

Fernando R. Contreras
Universidad de Sevilla

Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer

Resumen

Este estudio contempla la consolidación de la razón instrumental en la sociedad moderna. Se explica la dificultad de la oposición a la lógica de la cultura instrumental y las vías alternativas abiertas por Adorno y Horkheimer.

Abstract

This article contemplates the consolidation of the instrumental reason in the modern society. The difficulty is explained from the opposition to the logic of the instrumental culture and the alternative ways opened up by Adorno and Horkheimer.

Palabras Claves:

Estudios Culturales / Teoría Crítica/ Razón Instrumental/ Tecnocracia / Hegemonía / Dominio/ Escuela de Francfort

Keywords:

Cultural Studies / Critical Theory / Instrumental Reason / Technocracy / Hegemony / Domain / Francfort's Institute

La epistemología contemporánea revisa actualmente la noción de racionalidad. La sociedad de las nuevas tecnologías de la vida (biotecnología), del conocimiento (inteligencia artificial), de la experiencia (de la información) plantea cuestiones ya debatidas y conocidas pero que surgen con matizaciones distintas que debemos reconsiderar. Precisamente, por una cuestión de matizacio-

nes, la modernidad cometió el error de ceder a la tecnocracia. Ello supuso el fracaso del proyecto de una sociedad más justa con funestas consecuencias para el hombre moderno. La posmodernidad ha aportado la solución de una devaluación de la razón y por tanto, permite una irracionalidad disimulada que domina el pensamiento dando paso a problemas epistémicos como el relativismo epistémico o problemas sociales como el relativismo cultural. No obstante, la ausencia de posicionamientos sólidos de la razón frente al miedo de una recaída en reflexiones positivistas o en un realismo científico falso ha provocado la falta de una visión crítica de la sociedad a través de las bondades de una racionalidad moderna e ilustrada. La razón no puede olvidarse aunque sus errores hayan sido gravísimos, pues como sostiene Horkheimer es la única arma del hombre frente a lo absurdo y lo caótico que acaba siendo un escenario fértil para que los pocos dominen a los muchos.

En este transcurrir hacia una crítica de la razón instrumental partiremos de lo que a nuestro juicio es una solución crítica al mundo contemporáneo desde la razón. Nuestra premisa inicial es un mundo que nunca se ha visto totalmente liberado de la dictadura de los expertos. La tecnocracia es una dictadura dirigida por la voluntad, el consejo y la participación de unos pocos considerados expertos y por ello, capacitados para tomar decisiones sobre el resto de la comunidad.

La sociedad moderna es gobernada por esos expertos valorados en primera instancia por su proximidad a la verdad. Esa verdad es subjetiva, pero real y tiene una existencia argumentada científicamente (cosificada). Los expertos son en nuestro mundo moderno los Estados y sus Instituciones y las grandes Corporaciones. Ellos pueden excusar una guerra justa en Afganistán o en Kuwait. Y es precisamente a través de la razón instrumental como lo hacen, ya que ésta es siempre legítima lo cual es necesario desde el sentido práctico de la vida. Es decir, la acción sólo viene justificada bajo los intereses.

La razón instrumental orienta sus decisiones hacia los medios y no hacia los fines. El conocimiento se divide bajo su signo en conocimiento teórico, conocimiento práctico y conocimiento productivo. La técnica instrumentaliza las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales: la sociedad se resuelve entonces mediante soluciones técnicas. Es decir, frente al problema de la destrucción de la capa de ozono en nuestra atmósfera debemos buscar soluciones técnicas, pero no discutiremos si hemos elegido llegar a esta situación.

Nunca decidimos sobre el avance de la ciencia, nunca hemos participado en lo que los científicos han decidido investigar y por supuesto, lo que los Estados y las Corporaciones han decidido respaldar. La ciencia construye una sociedad

sin hombres desde el momento en el que no permite un gran debate sobre su evolución y desarrollo.

El progreso social ha sido vinculado al progreso científico y en la posmodernidad, el progreso científico es vinculado al progreso moral. La ciencia pierde su valor contemplativo o su racionalidad pura mediante su tecnificación. Véase en este sentido la obra de Hans Jonas. La racionalidad científica busca esfuerzos epistémicos en acciones prácticas que solventen las cuestiones de la incomensurabilidad o la traducibilidad: el pensamiento tecnocientífico pretende obtener soluciones finales a las controversias científicas.

La tradición freudomarxista en la Teoría Crítica también denuncia otro aspecto importante que parece comenzar a descubrirse de nuestras premisas iniciales: la autonomía del poder.

La técnica (y en otro orden de exposición, las propias tecnologías) cobran autonomía frente a los actores que la crearon. Si bien el poder medieval transcendía a esferas extraterrenales para sostener el orden terrenal, el poder moderno se retroalimenta de su propio orden terrenal; el poder de la razón instrumental queda supeditado al orden productivo del sistema social que se basa en la contemporaneidad del consumo o dicho más de acuerdo con la corriente freudomarxista de la Escuela de Frankfurt, el poder es consciente de que el desarrollo del propio desarrollo interno productivo del capitalismo pone el énfasis en el fetichismo de la mercancía; el sistema se retroalimenta en su propia acción de consumir lo que el produce.

Si cesa su actividad autopoiética de producción y consumo, el sistema social se hundiría. El poder es legitimado por todas las acciones que respalden este orden que mantiene el propio sistema en una consumación autoorganizadora. A propósito de ello, dice McCarthy (1978:39): “El capitalismo después de la Primera Guerra Mundial ya no era el capitalismo liberal. El crecimiento del Estado intervencionista, la progresiva racionalización y burocratización de las instituciones, la creciente interdependencia de ciencia y tecnología, y la reificación de la conciencia eran aspectos de una formación social cuyo análisis exigía un ulterior desarrollo del pensamiento de Marx”.

No obstante, la Teoría Crítica que requiere de revisión como reclama uno de sus propios fundadores, Max Horkheimer, ofrece una salida a lo que a primera vista sería un callejón sin salida. Las soluciones que proponen es la recuperación de los principios democráticos, de la propia noción de democracia, el consenso global de una comunidad, el predominio de la razón dialógica sobre la razón monológica y el anhelo hacia los principios más humanos.

