, pareciera que aquella libertad y beneficios que el hombre moderno creyó encontrar con la implementación de los avances tecnológicos se vuelven

contra él y lo aprisionan. De ahí que varios críticos de la razón instrumental se hayan dado a la tarea de denunciar el hecho de que la mentalidad de la innovación se convierta en el criterio definitivo de acción. Obviamente el problema no es ni puede ser la ciencia o la técnica en sí misma, sino el cientificismo y la tecnocracia; los cuales, parecen ser actitudes hacia las que se inclinan las sociedades modernas. Respecto del segundo problema, se ha tratado de mostrar que el modelo utilitarista se ha instaurado en las sociedades contemporáneas y ha fracturado las relaciones de los integrantes de las distintas esferas sociales. Signo de ello es la valoración de la riqueza económica por encima de la dignidad personal. La preocupación por producir ganancias es tan desmesurada que ha minado las relaciones humanas generando formas de violencia tan sutiles como la explotación de recursos hasta el agotamiento del *habitat*, la dependencia humana a los instrumentos y la generación de falsas necesidades que restringen los espacios para el ejercicio de la libertad humana.

Ante una situación postrada sobre estos dos grandes problemas, a través de esta investigación se ha explorado la idea de que las instituciones sociales, en el ejercicio de su praxis característica, puedan proveer un modelo de razón alternativo. Es decir, de encontrar un resquicio de libertad exento de instrumentalización en instancias como la familia, la cultura, el mercado o la religión. Se trata, pues, de abrir espacios de reencantamiento de la razón desde el modo propio de relación humana que tiene lugar en cada una de las instituciones sociales. El espíritu de los autores de la Escuela de Frankfurt históricamente ha estado dedicado al diagnóstico y estudio de la crítica de la razón instrumental. Se encuentra quizá en su último exponente, Axel Honneth, el mayor esfuerzo por rescatar del monopolio de la racionalización a las esferas sociales a través del despliegue de una razón social o sustantiva que se opone a la instrumental. La teoría crítica está precisamente históricamente asociada al problema de la razón instrumental: nace con su crítica. De ahí lo pertinente de enmarcar también en ella la búsqueda de soluciones. En efecto, la propuesta de Honneth es el culmen de una tradición de pensamiento cuyas raíces remontan hasta Max Weber. El valor de sus tesis, en consecuencia, sólo puede ser debidamente apreciado a la luz de una visión de conjunto –que se pretende ofrecer en esta investigación– que permita dilucidar la evolución en la comprensión del problema y las diferentes propuestas ensayadas.

CONCLUSIONES

Las conclusiones a las que se han llegado son:

1) El diagnóstico weberiano del proceso de racionalización es uno de los más atinados y lúcidos para explicar cómo la razón moderna ha llegado a una encrucijada. Esto se ve reflejado en la clara influencia que ha ejercido sobre varios autores contemporáneos. Dicha cuestión se pone de manifiesto en la familiaridad con la que algunos de ellos suelen aludir a términos como “jaula de hierro” o “tipo ideal”. De ahí la pertinencia de iniciar este estudio con, quizá, uno de los primeros autores que develó las estructuras y mecanismos que operan detrás de las sociedades modernas debido al uso instrumental de la razón. Al final, se logró mostrar suficientemente que una de las mayores inquietudes de Max Weber fue indagar sobre los orígenes de la racionalidad occidental echando una mirada a la transformación en la conducta del individuo. Por esa razón, su estudio se basa en una descripción de la acción social. Weber se vale de una herramienta conceptual; a saber las tipologías sociales (i.e. a las caracterizaciones de la acción, la racionalidad y la dominación del individuo), para identificar las estructuras operativas que prevalecen en las sociedades modernas. Así, al reconstruir el esfuerzo weberiano por describir el origen del capitalismo moderno pudo identificarse a éste como el inicio de la conducta racional que privilegia el uso instrumental de la razón. En este contexto, y para fines de contraste, se aludió a la figura del asceta intramundano, pues es en quien la preocupación por la riqueza pesa como un manto sutil de, sin embargo, difícil desprendimiento. Sin embargo, el creciente afán de dominio, poder y beneficio –propio del éxito en la empresa comercial– hizo que esta preocupación se convirtiera en una coraza de la que el individuo no puede desprenderse. En el fondo, la crítica que hace Weber en este punto es a la apariencia de libertad que produce el sistema capitalista moderno.

Ahora bien, tanto la caracterización de los tipos de acciones del individuo como los distintos modos en que se acepta una cierta dominación, se materializan en una instancia particular: la burocracia. La cual, constituye el horizonte del comportamiento público de los individuos y se materializa en un modelo de dominación a través de la preponderancia de un solo tipo acción racional. Es importante advertir que el pensamiento de Max Weber no encierra, propiamente, alguna propuesta o sugerencia sobre ciertas pautas para salir de esta jaula de hierro que coarta e impide la libertad del individuo. Con todo, el valor de su reflexión al respecto descansa en haber develado las estructuras opresoras, envolventes e

históricamente desarrolladas en la Modernidad; esto es, su denuncia contra la no realización de aquellas promesas de libertad. El libre mercado, el surgimiento del Estado, la primacía de la razón tan sólo generaron la ilusión de que a través de ellas el individuo sería más libre; sin embargo, en realidad lo que predomina en el mundo moderno es una jaula en la que se nace y en cuyos límites está confinado el destino de los individuos. Lo paradójico del asunto es que, quien gana autonomía no es el sujeto sino el sistema burocrático que, pensado en un inicio como un instrumento al servicio del individuo, cobra tal autonomía que incluso elige quien entra o no a su sistema. En consecuencia, este diagnóstico y denuncia weberiana constituyen el suelo de la teoría crítica; es decir, el primer gran eslabón en la tarea especulativa por comprender y describir la naturaleza del mundo social contemporáneo.

2) El primer esfuerzo intelectual por descifrar esta jaula está en los trabajos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. La tradición crítica nace como un examen y condena a la instrumentalización del mundo. Para ello, Max Horkheimer y Theodor Adorno, principalmente, construyen una genealogía de la razón instrumental distinta a la de Max Weber, que les abre un horizonte de reflexión más amplio. Si bien coinciden con el diagnóstico weberiano, estos autores no encuentran la causa de la instrumentalización en la forma peculiar de ascetismo intramundano, sino en el afán del hombre moderno por posicionarse como dueño y señor de la naturaleza. De hecho, ellos no denuncian las posibilidades de la técnica sin más. Antes bien, confían en los enormes beneficios que ha traído a la humanidad, pero cuestionan su correcto uso y las posibilidades de control sobre la misma. La idea de fondo es que el planteamiento moderno que aconseja liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores está mal articulado desde un comienzo. El hombre no es superior ni a la naturaleza ni a otros hombres. De ahí el evidente fracaso de este proyecto que lleva al individuo a una nueva sumisión o a que surjan acontecimientos tales como Auschwitz; los cuales, obligan a preguntarse si el hombre, verdaderamente, tiene control sobre sus propias creaciones (como también se preguntaba Weber en el tema de la burocracia).

A pesar de los esfuerzos intelectuales de estos autores por atajar las estructuras instrumentalizantes de nuestra sociedad en toda su dimensión; debe admitirse que no consiguen desligarse por completo de su contexto histórico al momento de hacer su crítica. Para revisar la idea de una

CONCLUSIONES

aparente inevitabilidad de la instrumentalización, al final del segundo capítulo se hizo un análisis de las consecuencias de la inmersión de la razón instrumental en las esferas sociales. En el caso de la familia y la industria cultural se describió el daño interno que padece cada esfera a causa de su respectiva instrumentalización. Lo mismo se hizo en el caso de la religión, con la salvedad de que se apuntó un rasgo único en esta esfera; a saber, que parece ser (al menos para Horkheimer) el único ámbito posible de reencantamiento de la razón, pero al no poder ser —en su opinión— institucionalizado, carece de efectividad histórica. De esta manera, el capítulo en su conjunto aborda los flancos principales desde los cuales Horkheimer y Adorno critican el uso instrumental de la razón en la forma de sociedad burguesa. Tras este esfuerzo, se hace constar que Horkheimer y Adorno denuncian, al igual que Weber, un sistema opresor sin salida e inauguran un proyecto intelectual (i.e. la teoría crítica) —esta es propiamente su solución y su aportación, aunque sea por vía negativa— dedicado a la reflexión acerca de este fenómeno con la consigna de rescatar la libertad a través de la crítica. La crítica será para ellos ya, un modo de ejercicio de la razón descosificador, aunque no sea definitivamente una vía positiva de solución para recuperar una praxis social adecuada.

3) La propuesta de Jürgen Habermas, de cepa crítica, ofrece un modelo más robusto para comprender la razón en su totalidad. El aspecto clave en el planteamiento de Habermas es su convicción de que no puede hallarse salida a la instrumentalización de la razón fuera de la propia razón. Es decir, la razón es el único, y el mejor, instrumento del que disponemos para escapar a los constructos perversos en los que el hombre vive atrapado. De ahí que no pueda pensarse que la razón está contaminada en su totalidad, pues entonces no podría darse cuenta si quiera de su propia condición corrupta. Por eso, Habermas insiste en que la respuesta debe hallarse en el descubrimiento de una razón más robusta: la razón comunicativa. El desarrollo habermasiano de este tipo de racionalidad consiste en mostrar los pasos que debe seguir una buena comunicación y los fines a los que debe ordenarse: a lograr entendimiento entre los individuos y a la formación de acuerdos, no a la simple manipulación o al intento de conseguir sólo intereses particulares (como pretende la acción estratégica). De ahí la importancia de que cada una de las pretensiones de validez, puestas en práctica en el diálogo, estén conectadas con razones y sean susceptibles de crítica.

Una de las dificultades de este desarrollo es que Habermas no logra trascender la dimensión ideal de su modelo; con lo cual, su noción de acción comunicativa parece operar y tener éxito sólo en condiciones ideales del diálogo. Esto hace impracticable su propuesta en diversas situaciones cotidianas o deviene en consecuencias indeseables para el propio Habermas; por ejemplo, una discriminación de los agentes que pueden participar de esta razón en función de sus habilidades intelectuales. De ahí que surja la necesidad de irradiar el espíritu y motivación del modelo habermasiano. Esto es, de superar las limitaciones fácticas de la propuesta. Para lo cual, la maniobra necesaria es restringir el uso de la razón comunicativa a las condiciones institucionales para, desde ahí, irradiar al conjunto entero de la sociedad. Aparece de modo claro aquí el necesario aspecto institucional que venimos buscando. Ahora bien, se fija exclusivamente en las instituciones jurídico-políticas. Para que la acción comunicativa sea la base de las instituciones políticas se espera que éstas verdaderamente representen los intereses de los ciudadanos. Por eso Habermas denuncia la instrumentalización de la sociedad y busca así reencantamiento en la esfera pública y en las instituciones políticas. También la religión, de algún modo, ayuda a esta labor; pues aunque el interés de Habermas en esta institución es sólo con miras a lograr la cohesión del Estado, no deja de ser significativo que reconozca la importancia de ciertos aspectos religiosos como complemento de su propuesta deliberativa. En Horkheimer ya se insinuaba la necesidad de apelar a un ámbito trascendente para escapar al proceso de instrumentalización. Esta idea es retomada por Habermas quien admite la existencia de un elemento prepolítico en su teoría comunicativa e introduce la discusión de que a partir de ciertas condiciones del lenguaje puede llegarse a un entendimiento entre las partes y así lograr acuerdos libres de instrumentalización. En definitiva, Habermas propone un primer paso en la investigación de las posibilidades de reencantamiento de la razón a partir de su noción de esfera pública y su política deliberativa. Un reencantamiento posible de la razón afinado en la construcción colectiva de la acción social y política a través de actos de entendimiento intersubjetivo en el medio del lenguaje. Así, el núcleo de la reflexión habermasiana está en su concepto de acción que remite al lenguaje y está ordenado al consenso o interacción entre los individuos.

4) Axel Honneth constituye el desarrollo más acabado de los deseos habermasianos, según la cual el reencantamiento de la razón ha de suceder a través de las instituciones sociales. La herencia de Hegel es

CONCLUSIONES

enorme en esta intuición. Al estar formado en la tradición de la Escuela de Frankfurt, Honneth tiene en mente las mismas preocupaciones que atañen a esta investigación; con la ventaja de que goza de la suficiente distancia histórica para advertir lo que funcionó y no funcionó de las propuestas teóricas de las generaciones anteriores. El planteamiento de Honneth se construye sobre estas bases y la de otros autores, como Lukács y Hegel. Apoyado en ello, Honneth afirma de manera decidida que previo al lenguaje, e incluso al conocimiento, existe un reconocimiento intersubjetivo; el cual, es una condición indispensable para la recuperación de la libertad en las distintas esferas sociales (como la familia, el mercado y la política). Aunque resulta significativo que no repare –al menos en sus últimos trabajos en donde habla de las esferas que, a su juicio, son las principales– en la esfera religiosa, tan valorada por pensadores anteriores como Horkheimer y Habermas.

Para que haya justicia –dice Honneth– es necesario que exista un reconocimiento mutuo entre las partes, la aceptación de los individuos, de su propia libertad y de la libertad del otro. Pero esto no es posible si las distintas instituciones que conforman la sociedad no encarnan, a su vez, la praxis del reconocimiento. Es decir, el mismo concepto de reconocimiento reclama que su desenvolvimiento supere el ámbito subjetivo. Con lo cual, Honneth propone una recuperación de la esfera social para un correcto desenvolvimiento de la libertad y para recuperar la racionalidad propia de cada una de las instituciones sociales. Algo que ya había intentado Habermas, pero sin conseguir, por un lado, que el horizonte ideal se hiciera efectivo; y, por otro, fiándolo todo a la esfera jurídico-política.