La razón ilustrada venció a la voz monológica de los mitos, ofreció una salida de la oscuridad e iluminó con la razón los miedos del hombre medieval. La

razón ha sido el arma que hemos empuñado para derribar los grandes pilares de nuestra humanidad: dioses, naturaleza, religiones, teorías científicas y teorías sociales.

La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu se han desarrollado por separado o unidas a través desde los distintos enfoques de la racionalidad. El propio Edgar Morin desde sus distintas propuestas y perspectivas de la complejidad argumentará la necesidad de una multidimensionalidad. Con ello pretende no reducir la incertidumbre y la ambigüedad natural e intrínseca en las visiones científicas del universo. Sencillamente quiere erradicar la ingenua idea de una única ciencia que sea capaz de explicarlo todo y como solución, ofrece la simultaneidad de distintas teorías incompatibles, pero con la capacidad de explicar el mismo fenómeno. Aporta la idea del consenso desde la dialogicidad de la posible multiplicidad frente a las situaciones conflictivas.

Por ejemplo, cuando afirmamos que la luz se comporta como materia / corpúsculo ó energía / onda. No obstante, este entusiasmo no es compartido por todos. Para Adorno no parece que la complejidad ofrezca una solución completa, ya que totalmente no acaba con el verdadero problema del mundo estandarizado o de las generalidades. “La sociedad es una; incluso allí donde hoy todavía no alcanzan los grandes poderes de la sociedad, los ámbitos no desarrollados y aquellos que ya se ha abierto a la racionalidad y a la uniformización introducida por la socialización mantienen entre sí una relación funcional” (1972:27).

Frente a esta visión unicista de la sociedad, la pluralidad de métodos que dibuja Morin impide dar unidad al objeto y – parafraseando sus palabras – esconde los llamados factores en los que disecciona el objeto para poder manejarlo, porque de este modo legitima sólo aquellos conocimientos que le permite a la propia sociedad escabullirse.

La racionalidad pelagra al convertirse entonces en una ideología que quiere mostrarse como una ciencia verdadera de una realidad objetiva que debe entenderse como algo verdaderamente real. Por ello, para Adorno y Horkheimer es una tarea prioritaria definir cuáles son las claves que permiten superar la filosofía como filosofía para establecer la crítica como ciencia. Para superar el idealismo filosófico que permita a la filosofía ser crítica como ciencia debemos superar el cientificismo.

De este modo, la crítica de la razón instrumental se convirtió en una tarea clave – así también lo observa Thomas McCarthy- en la búsqueda de una verdadera sociedad humana. Esta tarea de construcción de un mundo más resuelto racionalmente a través de medios técnicos que ayudan a defendernos de la

naturaleza hostil entró en un proceso de extrañamiento cuando legitimó los regímenes totalitarios.

Así lo recoge Hannah Arendt (1951) para explicar la dominación totalitaria desde la racionalización del poder que elimina al hombre y su individualidad durante el nazismo y el estalinismo. Arendt resalta el valor científico de la propaganda (el cientifismo) y la infalibilidad de los líderes para obligar a un orden racionalmente lógico. Todo orden legal, mantiene Benjamin (1966), se apoya en una “violencia fundadora” en un acto de decisión pre-racional en el que el principio legal es instituido como tal, y a esta violencia no escapa el derecho moderno. El orden, por ello, nunca es inocente. Parcializa la realidad y diagnostica desde criterios restrictivos, segregando aquello que no permite “ver”.

Frente a este extrañamiento que debate la razón entre la liberación y la felicidad del hombre y el horror y el totalitarismo surge la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer y la crítica a la razón instrumental. Así entendemos que después de alcanzar la racionalización en el mundo moderno, acabemos desencantados de ella.

Para explicar esto, es necesario que recuperemos el concepto de racionalidad de Max Weber en sus dos acepciones. Weber propone un modelo teleológico que como hemos visto, surge del concepto de finalidad, es decir, de la relación entre medios-fines; el segundo modelo gira alrededor de la interacción social. Este último más desarrollado por Habermas contempla las posibilidades de acción de acuerdo a decisiones reflexivas y al estudio de sus repercusiones y las posibles reacciones.

Para Weber, la medida idónea de la racionalidad de las acciones obedece al modelo de la acción medios-fines muy próximo al modelo de acción racional-teleológica (1). La acción racional-teleológica es más objetiva porque nos permite adecuar los medios a los fines pensando en las consecuencias, mientras que otras posibles acciones racionales son incapaces de reflexionar sobre las acciones al no contemplar la valoración de las consecuencias.

Señala Adela Cortina (2001) que la acción racional-teleológica combina las unidades que dan sentido subjetivo a la acción: medios, fines, valores y consecuencias. Finalmente, Weber basa el progreso de la sociedad occidental en el proceso de racionalización consistente en el dominio de la racionalidad medios-fines sobre el pensamiento social-científico y sobre las esferas de la economía y la burocracia. “Es decir, en los sectores de la vida pública crece el prestigio de la racionalidad medios-fines, hasta el punto de que, al hablar de racionalizar, el mundo moderno entiende directamente aplicar los medios más adecuados a los fines que se persigue, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias (Cortina, 2001:84). Además Weber advierte que el avance de esta

racionalidad supone el retroceso de otras imágenes del mundo de carácter religioso o filosófico que habían dado sentido y unidad social a la humanidad en otras etapas de la historia. El monoteísmo axiológico desaparece frente a la multiplicidad de valores que surgen de cada sujeto. De modo que sufrimos un desencantamiento explicado desde el enfrentamiento entre el monoteísmo racional (racionalidad medios-fines) y un politeísmo axiológico.

Los expertos emergen necesariamente frente al desconocimiento de una aplicación correcta de esta racionalidad y la razón surge con pretensiones totalizadoras y envueltas en aspiraciones carismáticas y protectoras. La razón devuelve un sueño quebrado, ya que proyectará su propia legalidad interna (la de la razón). Se resiste a mostrar a la razón su presunto sentido, presentando finalmente al mundo su opacidad racional. Ruano de la Fuente (2001) observa este “fracaso” y “éxito” en la razón de Weber: la paradoja entre los bienes mundanos y los bienes espirituales. Una lucha de la opacidad del mundo que la racionalidad práctica impone siguiendo su propia lógica. Ello conduce a pensar que existe un nuevo poder que como un Dios se alza frente a los hombres; este poder es la razón universal y adaptativa. Un monoteísmo que permite instaurar: “la seguridad no trágica, in-diferente, identificante, de un orden que como garantía de su autopropagación armónica exige la lógica de la comensurabilidad, de la determinabilidad del todo, de la operatividad” (Ruano de la Fuente, 2001:220-221).