En la visión de Honneth, las relaciones interpersonales dentro de la familia destacan como la instancia de máxima libertad social, pues a través de las relaciones afectivas de sus miembros y del mutuo reconocimiento se satisfacen las necesidades materiales entre ellos. Además, se garantiza la independencia individual y la autonomía moral de cada uno de sus miembros. Por su parte, el mercado en su estado actual (y en su concreción histórica) no es una institución de libertad social, pero intrínsecamente puede llegar a serlo en la medida en que esté regulado por una normatividad orientada según la autonomía de los individuos y sus méritos. La libertad social en ambas esferas es indispensable para la correspondiente libertad social de la esfera pública. De esta manera, para Honneth sólo podría desarrollarse una genuina democracia ahí donde se han

puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde éstos se reflejan en prácticas y costumbres. La redención de la libertad de las esferas sociales se comprueba como un complejo esfuerzo de reconocimiento entre los individuos desde la base de las instituciones fundamentales de la vida social. La lección, entonces, es que la salida a esta jaula de hierro está en los propios individuos que la construyeron y ha de lograrse a través de la construcción de espacios institucionales libres que, naturalmente, desplacen a tan perversa estructura.

En definitiva, esta investigación ofrece una nueva narrativa sobre el estudio de la razón instrumental tomando como base el pronóstico weberiano y pasando por las tres generaciones de la Escuela de Frankfurt que ensayan sus respectivas respuestas. Todo ello encaminado a mostrar que una crítica efectiva a la razón instrumental debe hacerse desde las instituciones sociales. Quizás una primera alternativa para escapar de la instrumentalización sea detectar las prácticas institucionales que se encuentran racionalizadas y desde ahí tratar de rectificarlas de acuerdo con la vocación íntima de cada institución: la familia, el mercado, la religión, la esfera de la cultura, las asociaciones de la sociedad civil de muy diferente índole y la comunidad política.

En términos generales la tesis trató de: a) poner en evidencia la necesidad de ampliar espacios de la razón para que no quede reducida a su uso instrumental, b) decir que las instituciones sociales representan el ámbito práctico efectivo que permite la ampliación del uso de la razón y c) no proponer un único modo de solución dado que, como alienta la teoría crítica, el reto está en analizar el valor vigente en cada caso y, desde ahí, juzgarlo críticamente.

CONCLUSIONS

This thesis permits three possible readings. First, it can be seen as a reconstruction of instrumental reason's different genealogies, that is, as an articulation of the different narratives about how the world has become instrumentalized. Second, this work can be read as a narrative of the Frankfurt School's philosophical tradition as it pertains to instrumental reason. Finally, this thesis can be understood as a search for the "re-enchantment" of reason through the social praxis manifested in institutions. The latter reading aligns with this research's original intention because this project centers on the idea that only social institutions can regenerate reason and actively provide a context for its expansion. That is, one can only make an effective critique of instrumental reason through institutions.

The instrumental use of reason in social spheres affects the individual and his world because instrumental reason has broken individual's relationships with nature, with himself and with others. The consequences of the unilateral instrumental use of reason involves two major problems: 1) the conditioning that institutions undergo from technological advances and innovations and 2) the subordination of all social spheres to productivity and profit. Regarding the former problem, it is clear that technological advances are advantageous in the sense that they have greatly facilitated individuals' lives.

However, it is impossible to ignore the fact that technology also has negative outcomes, leading to, for example, disproportionate advances in the arms industry, pernicious innovations in the food industry, biotechnological excesses, advances that negatively impact the environment, among other things. It thus seems as if the freedom and advantages that modern man thought he had found in the implementation of technological advances has ultimately turned against him and imprisoned him, hence why several critics of instrumental reason have taken to denouncing the fact that an innovation mentality has become the ultimate criterion for action. Obviously the problem is not nor could it ever be science or technique itself, but rather the fact that scientism and technocracy have

become attitudes towards which modern societies now bow. As for the latter problem, some have tried to show that the utilitarian model has been introduced in contemporary societies and has fractured relationships between members of a variety of social spheres. One sign of this is the fact that economic wealth is valued over personal dignity. Chasing after profit is so disproportionate that it has undermined human relations, creating subtle forms of violence such as the exploitation of resources to the point of depleting habitats, human dependence on gadgets and the generation of false needs that restrict the exercise of human freedom.

In light of these two sizable problems, this research explores the idea that social institutions, in the exercise of their characteristic praxis, can provide an alternative model of reason. That is, a glimmer of freedom without instrumentalization can be found in institutions associated with the family, culture, markets or religion. This, therefore, involves opening spaces for the re-enchantment of reason, relying on the very kind of human relationships that take place in each of these social institutions. Historically, the spirit of the Frankfurt School has been dedicated to the diagnosis and study of the critique of instrumental reason. Its last exponent, Axel Honneth, made perhaps the largest effort to rescue the monopoly of social rationalization through the deployment of social or substantive reason opposed to instrumental reason. Critical theory is historically associated precisely with the problem of instrumental reason, hence the relevance of framing the search for solutions within it. Indeed, Honneth's proposal is the culmination of a tradition of thought that goes back to Max Weber. The value of his thesis, therefore, can only be fully appreciated in light of an overview that elucidates how the understanding of this problem evolved, as well as the different solutions proposed.

The conclusions reached in this thesis are summarized below:

1) Weber's diagnosis of the rationalization process represents one of the most thoughtful and lucid attempts to explain how modern reason has come to a crossroads. This is reflected in the clear influence his diagnosis has had on several contemporary authors who frequently use Weberian terms like the "iron cage" or "ideal type" with resounding familiarity. This research thus starts with Weber, who unveiled the structures and mechanisms that operate behind modern societies influenced by the instrumental use of reason. In the end, this thesis shows that one of Max Weber's major concerns centered on inquiring into the origins of West-

CONCLUSIONS

ern rationality by looking at the transformation of the individual's behavior. For this reason, his study is based on a description of social action. Weber uses a conceptual tool, namely social types (i.e., characterizations of action, rationality and domination of the individual), to identify operational structures that prevail in modern societies. Thus, in reconstructing Weber's effort to describe the origin of modern capitalism it is clear that it represents the beginning of a kind of rational behavior that favors the instrumental use of reason. In this context, and for purposes of contrast, he alluded to the figure of the worldly ascetic, on whom a preoccupation with wealth weighs like a subtle blanket that is, however, difficult to remove. Moreover, a growing desire for domination, power and profit, which is typical of success in business, has made this preoccupation unshakeable. In the end, Weber's critique here refers to the *appearance* of freedom that the modern capitalist system produces.

However, both the characterization of the types of individual action and the various ways in which a certain kind of domination is accepted are embodied in the bureaucracy, which constitutes the limit of individuals' public behavior and takes the form of a model of domination through the preponderance of one type of rational action. It is important to note that Weber's thought does not contain proposals or suggestions on how to be free from the iron cage that restricts and prevents individual freedom. However, the value of his reflection lies in having revealed the structures that are oppressive, enveloping and historically developed in modernity; it represents his denouncement of freedom's failed promises. The free market, the emergence of the state, and the primacy of reason only produced an illusion that, through them, the individual would be free. In reality, in the modern world, there is a cage in which one is born and whose boundaries confines individuals' fates. It is paradoxical that the bureaucratic system, rather than the individual, gains autonomy since the system was initially designed as a tool at the service of the individual. The system gains such autonomy that it even chooses who enters the system. Consequently, Weber's diagnosis and denouncement constitute the backbone of critical theory, that is, it represents the first major effort in the speculative task of understanding and describing the nature of the contemporary social world.