Hay un juego de enfrentamiento-resistencia en la modernidad debido a la desdivinización (2) del mundo. Por un lado, el hombre moderno no cree en los dioses en su acción de racionalizar hasta el final. El conflicto asoma cuando la fuerza interior del hombre necesita de generar sentido en el cosmo que le rodea; sería la necesidad metafísica del espíritu según Kant. La fuerza interior del hombre que necesita de sentido y de una posición estable frente al mundo, pero la razón no alcanza hasta ese deseo y muestra su opacidad racional. Por ello, la razón desemboca inevitablemente en un saber trágico del mundo. Tras los dioses aparecen nuevos temores en las limitaciones de una racionalidad formal y causal. “El resultado de este monoteísmo triunfante –sin saberlo quizá y sin pretenderlo- es también tan doble como paradójico. Posibilitar, por una parte, el progreso autorregulado de ese proceso de intelectualización del mundo, en el que quedan definitivamente identificados calculabilidad racional, verdad y ser; esto es, el desencantamiento del mundo: el pleno vaciamiento de su sentido mágico, demoníaco divino, antiguas fuerzas interpretativas de los acontecimientos, misteriosas, ocultas al total control racional” (Ruano de la Fuente, 2001:225).

Hay un destino trágico en la modernidad debido a la progresiva erosión de la religión y la filosofía, y como bien observa Heidegger, en la política. La voluntad de autonomía en los individuos choca con los múltiples interrogantes que antes obtenían respuestas en el universo tradicional. Por el contrario, el universo democrático es incapaz de aliviar esta angustia social que va más allá de una dimensión psicológica. La subjetivización indefinida de la modernidad arrastra la propia esencia de la modernidad que buscará refugio en el universo de la técnica; en la transformación de la cultura en la cultura industrial de masas entre otras consecuencias.

El grave problema de la subjetividad es que no puede limitar el mundo, mientras que en la sociedad tradicional todo aparecía ordenado y limitado. Los expertos modernos encuentran graves problemas para establecer esos límites, ya que como afirmamos no hay una tradición por detrás. De este modo, las reglas que parecen dibujarse ahora nacen de la inmanencia del individuo, de las normas que emanan de su voluntad, del proyecto de dominio de sí mismo y de un mundo de fuerzas infinitas; así en un principio nada parece poder ser excluido de la experimentación humana.

Heidegger critica su consecuencia más directa: la identificación de la democracia como subjetivización del universo de la técnica. Esta crítica conecta perfectamente con el pensamiento de Max Weber, Karl Marx, y los francfortianos, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Para ellos, es necesario desmontar la sociedad normalizada (*verwaltete Welt*) caracterizada por una cultura de masas que remite al dominio de la razón técnica. “Al igual que en Heidegger, el mundo administrado no es aquí otro que el devenir-mundo de la metafísica de la subjetividad, cuyo punto culminante alcanza la *Lógica* de Hegel. Pero, a diferencia de Heidegger, al menos en la primera fase de la teoría crítica, la crítica se ejerce en nombre de un futuro concebido como razón objetiva y no en nombre de algún pasado” (Ferry/ Renault, 2001:124).

La cultura es interpretada más en términos de alineación que en su fuerza de dominio, en términos de seudorracionalidad que en su visión de una racionalización consumada, porque como advierten estos autores, todavía queda una esperanza alimentada por el marxismo en la reconciliación de una sociedad sin clases y sin incompatibilidades. Horkheimer desvelará cómo la *Teoría Crítica* descubre el fracaso del ideal marxista de una razón objetiva. Además mostrará la verdadera acción represora y totalitaria de la racionalidad que llega a simplificar el debate de la humanidad a una reflexión sobre los medios a los que se limita la razón instrumental, determinando fines para la humanidad. Precisamente en el desarrollo de su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer rehacen su pensamiento para lo que parten de estas premisas; de

la conciencia de la complejidad de los procesos que tienen lugar en la formación de la modernidad y en su superación. Incluido el debate sobre la propia identidad europea, Adorno y Horkheimer revisarán el concepto de razón o racionalidad por una necesidad kantiana de definir los valores que interesan a la humanidad (la solidaridad, la libertad y la justicia) (3).

Según explica Horkheimer en su *Eclipse of Reason* (1947) que será traducido como *Crítica de la razón instrumental*, la razón enferma desde el centro por afanarse en el dominio de la naturaleza. Es decir, la razón es una forma de totalitarismo, de poder, de control, de dominio. La Ilustración trae un ideal distinto de la razón que no es precisamente buscar la verdad absoluta mediante el conocimiento para alcanzar la felicidad. Por el contrario, la razón efectivamente tiene como finalidad la felicidad humana, pero ésta llegará mediante un conocimiento que nos enseñe el medio más idóneo de explotación y control de la naturaleza. A través de los bienes que podamos obtener de una naturaleza desencantada alcanzaremos el bienestar. De este modo, el conocimiento se vuelve una forma de poder y la naturaleza es simplemente objeto de dominio. Pero además la Ilustración acaba convirtiéndolo todo en pura inmanencia: “La ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. Y ello marca el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que termina reduciendo todo a la “pura inmanencia”. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres: las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. En este proceso, la mimesis es desplazada por el dominio, que ahora se convierte en principio de todas las relaciones” (Sánchez, en Adorno / Horkheimer, 1969:12).

Pese a ello, Horkheimer y Adorno iniciarán una crítica de la razón olvidando el camino emprendido por la crítica de la economía política de Marx hacia la ideología y la encauzarán a través de una crítica agresiva a la razón occidental encabezada por Nietzsche. El propio Habermas reconocerá en sus escritos que a través de Nietzsche se podrá denunciar la vinculación estrecha entre la razón y el totalitarismo o dominio. La fuerte vinculación entre la razón y el dominio será el centro de las denuncias de Horkheimer y Adorno. Consecuencia de esta crítica surge la aporía de la dialéctica de la Ilustración. La propia historia de la racionalidad occidental consiste en la destrucción de la razón y del regreso del mito. Esta revisión de la Ilustración comienza desde la radicalización del concepto de *cosificación* que no sólo lo extiende al modo de producción capitalista sino al propio sentido de la razón. Siempre olvidado o delegado a últimas instancias, la razón se ha vaciado de sus iniciales bondades hasta corromper a la propia Ilustración. Para acometer su reconstrucción provocan una ruptura teórica con su marco categorial (la dialéctica marxista) sobre

la que se basaba e introducen una dialéctica negativa que finalmente obstaculiza el propio desarrollo de la misma *Teoría Crítica*.