2) The first intellectual effort to decipher this cage is found in the works of the Frankfurt School's first generation. The critical tradition was born as an examination and condemnation of the instrumentalization

of the world. To do this, Max Horkheimer and Theodor Adorno in particular constructed a genealogy of instrumental reason that differs from that of Max Weber, thus opening up wider possibilities for reflection. While they coincide with the Weberian diagnosis, these authors do not think instrumentalization is caused by what Weber identifies as the peculiar form of worldly asceticism; rather, they locate it in modern man's desire to be the master of nature. In fact, they do not reject the possibilities of technique out right. Rather, Horkheimer and Adorno trust in the enormous benefits it has brought to humanity, but they question its proper use and the possibilities of controlling it. The idea is that the modern approach that advocates for liberating human beings from fear and making them into masters is poorly constructed from the start. Man is neither above nature nor other men. Hence the evident failure of this project that leads the individual to a new submission or to the occurrence of events like Auschwitz, which, forces one to wonder if man truly has control over his own creations (as Weber also wondered in reference to bureaucracy).

Despite these authors' intellectual efforts to contain our society's instrumentalizing structures in all their facets, it is clear that they are not able to completely disengage from their historical context at the time of this critique. The end of the second chapter takes a look at the idea that instrumentalization is apparently inevitable and analyzes the consequences of instrumental reason's widespread presence in social spheres. Horkheimer and Adorno discuss the internal damage that each sphere suffers because of their respective instrumentalization, most notably in the case of the family and the cultural industry. Horkheimer also includes religion, noting just one of its facets, namely, that it seems to be the only area where the re-enchantment of reason is possible, but since it cannot be institutionalized, in his opinion, it lacks historical effectiveness. Thus, chapter two, as a whole, deals with the main elements from which Horkheimer and Adorno criticize the instrumental use of reason in a bourgeois society. After this effort, the chapter shows that, just like Weber, Horkheimer and Adorno denounce an oppressive system and initiate an intellectual project (i.e., critical theory) dedicated to reflection about this phenomenon with the objective of rescuing freedom through critique. For them, critique is a way of exercising de-objectifying reason, though it is not a definitive solution for recovering adequate social praxis.

CONCLUSIONS

3) Jürgen Habermas's proposal, which also contains a critical strain, provides a more robust model for understanding reason as a whole. Habermas's approach is defined by his conviction that we cannot escape the instrumentalization from outside of reason itself. That is, reason is the only, and best, tool we have for escaping the harmful constructs in which man is currently trapped. Hence, he rejects the idea that reason is contaminated since, if that were so, it would have no way of recognizing its corrupt condition. Habermas insists that the answer must lie in the discovery of a more robust reason, which he recognizes as communicative reason. Habermas's development of this type of rationality consists in showing the steps required for good communication and the ends toward which it must be ordered, i.e., to achieve understanding between individuals and the formation of agreements, not towards simple manipulation or an attempt to gain private interests (as strategic action favors). Hence why it is important that every validity claim implemented in dialogue be connected to reasons and open to criticism.

This project encounters difficulty in that Habermas fails to transcend his model's ideal dimension; the notion of communicative action seems to exclusively operate and succeed in ideal conditions for dialogue. This makes his proposal impractical in various everyday situations and generates unforeseen consequences for Habermas himself. For example, there might be discrimination against subjects that participate in this reason according to their intellectual abilities. Thus, the need arises to expand the spirit and motivation of Habermas's model, that is, to overcome the factual limitations of the proposal. To do so, the use of communicative reason must be restricted to institutional conditions from which they can be spread to society as a whole. Here, the sought-after institutional aspect clearly appears and it is exclusively concentrated in legal and political institutions. For communicative action to be the basis of political institutions, they must truly represent the interests of citizens. Thus Habermas denounces the instrumentalization of society and, in doing so, reaches for a re-enchantment of the public sphere and political institutions. Religion also contributes to this task in its own way; while Habermas's interest in this institution only focuses on achieving state cohesion, it is not without significance that he recognizes the importance of certain religious aspects as a complement to his deliberative proposal. Horkheimer previously highlighted the need to appeal to a transcendent realm to escape the instrumentalization process. Habermas recycles this idea; he admits to the existence of a pre-political element in his commu-

nicative theory and argues that, with certain conditions of language in place, understanding between parties can be reached, thus achieving agreements free from instrumentalization. In short, Habermas proposes a first step in the research on the possibilities of re-enchanting reason starting with his notions of public sphere and deliberative politics. It represents a possible re-enchantment of reason settled in the collective construction of social and political action through acts of intersubjective understanding found in the medium of language. Thus, the core of Habermas's thinking is found in his concept of action that refers to language and is ordered toward consensus or interaction between individuals.

4) Axel Honneth most fully developed Habermas's ideas, according to which the re-enchantment of reason must happen through social institutions. Hegel's influence in this regard is unquestionable. Having been trained in the Frankfurt School tradition, Honneth's concerns align with those of this research, with the advantage that Honneth had sufficient historical distance to recognize what worked and did not work in previous generations' theoretical proposals. Honneth's approach is built on this basis and that of other authors like Lukács and Hegel, decisively arguing that, prior to language, and even knowledge, an inter-recognition exists, which is a prerequisite for the recovery of freedom in a variety of social spheres (such as the family, the market and politics). It is significant that Honneth does not mention the religious sphere, which previous thinkers like Horkheimer and Habermas certainly considered (or at least not in his later works where he writes about the spheres that are, in his opinion, most important).

For there to be justice, as Honneth claims, there must be a mutual recognition between parties and acceptance of individuals, including their freedom, as well as others' freedom. But this is not possible if the various institutions that make up society do not embody, in turn, the practice of recognition, that is, the very concept of recognition requires that it be developed beyond the subjective realm. Thus, Honneth proposes a recovery of the social sphere for the proper development of freedom and to regain the rationality proper to each of the social institutions. Habermas had already tried this, but, first, failed to achieve an effective ideal projection and, second, tied everything to the legal and political sphere.

In Honneth's view, interpersonal relationships within the family stand out as the highest instance of social freedom because, through

CONCLUSIONS

family members' loving relationships and mutual recognition, everyone's material needs are satisfied. In addition, the family guarantees each of its members individual independence and moral autonomy. Meanwhile, the market in its current state (and its historical manifestation) is not an institution of social freedom, but rather can intrinsically become one in so far as it is regulated by normativity ordered toward empowerment of individuals and their merits. Social freedom in both areas is indispensable for corresponding social freedom in the public sphere to develop. Thus, for Honneth, a genuine democracy can only exist where principles of freedom have been institutionalized in the different spheres of action, reflected especially in practices and customs. The redemption of freedom in the social spheres is a complex effort of recognition between individuals starting from the base of social life's key institutions. In the end, getting out of the iron cage depends on the individuals who built it and can only be achieved through the construction of free institutional spaces that naturally displace this perverse structure.