Efectivamente, superan la limitación histórica de la Ilustración de este modo, pero son incapaces de reconciliarse con la historia. Este carácter paradójico de la Ilustración es salvado por Horkheimer cuando formula las diferencias entre la razón objetiva o autónoma y la razón subjetiva o instrumental. “Con esta distinción podía ahora denunciar el proceso moderno de racionalización y consiguientemente liquidación de la razón, sin caer en la aporía de la autodestrucción de la razón. Leída en profundidad, sin embargo también la Dialéctica de la Ilustración deja entrever, incluso sin la distinción de Horkheimer, que el proceso de autodestrucción de la razón es posible porque la razón no es en sí y totalmente razón dominante, destructora, sino que hay en ella un momento de verdad que, aunque oculto, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse mediante el recuerdo” (Sánchez en Adorno, Th. W. / Horkheimer, M.:1969:29). La perversión de la razón comienza en el dominio del hombre sobre la naturaleza, ya que paradójicamente origina el dominio de la naturaleza sobre los hombres. No obstante, Adorno y Horkheimer consideran perversión no al dominio de la naturaleza, a la cual no reniegan, y con la que no pretenden alcanzar una romántica reconciliación, sino que denuncian la razón instrumental que cosifica y desvirtúa las relaciones de producción y las fuerzas de producción en una acción de dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. Por ello abandonan una crítica marxista de la razón y estudian la crítica a la razón occidental desde Nietzsche.

Horkheimer seguirá la tradición ilustrada de Kant a Marx y buscará la solución en una *autorreflexión de la razón*. Adorno se apoyará en un conocimiento independiente de la razón basada en la experiencia moderna del arte que llamará *racionalidad estética transdiscursiva*. A pesar de sus esfuerzos, sus teorías no fueron totalmente convincentes para otras generaciones de la *Teoría Crítica*. Wellmer nos recuerda el olvido del lenguaje en la razón y Habermas la poca viabilidad de la autosuperación de la razón al descansar en la subjetividad moderna. Los filósofos posmodernos también criticarán el logocentrismo, el dominio de los grandes relatos y la ambición de los francfortianos de recuperar la racionalidad. En el rescate de esa racionalidad hay una revisión. Habermas pretende desligarse de la acción instrumental a través de la acción comunicativa. Para ello, en el proceso de interacción social distinguirá cuáles son los elementos no instrumentales construyendo el concepto de acción social y acción comunicativa que se completa con la teoría de la racionalidad. “Aquel saber concordante que la coordinación de la acción exige, o bien puede cobrar la forma de un entenderse, es decir, de un saber tenido en común, o

bien puede producirse mediante el ejercicio causal de una influencia de un actor o mutua influencia de un actor sobre otro. En el primer caso tenemos acción comunicativa, en el segundo acción social de tipo instrumental en general” (Muñoz, J. / Velarde, J. 2000:23).

En Adorno y Horkheimer, el proyecto de recuperación exige una revisión de la regresión de la Ilustración a mitología, que de acuerdo a estos autores, no debe buscarse en las modernas mitologías nacionalistas, paganas u otras pensadas con fines regresivos, sino en la paralización de la Ilustración por el miedo a la verdad. “Ambos conceptos, el de Ilustración y el de verdad, han de entenderse aquí no sólo en el sentido de la historia de la ideas, sino en sentido real. Así como la Ilustración expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no significa sólo la conciencia racional, sino también su configuración en la realidad” (Adorno / Horkheimer, 1969:54). Los temores surgen frente al olvido de los hechos a través de los discursos dominantes de la ciencia, la economía o la política, y también a las desviaciones sociales. Añaden Adorno y Horkheimer (1969:54-55): “El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga. La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo”. Ellos estudiarán fundamentalmente los siguientes aspectos que destacarán ante todo la caída del hombre bajo el dominio de la naturaleza para que exista un progreso social: 1. la diferencia y similitud entre la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza; 2. el dominio de la naturaleza bajo el sujeto dueño de sí mismo y la culminación en el dominio de la ciega objetividad (de la naturaleza); 3. el agotamiento de la ideología bajo la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica; 4. el estudio de la autodestrucción que acompaña a la racionalidad no sólo en términos ideales sino también en las prácticas, tal como observan al analizar el caso del *antisemitismo*. Además Adorno reflexiona sobre el concepto de sacrificio no sólo en su *Dialéctica de la Ilustración* junto a Horkheimer sino en posteriores momentos de su obra (Adorno, 1969). El sacrificio proviene del mito y es decisivo para los procesos de formación de las ideologías totalitarias (como fue el *nacionalsocialismo*). Es importante el sen-

tido profundo de este concepto en su participación de los regímenes totalitarios. Tradicionalmente aceptado, pero escasamente discutido, aprueba el sufrimiento del mundo como una necesidad inevitable. Esa aceptación del sufrimiento es a la vez un obstáculo para que aquellos intentos que pretenden erradicarlo sean considerados como una ingenuidad o un imposible desde la filosofía o el pensamiento. Para aquellas ideologías totalitarias que sostienen el sacrificio, el dolor y todas sus manifestaciones son insuperables. Adorno lo estudia a través de la tradición alemana y en la conexión de la Ilustración en Alemania con Leibniz en su relación a la apologética teológica. “Detrás está, evidentemente, el viejo problema teológico de cómo es posible que siendo Dios la sabiduría, bondad y providencia totales, se den en el mundo el mal, el pecado y el dolor. Siempre que la filosofía se ha dejado llevar a repetir y salvar, sublimándola en sus conceptos, la imagen teológica de la absolutez de principio divino, se ha enfrentado con ese problema teológico y con ello se ha convertido en esa teodicea del sufrimiento” (Adorno, 1969:129). Observa que es Hegel quien más hábilmente concreta esto. Basándose en la historia, lo explica como una cadena indefinida de sufrimientos inagotables e imparables que vistos en su totalidad conducen hacia lo absoluto, lo bueno. Lo absoluto consiste en la eliminación de todo lo finito, para así borrar del sufrimiento su negatividad y su finitud (Adorno, 1969) (Adorno, 1992). Dicho más llanamente, parece que es necesario el sacrificio y el dolor para que exista progreso humano a lo largo de su historia. Adorno teme a la filosofía cuando se cosifica por carecer de las relaciones necesarias con la experimentación, la ciencia y queda reducida a su expresión. La concepción del mundo que se tiene desde la filosofía sería en consecuencia falsa como el pensamiento cosificado. Por ello, perseguirá no sólo el concepto de sufrimiento, sino también el de profundización como lo que aprueba todas las manifestaciones del dolor.