Ultimately, this thesis provides a new narrative about the study of instrumental reason based on Weber's prognosis, as well as the respective visions represented in three generations of the Frankfurt School. Together, it shows that an effective critique of instrumental reason must start from social institutions. A first alternative for escaping instrumentalization can perhaps be found in detecting institutional practices that are rationalized and, from there, trying to rectify them in accordance with each institution's individual character. These institutions include the family, the market, religion, the cultural sphere, alternative associations in civil society, and political community.

Overall this thesis has tried to a) highlight the need for expanding areas of reason to avoid reducing it to its instrumental use, b) argue that social institutions embody the effective practical sphere that allows for an expanded use of reason, and c) avoid suggesting a single solution since, as critical theory implies, the challenge consists in analyzing the current value of each case and, from there, judging critically.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

ADORNO, THEODOR. “Carteles de cine” en: Adorno, Th. Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad I*, Vol. 71, Akal, Madrid, 2008.

— “Cultura y administración” en: Adorno, Th. *Escritos sociológicos I*, Akal, Madrid, 2004.

— Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009.

— *Educación después de Auschwitz* en: Adorno, Th. Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Akal, Madrid, 2009.

— “El problema de la familia” en: Adorno, Th. *Miscelánea, I*, Akal, Madrid, 2010.

— “Individuo y Estado” en: Adorno, Th. *Miscelánea I*, Akal, Madrid, 2010.

— HORKHEIMER, MAX. *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965.

— “Prólogo a la televisión” en: Adorno, Th. Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Akal, Madrid, 2009.

— “Reflexiones desde la vida dañada” en: Adorno, Th. Obras completas 4, *Minima Moralia*, Akal, Madrid, 2003.

— “Resumen sobre la industria cultural” en: Adorno, Th. Obras completas, *Crítica de la cultura y sociedad I*, Vol. 71, Akal, Madrid, 2008.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

— “Sobre técnica y humanismo” en: Adorno, Th. *Obras completas, Miscelánea I*, Akal, Madrid, 2010.

BENJAMIN, WALTER. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en: Walter, B. *Obras completas*, Libro 1, vol. 2, Abada editores, Madrid, 2008.

FROMM, ERICH. *El complejo de Edipo y su mito* en: Horkheimer, M. Fromm, E. (et.al). *La familia*, Ediciones península, Barcelona, 1974.

HABERMAS, JÜRGEN. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

— Reder, Michael; Schmidt, Josef. *Carta al Papa: consideraciones sobre fe*, Paidós, Madrid, 2009.

— *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.

— *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

— Ratzinger, Joseph. *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006.

— “Dos observaciones en torno al discurso práctico” en: Habermas J. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992.

— “El cálculo económico sustituye a la moral”, *La vanguardia*, No. 46, Barcelona, 2006.

— *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid, 2008.

— Taylor, Charles (et.al). *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011.

— *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987.

— *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Pensamiento contemporáneo, Paidós, Barcelona, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

— *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

— *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

— *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992.

— *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.

— *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Cátedra, Madrid, 1989.

— *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, Cátedra, Madrid, 1989.

— *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987.

HONNETH, AXEL. *El derecho de la libertad*, Katz, Buenos Aires, 2014.

— *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Grijalbo, Barcelona, 1997.

— *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009.

— “Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociológica*, Vol. 47, No. 4, (2004), pp. 351-364.

— “Reconocimiento y criterios normativos” en: Pereira, G. “Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, Vol. 7, No. 13, mayo-agosto, (2010), pp. 323-334.

— *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007.

HORKHEIMER, MAX. Marcuse, Herbert. Popper, Karl. *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1989.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

- “Amenazas a la libertad” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.
- MAX. *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
- MAX. *Autoridad y familia*, Paidós, Barcelona, 2001.
- MAX. “Autoridad y familia en el presente” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.
- MAX. *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010.
- MAX. *Dämmerung*, en: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften, Band 2*, Frankfurt, 1987.
- “El futuro del matrimonio” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2015.
- “Ideas sobre educación política” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- “La filosofía como crítica de la cultura” en: Horkheimer, M. *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966.
- “La teoría crítica ayer y hoy” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de Filosofía Social*, Obras maestras del pensamiento contemporáneo, No. 60, Planeta Agostini, Barcelona, 1972.
- *Materialismo metafísico y moral*, Tecnos, Madrid, 1999.
- “Observaciones acerca de la liberalización de la religión” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de Filosofía Social*, Obras maestras del pensamiento contemporáneo, No. 60, Planeta Agostini, Barcelona, 1972.
- *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- “Poder y conciencia” en: Horkheimer, M. *Sociedad en transición:*

BIBLIOGRAFÍA

estudios de filosofía social, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.

— “Razón y autoconservación” en: Horkheimer, M. *Teoría Tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009.

— “Religión y filosofía” en: Horkheimer, M, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Sur, Argentina, 1970.

— “Sobre el concepto de razón” en: Horkheimer, M. Adorno, Th. *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966.

— “Sobre el concepto de ser humano” en: Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.

— *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.

— *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966.

— *Teoría crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998.

— *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009.

— “The end of reason” en: Arato, A. Gebhardt, E. *The essential Frankfurt School Reader*, Basil Blackwell, Oxford, New York. 1978.

MARCUSE, HERBERT. *El hombre unidimensional*, Planeta Agostini, Barcelona, 1993.

— *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid, 1979.

WEBER, MAX. *Economía y sociedad*, Edición crítica de Francisco Gil Villegas, FCE, México, 2014.

— *Ensayos de sociología contemporánea*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.

— *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

- *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus Humanidades, Madrid, 1992.
- *Historia económica general*, FCE, México, 1942.
- *La ciencia como profesión*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, 2008.
- “La política como vocación” en: Weber, M. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2005.
- *Mi palabra final a mis críticos*. En: WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2008.
- “Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones” en: *Ensayos de sociología contemporánea*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- *¿Qué es la burocracia?*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1991.

SECUNDARIA

- ABELLÁN, JOAQUÍN. “Introducción” en: Weber, M. *La ciencia como profesión*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- ALVIRA, RAFAEL. *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- “Sobre la esencia de la familia” en: Cruz, J. *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- ANDRADE, MARÍA MERCEDES. “Los peligros de la estética en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 34, Bogotá, 2009.
- ANTONIO, ROBERT. “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 24, No. 3, pp. 325-

BIBLIOGRAFÍA

351.

ARATO, ANDREW. Gebhardt, E. *The essential Frankfurt School Reader*, Continuum, New York, 1985.

ARENDR, HANNAH. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

ASHLEY, DAVID. "Jürgen Habermas and the Rationalization of Communicative Interaction", *Symbolic Interaction*, Vol. 5, No. 1, (1982), pp. 79-96.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW. *How to do things with words?* Oxford University Press, London, 1962.

BAEHR, PETER. "The *Iron Cage* and the *Shell as Hard as Steel*: Parsons, Weber, and the *Stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", *History and Theory*. Vol. 40, No. 2, (2001), pp. 153-169.