La Escuela de Francfort indaga el problema de la mediación entre teoría y práctica, entre la concepción del mundo y la experimentación del mundo. Hans Albert considera débil este punto de la *Teoría Crítica*: la realizabilidad o la relación con el método científico naturalista. Para él, “una teoría de la praxis racional que no evite esta debilidad central, por no querer sobrepasar los límites del pensamiento de las ciencias del espíritu, resulta arriesgada también políticamente en un punto decisivo, por promover, como consecuencia de la inadecuada solución del problema de la mediación, tentativas conservadoras o radicales, haciendo así que se presenten desde un principio bajo aspectos desfavorables intentos de reforma que no responden al radicalismo alternativo de tales tentativas” (2002:68). Adorno y Habermas pretenden recuperar y salvar lo que ambos reconocen como el poder negativo, utópico y crítico de la

modernidad. A su vez, Habermas inspirándose en la Ilustración radicalmente burguesa, desconecta con la visión pesimista que Adorno y Horkheimer demuestran en su *Dialéctica de la Ilustración*, en la que según Fredrich Jameson (1991), el *ethos* científico de los filósofos es desdibujado por la falsa pretensión de dominio y poder sobre la naturaleza, incluida una acción desacralizante para implantar un sistema totalitario instrumentalizante.

Habermas evoca por el contrario al espíritu universalizador de la burguesía ilustrada y a su ideología utópica de igualdad, humanitarismo, libertad y derechos civiles. Habermas es visto como un autor que critica la teoría y la práctica de la posmodernidad. A pesar de ello, hay quien opina, como es el caso de Jean-François Lyotard, que la posmodernidad no es más que una mascarada que prepara la vuelta de los valores modernos con más fuerza y más arraigo en el mundo contemporáneo. Su futura emergencia no se ve sino con miedo a que el capitalismo exacerbado, fuerza motora de esta recuperación de los valores modernos, desemboque de nuevo en una acción desacralizadora y destructora de sentido, así como en una acción instrumentalizadora asentada en los pilares de la organización y los controles burocráticos totalitarios del capitalismo tardío.

El hecho de que Adorno y Horkheimer reconocen al racismo como una consecuencia en primer lugar de las sociedades capitalistas, permitió entre otras cosas, el que estos dos filósofos volvieran a Alemania e impartieran clase de nuevo, sin valorarlo como una aberración exclusivamente alemana. La *Teoría Crítica*, de este modo, fue capaz de acometer los estudios de la perversión reaccionaria, represiva y hostil de la infiltración de los totalitarismos en las tradiciones culturales (como en Alemania). Es en este sentido en el que la *Dialéctica de la Ilustración* describe una modernidad tan pesimista como la obra posterior de Adorno, *Dialéctica negativa*. De todos modos, Adorno parte de consideraciones de la filosofía del lenguaje que le permiten tratar una lógica de la argumentación no-cosificante. Con ello, intenta limitar qué es lo que entendemos por una argumentación racional. La noción de consenso de la verdad en Habermas es precisamente un intento de resolver el concepto de racionalidad desde la teoría de la comunicación. Adorno hace lo mismo desde la teoría del discurso en su filosofía. Según Wellmer (1993), la racionalidad discursiva en Adorno, no es una cuestión tanto de *racionalidad instrumental* o de *racionalidad comunicativa*, sino más bien de una *racionalidad de reconciliación* que pretende relacionar la dialéctica de lo particular y lo universal como una cuestión más de crítica del conocimiento y crítica del lenguaje. “Cuando en ocasiones, Adorno habla de una síntesis exenta de coerción, no se está refiriendo —o no se está refiriendo solamente— a la ausencia de coerción de una comunicación que, por

así decir, estuviera abierta siempre al discurso racional; se refiere más bien a las condiciones de posibilidad de una racionalidad comunicativa que conciernen a la relación entre lenguaje y realidad y no -primariamente- a la relación entre hablante y hablante; que conciernen a los aspectos no comunicativos de la constitución de contextos de significados lingüísticamente comunicables y no -primariamente- al trato de los hablantes con lo comunicado en cada caso” (Wellmer, 1993:250). Resumiendo y concretando lo que podrían ser las críticas centrales de la Escuela de Frankfurt a la razón, el desastre del *proyecto ilustrado* es consecuencia del triunfo de la razón subjetiva o instrumental en Max Horkheimer, subjetiva o identificadora en Theodor Wiesengrund Adorno, unidimensional en Herbert Marcuse o instrumental o estratégica en los pensadores Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

Horkheimer diferencia dos tipos de razón que dominan la humanidad de su siglo. La razón subjetiva que cumple perfectamente con la necesidad del sistema de protegerse y conservarse; el individuo y la sociedad emplean los medios necesarios sin limitaciones para alcanzar sus fines. Por tanto, todo aquello que no ofrezca beneficios en estas esferas de lo individual o social no es considerado relevante. Frente a ella, surge la razón objetiva que contrarresta el interés egoísta buscando jerarquizar los medios y los fines últimos; incluyendo valores axiológicos que midan el grado de integración del hombre en su sociedad desde nociones como el bien supremo o el destino humano. Como lo explica Adela Cortina (2001:87), en la razón subjetiva se observa la razón técnica ya que capacita los medios a los fines ya dados por la naturaleza. En el otro caso, en la razón objetiva se asocian las tareas de las razones teóricas y prácticas desde la cosmología del hombre y sus competencias como ser racional. La razón subjetiva es la voz de la supervivencia, mientras que la razón objetiva nos dirige hacia principios más espirituales como es la solidaridad entre los hombres. Según concreta Cortina, el triunfo de la razón instrumental es debido a la imposibilidad de estimar y valorar racionalmente la realidad social, la reificación de las relaciones humanas, el ocaso del individuo y la irracionalidad de la democracia.