BARBALET, JACK "Beruf, Rationality and Emotion in Max Weber's Sociology", *European Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 2, (2000), pp. 320-351.

BECK, URLICH. *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 2001.

BENDIX, REINHARD. *Max Weber. An Intellectual Portrait*, University of California Press, 1978.

— "Max Weber and Jakob Burckhardt", *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 2, (1965), pp. 176-184.

— "Max Weber's Sociology Today", *International Social Science Journal*, Vol. 17, (1965), p. 9-29.

BENEDICTO XVI, *Spe Salvi: Salvados en la esperanza*, San Pablo, Madrid, 2007.

BERIAIN, JOSETXO. "Sobre el concepto de racionalidad en la ética protestante de Max Weber", *Eurídice*, II, 1992, p. 12-24.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

BERLIN, ISAIAH, *Dos concepto de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005.

BLAU, PETER. "Critical Remarks on Weber's Theory of Authority", *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 2, (1963), pp. 305 a 316.

BOLADERAS, MARGARITA. *Razón crítica y sociedad: de Max Weber a la Escuela de Frankfurt*, PPU, Barcelona, 1895.

BONB, WOLFGANG. "The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory" en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 99-125.

BOURDIEU, PIERRE. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion" en: Lash, S. Whimster, S. (eds). *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London, 2006.

BRUBAKER, ROGER. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London and New York, 2006.

BRUNKHORST, HAUKE; OWEN DANIEL. "The Tenacity of Utopia: The Role of Intellectuals in Cultural Shifts within the Federal Republic of Germany", *New German Critique*, No 55, (1992), pp. 127-138.

BUBNER, RÜDIGER. *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991.

CHIAPELLO, EVE. "Accounting and the birth of the notion of capitalism", *Les Cahiers de Recherche*, No. 786, (2003), pp. 1-24.

COHEN, JERE; Hazelrigg, Lawrence; Pope, Whitney. "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", *American Sociological Review* Vol. 40, No. 2, (1975), pp. 229-241.

CONTRERAS, FERNANDO. "Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer", *Revista Científica de Información y*

BIBLIOGRAFÍA

Comunicación, Sevilla, No. 3, (2006), p. 80.

CORTINA, ADELA. *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Cincel, Madrid, 1986.

DAHMS, HARRY. "Confronting the Dynamic Nature of Modern Social Life", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 90, No. 3/4, (2007), pp. 191-205.

— "Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas", *Sociological Theory*, Vol. 15, No. 3 (1997), pp. 181-214.

DALLMAYR, FRED. "Habermas and Rationality", *Political Theory*, Vol. 16, No. 4, (1988), pp. 553-579.

DE BOER, KARIN. "Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's *Philosophy of Right*", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 21, No. 4, (2013), pp. 534-558.

DENHAM, HELEN. "The Cunning of Unreason and Nature's Revolt: Max Horkheimer and William Leiss on the Domination of Nature", *Environment and History*, Vol. 3, No. 2, (1997), pp. 149-175.

DEWEY, JOHN. *El hombre y sus problemas*, Paidós, Buenos Aires, 1961.

DICKENS, ARTHUR. *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe*, Harcourt, New York, 1966.

DICKINSON, TONY; MCLACHLAN, HUGH. "In Search of the 'Spirit of Capitalism': Weber's Misinterpretation of Franklin", *Sociology*, Vol. 23, No. 1, (1989), pp. 81-89.

DINER, DAN. "Reason and the Other" en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 335-363.

DRAENOS, STAN. "The Totalitarian Theme in Horkheimer and Arendt", *Salmagundi*, No. 56, (1982), pp. 155-169.

DUBIEL, HELMUT. *Leo Löwenthal: Una conversación autobiográfica*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1993.

— *Teoría Crítica: ayer y hoy*, traducción de Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek, UAM, México, 2000.

DURKHEIM, EMIL. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Schapire, Buenos Aires, 1966.

EMEL, CARLOS. “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”, *Ideas y valores*, Vol. 56, No. 133, (2007), pp. 95-111.

ESTRADA DÍAZ, JUAN ANTONIO. *La teoría crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación*, Monográfica, Granada, 1990.

ETZIONI, AMITAL. *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, Free Press, New York, 1961.

FLEMING, KATIE. “Odysseus and Enlightenment: Horkheimer and Adorno’s *Dialektik der Aufklärung*”, *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 19, No. 2, (2012), pp. 107-128.

FORCESE, DENNIS. “Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited”, *Sociological Analysis*, Vol. 29, No. 4, (1968), pp. 193-201.

FOUCAULT, MICHEL. *Defender a la sociedad*, FCE, México, 2000.

FREUND, JULIEN. *Sociología de Max Weber*, Ediciones Península, Barcelona, 1968.

FREYENHAGEN, FABIAN. “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, pp. 131-152.

FRIEDMAN, GEORGE. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1896.

BIBLIOGRAFÍA

FRIEDRICH, CARL. "Some Observations on Weber's Analysis of Bureaucracy" en: Merton, R. K. (et alt). *Reader in Bureaucracy*, The University of Michigan, Michigan, 1952, pp. 27-33.

GANDLER, STEFAN. "Reseña de *Teoría crítica: ayer y hoy*", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 64, No. 1, 2002, pp. 271-281.

GERTH, HANS; WRIGHT MILLS. "Introduction. The Man and his Work" en: *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge, Abingdon, 1991, pp. 3-76.

GEUSS, RAYMOND. *The idea of a Critical Theory. Habermas and Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

GIL VILLEGAS, FRANCISCO. "Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto *Mi palabra final a mis críticos*", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. XLV, No. 186, UNAM, México, 2002, pp. 209-373.

— "Introducción del editor" en: WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2008.

— "Nota crítica" en: Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2008.

— "Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas", *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, No. 1, (2005), pp. 3-41.

GIROUX, HENRY. *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*, Siglo XXI Editores, México, 2004.

GOLDMAN, HARVEY. "Weber's Ascetic Practices of the Self" en: Hartmut Lehmann; Guenther Rot. (eds). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 161-177.

GUIDDENS, ANTHONY. HABERMAS, JÜRGEN. JAY, MARTIN. (et.alt). *Habermas y la modernidad*, Teorema, Madrid, 1988.

— “¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas” en: Guiddens, Anthony, Habermas Jürgen, Jay, Martin, (et.al). *Habermas y la modernidad*, Teorema, Madrid, 1988.

— *The Consequences of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

GUNSTER, SHANE. “Revisiting the Culture Industry Thesis: Mass Culture and the Commodity Form “, *Cultural Critique*, No. 45, (2000), pp. 40-70.

HABER, STÉPHANE. “Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth’s Recent Writings”, *Revista de ciencia política*, Vol. 27, No. 2, (2007), pp. 159-170.

HARRISON, ROB; NEWHOLM, TERRY; SHAW, DEIRDRE. (eds). *The Ethical Consumer*, Thousand Oaks, Sage, London, 2005.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.

— *Filosofía del Derecho*, Juan Pablos Editor, México, 1998.

— *Lecciones sobre la estética*, Akal, Torrejón de Ardoz, 1989.

HELD, DAVID, THOMPSON, J. *Habermas: critical debates*, MacMillan, London, 1982.

— *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997.

HENNIS, WILHELM. “El problema central de Max Weber”, *Revista de Estudios políticos*, No. 33, (1983), p. 54.

HERRERO, MONTSERRAT. “Legitimationsgründe in Hegels Rechtsphilosophie” en: *Hegels politische philosophie I*, Hegel Jahrbuch, Akademie Verlag, Berlin, 2008, pp. 137-144.

— *Poder, gobierno, autoridad: la condición saludable de la vida*

BIBLIOGRAFÍA

política, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015.

HEUGENS, PURSEY. "A neo-Weberian Theory of the firm", *Organization Studies*, Vol. 26, No. 547, London, (2005), pp. 547-567.

HINKLE, GISELA. "Habermas, Mead, and Rationality", *Symbolic Interaction*, Vol. 15, No. 3, (1992), pp. 315-331.

HOBBS, THOMAS. *Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1987.

HOHENDAHL, PETER. "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas's Critique of the Frankfurt School", *New German Critique*, No. 35, (1985), pp. 3-26.

HYMA, ALBERT. *Christianity, Capitalism and Communism. A Historical Analysis*, Michigan, 1937.

IGNATIEFF, MICHAEL. *Isaiah Berlin. Su vida*, Taurus, Madrid, 1999.

ISLAM, GAZI. "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting: Ethical Implications of Human Resource Management", *Journal of Business Ethics*, Vol. 111, No. 1, (2012), pp. 37-48.

JAY, MARTIN. *Imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1989.

JELLINEK, GEORG. *Teoría general del Estado*, Albatros, Buenos Aires, 1981.

JOAS, HANS. "An Underestimated Alternative: America and the Limits of "Critical Theory", *Symbolic Interaction*, Vol. 15, No. 3, (1992), pp. 261-275.

JOHNSON, JAMES. "Habermas on Strategic and Communicative Action", *Political Theory*, Vol. 19, No. 2, (1991), pp. 181-201.

JÜTTEN, TIMO. "Is the Market a Sphere of Social Freedom?", *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, (2015), pp. 187-203.

KALBERG, STEPHEN. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones

for the Analysis of Rationalization Processes”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, (1980), pp. 1145-1149.

— HERNÁNDEZ PRADO, JOSÉ; CONTRERAS VÉJAR, YURI. “La autonomía dinámica de las ideas y el origen de las religiones de salvación en el pensamiento de Max Weber”, *Estudios Sociológicos*, Vol. 27, No. 80, (2009), pp. 349-392.

KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

— *Metafísica de las costumbres*, Colección Austral, Madrid, 1967.

— *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1989.

KELLNER, DOUGLAS. “Critical Theory and the Crisis of Social Theory”, *Sociological Perspectives*, Vol. 33, No. 1, (1990), pp. 11-33.

KISER, EDGAR; HETCHER, MICHAEL. “The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics”, *American Journal of Sociology*, Vol. 104, No. 3, (1998), pp. 785-816.

KITCHEN, GARY. “Habermas’s Moral Cognitivism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 97, (1997), pp. 317-324.

KOZLAREK, OLIVER. “La teoría crítica y el desafío de la globalización”, *Devenires III*, No. 5, (2002), pp. 22 a 41.

LEVI, PRIMO. *Si esto es un hombre*, El Aleph, Barcelona, 2010.

LEYVA, GUSTAVO. “Pasado y presente de la teoría crítica” en: Leyva G. (eds). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, UAM, México, 2005.

LISSMANN, KONRAD. “Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno” en: *Zeitschrift für Kritische Theorie* 6, Lüneburg, 1998.

LOHMANN, GEORG. “The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*” en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max*

BIBLIOGRAFÍA

Horkheimer. New Perspectives, The MIT Press, London, 1993, pp. 387-412.

LOCKE, JOHN. *Ensayos obre el entendimiento humano*, FCE, México, 1956.

LUETHY, HERBERT. "Once Again: Calvinism and Capitalism", *Encounter*, No. 22, (1968), pp. 26-38.

LUKÁCS, GEORG. *Historia y consciencia de clase*, Tomo II, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

MARADONES, JOSÉ MARÍA. "La ideología según la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (M. Horkheimer, Th. Adorno y J. Habermas)", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, No. 36, (1980), pp. 387-399.

MATHESON, CRAIG. "Weber and the Classification of Forms of Legitimacy", *The British Journal of Sociology*, Vol. 38, No. 2, (1987), pp. 199-215.

MCCARTHY, THOMAS. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, London, 1981.

— "The Idea of a Critical Theory and Its Relation to Philosophy" en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 127-150.

MCKENDRICK, NEI; BREWER, JOHN; PLUMB, J. H. *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*, London, 1982.

MCNAY, LOIS. "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality", *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, (2015), pp. 170-186.

— "The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency", *Sociological Theory*, Vol. 26, No. 3, (2008), pp. 271-296.

- MCNEILL, DAVID. "Social Freedom and Self-Actualization: 'Normative Reconstruction' as a Theory of Justice", *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, (2015), pp. 153-169.
- MEDINA, JOSÉ. "Nota preliminar" en: Weber, M. *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964.
- MERTON, ROBERT. *Teoría y estructura social*, FCE, México, 1970.
- MEYER, WILLIAM. "Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion", *The Journal of Religion*, Vol. 75, No. 3, (1995), pp. 371-391.
- MICHEL, ANDREAS. "Differentiation vs. Disenchantment: The Persistence of Modernity from Max Weber to Jean-François Lyotard", *German Studies Review*, Vol. 20, No. 3, (1997), pp. 343-370.
- MUELLER, GERT. "Rationality in the Work of Max Weber", *Archives. European Journal of Sociology*, Vol. 20, No. 2, (1979), pp. 149-171.
- MÚGICA, FERNANDO. "La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada", *Cuadernos Empresa y Humanismo*, No. 71, pp. 3-66.
- NAVARRO, MARÍA ÁNGELES. "Irracionalidad de la racionalidad posmoderna: una lectura de la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno", *Miscelánea Comillas*, No. 59, (2001), p. 122.
- NEIL, ROBERT. "Recognition, Power, and Agency. The Recent Contributions of Axel Honneth to Critical Theory", *Political Theory*, Vol. 37, No. 2, (2009), pp. 296-309.
- NELSON, BENJAMIN. "Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters", *Sociological Analysis*, Vol. 34 No. 2, (1973), pp. 79-105.
- O'KEEFE, DANIEL LAWRENCE. *Stolen Lightning. A Social Theory of Magic*, Vintage Books, New York, 1982.
- OQUENDO, ÁNGEL. "Deliberative Democracy in Habermas and Nino",

BIBLIOGRAFÍA

Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 22, No. 2, (2002), pp. 189-226.

ORTEGA, JOSÉ MARÍA. “Prólogo” en: Horkheimer, M. *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.

OTT, MICHAEL. *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion. The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*, University Press of America, New York, 2001.