La teoría de la reificación es precisamente el proceso de cosificación que experimentan los valores espirituales de la humanidad, consecuencia de la mercantilización como un proceso que convierte las cualidades humanas en propiedades de cosas, o las relaciones humanas en relaciones de cosas. El espíritu humano se convierte en otro bien de consumo que se negocia e intercambia como otra mercancía. El hombre a través de este proceso de reificación también es transformado en mercancía. La *praxis* trascendental de Horkheimer consiste en la radical separación kantiana entre la razón teórica y la razón prác-

tica y en su pretensión de reunificarla en una instancia trascendental una teoría de la *praxis* científica. La subjetividad trascendental no corresponde con la subjetividad empírica originando una ruptura gnoseológica. En las sociedades burguesas, lo que sucede es que el sujeto de las actividades productoras es un elemento más de dicha actividad, ocultando su verdadera situación de seres explotados. La postura de los francfortianos frente a la acción instrumentalizadora se radicaliza, ya que si al principio pedían una revisión de los sistemas de producción, al final reclaman el paro necesario para proteger de la manipulación alguna parcela de la conciencia humana. La razón subjetiva y su principio aniquilador de que sólo lo útil es racional, destruirá el humanismo de la Ilustración. La razón subjetiva reducirá las decisiones humanas sólo en aquello que sirve de medio para algo. El problema surge cuando la razón instrumental excluye todo aquello que no sirve como medio para alcanzar un fin. “En efecto, al centrarse en los medios, definiendo como racional lo que sirve para algo, la razón pragmática excluye de sí el reino de los fines, es decir, aquello para lo que sirve. Si sólo es racional lo que sirve, aquello último para lo que todo lo demás sirve y que, por definición, ya no sirve para nada tiene que ser irracional” (Hernández Pacheco, 1996:65). El hombre emplea este esquema ya no para trabajar por la felicidad, sino para el propio trabajo, el beneficio por el beneficio o el poder por el poder.

Horkheimer busca el origen de la razón instrumental en la razón ilustrada; en el proyecto racional desmitificador que quiere ejercer un dominio técnico sobre la naturaleza. Para entender este espíritu de dominio del hombre sobre el mundo, debemos retomar la búsqueda de la reconciliación del hombre y la naturaleza mediante la técnica en la filosofía de Hegel. Dentro de este pensamiento, la reconciliación hegeliana viene cuando el hombre se identifica como parte de esa naturaleza que teme y que quiere dominar. Por tanto, el temor desaparece desde la desmitificación y el dominio surge desde la reunificación con la naturaleza. Horkheimer observará que el problema aparece de la inversión dialéctica de la reconciliación; así, si bien el animismo le entregará alma a las cosas, el industrialismo cosificará las almas. No obstante, la razón pasa a ser razón ilustrada, porque si perdemos el temor a la naturaleza al no reconocerla como algo distinto de nosotros desde la reunificación, nuestra acción no es reconciliadora, sino práctica porque nos apropiamos de ella en un empeño de autorrealizarnos. A partir de ello, la naturaleza es usada para autoafirmarnos. Lo racional será sinónimo de poder y de conocimiento. Sin embargo, lo más terrible de la racionalidad instrumental es su falta de límites y su avance hacia un dominio absoluto que la conduce hasta el control del propio hombre. La contradicción interna de la razón ilustrada es considerar los medios como

fines, ya que posibilita su propia negación y destrucción. Cuando todos los valores se miden por la utilidad (siempre con respeto a otra cosa) llega un momento en el que el mundo se queda sin nada que permita ser un punto de fijación para emitir una valoración. Las cosas del mundo pueden ser útiles para nada. Este sería el final que lo reconocemos por la relativización de la razón ilustrada y que se afirma desde su subjetividad: la utilidad es sólo para las cosas que me sirven para mí y que me permiten a mí dominar.

De esto, emerge un Yo Absoluto alrededor del cual el mundo se despliega sólo como medio o instrumento para su propia autoafirmación. Ese Yo ha tomado en el mundo contemporáneo la forma de los totalitarismos más terribles que han desolado la humanidad (actualmente el fundamentalismo de mercado). Al perder el sentido, la instrumentalización se revuelve contra el propio hombre, instrumentalizándole. Los sistemas de producción y de gobierno repercuten sólo en la propia sobrevivencia del sistema y en un incremento anónimo cuya finalidad es el dominio absoluto. La vida es racionalizada y planificada mediante una dinámica tecnocrática extraña al hombre desde el sistema y no desde el mismo. La racionalidad instrumental aborda las esferas de lo público y lo privado, eliminando todo aquello que no sea eficaz como medio para alcanzar un fin: “La teoría crítica, y yo he hablado como crítico teórico, tiene una doble función. Quiere indicar lo que ha de cambiar pero también lo que ha de mantenerse. Por ello tiene también la función de mostrar el precio que nosotros hemos de pagar por esta o aquella medida y por tal o cual progreso. La píldora hemos de pagarla con la muerte del amor erótico” (Marcuse, Popper, Horkheimer, 1969:114). Lo que pretende mostrar Horkheimer en esta cita es que la racionalidad instrumental se hace tan necesaria y tan “razonadamente” impuesta que el hombre ya es incapaz de renunciar a ella. Tal como prosigue la entrevista recogida en esta publicación, el interlocutor del filósofo le recuerda lo necesario que es la píldora anticonceptiva en los países del tercer mundo, cuyas ventajas no niega, y ese es precisamente el terrible peligro del que nos advierte: la utilidad de la píldora nos impide renunciar a ella. Por lo tanto, el mundo instrumentalizado puede ser un camino sin vuelta, si somos incapaces de recuperar una razón de absolutos que busca la verdad como fin y nunca como medio. Para Horkheimer esa búsqueda de sentido desemboca en la aproximación a la noción esperanzadora de anhelo (de justicia). A su vez, la crítica será un proceso de búsqueda de la verdad próxima a una formulación teológica: “Yo creo que la filosofía moderna, que comienza con Descartes – al menos en el continente europeo- y que conduce a Hegel y a los muchos filósofos poshegelianos, se proponía como tarea, en lo esencial - consciente o inconscientemente-, el unir la ciencia y la teología entre sí. Los principios

morales y religiosos habían de ser puestos de acuerdo con la ciencia” (Marcuse, Popper, Horkheimer, 1969:130). En este punto, una visión teológica de la crítica muestra que el mundo es irracional desde que la razón ha organizado la vida del hombre alrededor de un fin último que no lo es.

La irracionalidad surge frente a la imposibilidad del hombre a la reflexión sobre la verdad que le muestra un sistema totalitario que lo cubre todo y lo identifica todo con ese sinsentido. De este modo, el progreso lleva a la deshumanización y a los mismos temores frente a la irracionalidad que habitaba antes de la razón ilustrada. Horkheimer avisa que toda crítica debe estar lejos de una lógica pragmatista y que la razón instaurada por la Ilustración no sólo no permite la crítica, sino que como observa Hernández-Pacheco (1996) se convierte en una especie de sumidero integrado: “La resistencia al sistema además de injustificable, en la medida en que funciona desde un fin alternativo que pretende ser alienable, actúa como freno de la eficacia propuesta y es, por tanto, incluso deplorable. La máxima eficacia se logra cuando la totalidad está totalmente integrada en función del sistema y éste alcanza su máximo poder en la relativización de sus componentes” (1996:80-81).

Para salir de esta trampa, la solución que ofrece Horkheimer es extraña para un teórico con una fuerte tradición marxista. No obstante, desemboca en la recuperación de la trascendencia religiosa por una vía kantiana. “He mencionado a Kant y Kant presenta el mundo que nosotros podemos conocer mediante nuestras funciones intelectuales, no como un mundo absoluto, sino como relativo, como el mundo de la apariencia, y explica que frente a ese mundo relativo debe existir necesariamente otro absoluto: el mundo de las cosas en sí” (Marcuse, Popper, Horkheimer, 1969:130). Es a través de Kant, que Horkheimer establece la necesidad de la afirmación de una presencia absoluta que actúe como referencia última frente a tanta relativización. No explica la certeza de la existencia de Dios, pero considera necesario que pensemos en ello. Si lo preferimos, parafraseándolo (Horkheimer, 2000:169), debemos tener la esperanza de que la injusticia que recorre nuestro mundo no tenga la última palabra, no debemos perder el anhelo de justicia. Esta importancia de lo teológico de la crítica no está exenta de objeciones. El propio filósofo reconoce que toda fundamentación religiosa y metafísica está envuelta en problemas de lucha entre grupos sociales. “Tanto las clases dominantes como las dominadas han proclamado sus pretensiones no sólo como expresión de sus necesidades y deseos particulares, sino a la vez también en forma de postulados universalmente obligatorios, anclados en instancias trascendentes, como verdades fundamentales adecuadas a la esencia eterna del mundo y de los hombres” (Horkheimer, 1931-36: 62). La filosofía que no permanece anclada a los

hechos históricos y se pierde en especulaciones alrededor de una verdad absoluta que niega los hechos acaba convirtiéndose en ideología. Por ello, la *crítica de la razón instrumental* no es una proclama de la injusticia sino una llamada a la acción que entrega la libertad al preso. Las afirmaciones teóricas deben materializarse, la teoría se hace praxis y provocamos una ruptura con las barreras que separan la teoría y la realidad. Así recupera Horkheimer la tradición marxista. La teoría tiene que materializarse. La distinción entre *teoría tradicional* y *teoría crítica* parte de estas iniciales premisas. La *teoría tradicional* percibe y tolera las formas de dominación y de manipulación de las conciencias propias de los nuevos regímenes capitalistas que no tienen respuestas adecuadas. Por ello, el marxismo clásico deberá ser revisado olvidando más las formulaciones economicistas y contemplando más aspectos propios de una epistemología-gnoseológica. Para esta tarea, lo primero será desvelar las bases ideológicas de la *teoría tradicional* centradas en el sistema universal de la ciencia. La ciencia es un conjunto de proposiciones que da lugar a un universo cerrado donde la actividad teórica llegará a tomar forma de axiomas. Los progresos científicos van asociados al progreso social en la sociedad burguesa. No obstante, la *teoría crítica* va a descubrir como este carácter neutral de la ciencia no es cierto, ya que obliga al hombre a determinadas formas de vida extrañas a él. De este modo, en la *teoría crítica* la función social es un dato que debemos considerar sobre la ciencia. El silencio establecido desde una neutralidad mal entendida se había convertido en un modo de aceptación.

Por ello, la *Teoría Crítica* tendrá la obligación de denunciar como parte del proceso revolucionario que la *teoría tradicional* acepta los modos de comportamiento social impuesto desde la ciencia como un modo de instaurar el orden que no desestabilice el sistema productivo y burgués. En este caso, la razón científica que es razón instrumental evita el proceso de autoconciencia en el hombre, traicionando el principio fundamental del proyecto de la Ilustración: la emancipación del hombre. El análisis teórico de la sociedad no puede limitarse a la mera comprobación y descripción pasiva. La teoría social no debe continuar con la línea positivista-objetivista (realismo científico/ verdad absoluta-real). La teoría social debe negar el principio de la neutralidad axiológica de la ciencia por las razones siguientes: 1. la sociedad está llena de irrationalidades e injusticias, por consecuencia, la realidad no es racional; 2. la razón no debe limitarse a reflejar esta retorcida realidad; 3. la razón no puede limitarse a un ideal contemplativo (ni la investigación social), es necesario un principio de acción. Todo ello conduce al investigador social a una objetividad neutra, indiferente y dominante. La falta de acción conserva lo real perpetuándolo, sin ejercer cambios. La razón debe evaluar la libertad y grado de emancipación de