— “Reclaiming the Revolutionary Substance and Potential of Religion: The Critical Theory of Religion”, *Michigan Sociological Review*, Vol. 19, (2005), pp. 155-180.

PAPASTEPHANOU, MARIANNA. “Aesthetics, Education, the Critical Autonomous Self, and the Culture Industry”, *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 40, No. 3, (2006), pp. 75-91.

PARSONS, TALCOTT. *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1947.

POGGI, GIANFRANCO. *Weber*, Alianza, Madrid, 2006.

POINCARÉ, HENRI. *Ciencia e hipótesis*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002.

QUADFLIEG, DIRK. “On the Dialectics of Reification and Freedom: From Lukács to Honneth and Back to Hegel”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue Canadienne de Philosophie Continentale*, Vol. 17, No. 1, (2013), pp. 131-149.

REATH, ANDREWS. *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 2003.

REICH, WILHELM. “The Radicalization of Eros” en: Porter, M. (ed). *Critical Theory of Family*, A Continuum Book, New York, 1988, pp. 43-63.

RICOEUR, PAUL. *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, LEONARDO. “Prólogo” en: Ratzinger, J. Habermas, J.

Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión, Encuentro, Madrid, 2006.

ROUSSEAU, JEAN JACQUES. *The social Contract: a Discourse on the Origin of Inequality, and a Discourse on Political Economy*, Classic Books International, New York, 2010.

SAIEDI, NAIDER. “A Critique of Habermas' Theory of Practical Rationality”, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 33, No. 3, (1987), pp. 251-265.

SAMUELSSON, KURT. *Religion and economic Action*, Basic Books, New York, 1961.

SÁNCHEZ, JOSÉ. “Introducción: sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración” en: Adorno, Th. Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009.

— “Prólogo” en: Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010.

SANTA OLALLA, M. “Dos ideas de la teoría crítica: familia y religión”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LVI, (2007), pp. 347- 362.

SANTOS GÓMEZ, M. “Elementos del pensamiento de W. Benjamin, Th. Adorno y M. Horkheimer para la teoría de la educación”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LXI, (2012), pp. 425-438.

SCHECTER, DARROW. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, Continuum, New York, 2010.

SCHMIDT AM BUSCH, HANS-CHRISTOPH. “Personal Respect, Private Property, and Market Economy: What Critical Theory Can Learn from Hegel”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 11, No. 5, (2008), pp. 573-586.

SCHMIDT, JAMES. “Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*”, *Social Research*, Vol. 65, No. 4, (1998), pp. 807-838.

BIBLIOGRAFÍA

SCHNÄDELBACH, HERBERT. "Max Horkheimer and the Moral Philosophy of German Idealism" en: Benhabib, S. et.al. (eds). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, London, 1993, pp. 281-308.

SCHNEIDER, LOUIS. "Max Weber: Wisdom and Science in Sociology", *The Sociological Quarterly*, Vol. 12, No. 4, (1971), pp. 462-472.

SCHOOLMAN, MORTON. "Avoiding 'Embarrassment': Aesthetic Reason and Aporetic Critique in Dialectic of Enlightenment", *Polity*, Vol. 37, No. 3, (2005), pp. 335-364.

SCHROEDER, RALPH. "'Personality' and 'Inner Distance': The Conception of the Individual in Max Weber's Sociology", *History of the Human Sciences*, Vol. 4, No. 1, (1991), pp. 61-78.

SEARLE, JOHN. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

SHAW, BRIAN. "Reason, Nostalgia, and Eschatology in the Critical Theory of Max Horkheimer", *The Journal of Politics*, Vol. 47, No. 1, (1985), pp. 160-181.

SIEBERT, RUDOLF. *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent*, University Press of America, Washington, 1979.

— *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, The Scarecrow Press, London, 2001.

SIEP, LUDWIG. "Der Kampf um Annerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, No. 9, (1974), pp. 155-209.

SILVA-HERZOG, JESÚS. *La idiotez de lo perfecto: miradas a la política*, FCE, México, 2006.

SITTON, JONH. *Habermas and Contemporary Society*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

SMITH, DAVID N. "The Ambivalent Worker: Max Weber, Critical Theory and the Antinomies of Authority", *Social Thought & Research*, Vol. 21, No. 1/2, (1998), pp. 35-83.

SNEDEKER, GEORGE. "Defending the Enlightenment: Jürgen Habermas and the Theory of Communicative Reason", *Dialectical Anthropology*, Vol. 25, No. 3/4, (2000), pp. 239-253.

STAATS, JOSEPH. "Habermas and Democratic Theory: The Threat to Democracy of Unchecked Corporate Power", *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 4, (2004), pp. 585-594.

STARK, RODNEY. "Reconceptualizing Religion, Magic, and Science", *Review of Religious Research*, Vol. 43, No. 2, pp. 101-120.

STIRK, PETER. *Max Horkheimer. A New Interpretation*, Harvester Wheatsheaf, Great Britain, 1992.

SWEDBERG, RICHARD: "The Changing Picture of Max Weber's Sociology", *Annual Review of Sociology*, No. 29, (2003), pp. 283-306.

— *The Max Weber Dictionary*, Stanford University Press, California, 2005.

SYMONDS, MICHAEL; PUDSEY JASON. "The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Theory*, Vol. 24, No. 2, (2006), pp. 133-149.

TAYLOR, CHARLES. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 2001.

— *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1931.

— *The Concept of a Person*, Philosophical Papers I, Cambridge, 1985.

TENBRUCK, FRIEDRICH. "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, (1980), pp. 316 a 351.

BIBLIOGRAFÍA

- VARON, JEREMY. "The Dreadful Concatenation: Modernity and Massacre in Todorov, Adorno and Horkheimer", *New German Critique*, No. 59, (1993), pp. 155-192.
- VELASCO, JUAN CARLOS. *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003.
- VIGO, ALEJANDRO. "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", *Teología y vida*, Vol. XLVI, (2005), pp. 254-277.
- WAX, MURRAY. "Magic, Rationality, and Max Weber", *Kansas Journal of Sociology*, Vol. 3, No. 1, (1967), pp. 12-19.
- WEBER, MARIANNE, *Una biografía*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1995.
- WELLMER, ALBRECHT. "On Critical Theory", *Social Research: An International Quarterly*, Vol. 81, No. 3, (2014), pp. 705-733.
- *Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración en: Giddens. A. Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- WHITE, STEPHEN K. *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- WIGGERSHAUS, ROLF. *La Escuela de Fráncfort*, FCE, Universidad, México, 2010.
- WINCKELMANN, JOHANNES. *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Siebenstern, Hamburgo y Munich, 1978.
- WOLF, UND. *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, 1984.
- WOLIN, RICHARD. "Critical Theory and the Dialectic of Rationalism", *New German Critique*, No. 41, (1987), pp. 23-52.
- WOOD, ALLEN. "Habermas' Defense of Rationalism", *New German Critique*, No. 35, (1985), pp. 145-164.

CRÍTICA INSTITUCIONAL A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

WRONG, DENNIS. *Max Weber*, Prentice Hall, New York, 1970.