los miembros de una sociedad. Este es el ideal de la *Teoría Crítica*. Para juzgar en estos términos es necesario asociar la ciencia (social) y la filosofía (social). El marxismo asocia en su estudio teórico filosofía y ciencia. La filosofía de la historia de índole hegeliana o marxista no garantiza el triunfo de la razón. El enfrentamiento entre el mundo (la vida) y el pensamiento (la idea) por racionalizar el mundo muestra efectos contrarios (totalitarismos). Si bien la *crítica de la razón instrumental* parte fundamentalmente de Adorno y Horkheimer, aparecerán otros pensadores como Marcuse que centrarán sus críticas sobre la deformación y distorsión que el capitalismo produce sobre los aspectos humanistas de todo desarrollo técnico. La *racionalidad instrumental* valora en mayor proporción la eficacia (en el logro de los objetivos). Alcanza su mayor auge en la sociedad tecno/lógica. Es un pensamiento lógico formal (para llegar a la verdad). Es operatoria, calculadora (establece conexiones con las matemáticas). Husserl critica su distanciamiento de la subjetividad y del mundo de la vida. El aspecto técnico de la razón instrumental reduce: 1. la acción humana al trabajo técnico organizado; y 2. los problemas humanos son problemas técnicos. Por ello, los problemas pueden ser resueltos por acciones. La postura crítica de Marcuse frente a la *racionalidad instrumental* es denunciar que la razón práctica se ha implantado de modo tal que no permite otros modelos de pensamiento y de acción. En la civilización tecnológica, la *razón instrumental* domina y desprecia o ignora aquello que no se encuentra bajo su control. La *razón instrumental totalitaria* es la antítesis de la tesis de la razón ilustrada. La razón ilustrada era emancipadora, crítica, idealista y no pretendía la barbarie vivida en la modernidad. La inversión es de índole dialéctico y pesimista; la inversión de una razón crítica en una razón despreciativa. Esta dialéctica busca descubrir el mal de la razón instrumental que localiza al principio de la modernidad. La ciencia y la filosofía (dimensión epistémica) basan su avance en un ideal de dominación, apropiación y explotación. Desde ese enfoque, el hombre instrumentaliza la naturaleza. La razón moderna sólo determina medios eficaces y seguros que garantice la producción, medios económicos y productivos. La explotación de la naturaleza no sólo requiere instrumentos y técnicas sino organizar a los hombres. La organización del hombre para la explotación de la naturaleza supone la creación de jerarquías, la dominación del hombre por el hombre, la objetivación y la instrumentalización del hombre y finalmente, la caída desde la racionalidad en la irracionalidad de un totalitarismo. Sus signos modernos son la cultura de masa que estandariza y niega al individuo; el individuo está incapacitado para cuestionarse; y el sistema se hace autónomo y combate todo aquello que lo pueda hacer peligrar. Inicialmente, el conflicto es

epistémico. El dominio de la *razón instrumental* excluye la razón de discursos y prácticas que no versen sobre los medios.

El *posmodernismo tecnocientífico* sufre este bucle y solicita salida desde la acción. La razón resuelve “como realizar”, pero difícilmente obtiene respuestas sobre que debemos realizar y por qué (ej. la clonación humana). La acción recupera los fines, los valores, las elecciones y las decisiones. Los científicos / expertos deciden por nosotros lo que la ciencia debe investigar y aportar. En virtud de la *racionalidad instrumental*, sólo los expertos están racionalmente facultados para esta toma de decisiones. Este, a nuestro juicio es el primer principio de una sociedad tecnocrática. El *decisionismo científico* vacía la sociedad de contenidos para la discusión pública. Elimina la *racionalidad dialógica*. Surge un poder monológico de los expertos que desemboca en arbitrariedades irracionales, efectos de deseos y de intereses particulares. La legitimización de los depositarios de la razón (tecnólogos, científicos y expertos técnicos) frente a la discusión de fines y valores descarga toda la responsabilidad de las decisiones relativas a la sociedad. La *tecnocracia* es a partir de esto un sistema autónomo de su sociedad cuyo objetivo central es preservar y desarrollar su buen funcionamiento. La razón instrumental y la implantación de medios eficaces de control, producción y como observa Elster (1983), de predicción son llevadas a cabo mediante acciones. Ellas consisten en extender el poder ilimitado de la técnica sobre las cosas y los individuos cosificados; eliminar las competencias de los individuos; y finalmente, despolitizar a los ciudadanos de sociedades despóticas y democráticas. Surge de su dimensión hedonista (placer) que recorre todo el cuerpo social (Foucault, 1981). El poder técnico produce cosas, induce placer, forma saber y produce discursos. Marcuse distingue entre dos principios articulando nociones de Freud y Marx: 1. un principio de realidad por el cual el hombre debe renunciar a la satisfacción inmediata para dedicarse al trabajo que le permita su sobrevivencia (aplazamiento del placer); y 2. un principio del placer a través de las técnicas que permiten al hombre la satisfacción inmediata.

El desarrollo tecnológico libera los instintos y los deseos en las sociedades industriales avanzadas. La sociedad del placer supone una existencia liberada y pacífica, lúdica y feliz, sin control, represión o dominación. La sociedad capitalista desvía la finalidad auténtica de las tecnologías (la liberación del ser humano) por el principio del rendimiento. El principio del rendimiento esclaviza al hombre y explota la naturaleza en beneficio de una minoría. El capitalismo tecnocrático enreda al individuo en la competencia universal y en las exigencias de un nivel de vida material cada vez más elevado. El poder del sistema tecnocrático capitalista neutraliza las fuerzas revolucionarias a través de dos factores (Hottois, 1997:415): 1. La desublimación represiva: reduce la

energía erótica —el deseo polimorfo e infinito— a la sexualidad cuya liberación no amenace el sistema materialista de la sociedad capitalista; 2. La tecnología social: la sociedad entera es un sistema complejo, pero funcional, en el cual cada individuo o cada grupo ocupa un lugar y desempeña un papel determinado; el conjunto está perfectamente organizado y controlado, de tal suerte que las disfunciones son desactivadas de inmediato. No necesitamos de una crítica de la ciencia y de la tecnología, sino una crítica de su totalización, “de su identificación con el todo de la racionalidad”. Para ello debemos distinguir entre las distintas formas de razón y de racionalización. Debemos rescatar la noción de racionalidad que participa en el medio de interacción social de las restricciones que el positivismo impone al discurso con sentido. Debemos restablecer la racionalidad dialógica que permite las decisiones bajo el consenso público. Una *Teoría Crítica* de la sociedad puede servir para una crítica de la epistemología positivista. Una *Teoría Crítica* de la sociedad debe desarrollar una teoría del conocimiento que atienda a los múltiples intereses a los que el conocimiento puede servir (teórico, práctico y productivo). La conciencia tecnocrática no refleja una ruptura con una totalidad ética, pero sí la represión de la “eticidad” como categoría de la vida. La *Teoría Crítica* de la sociedad debe restablecer esa eticidad.

Referencias bibliográficas.

- ADORNO, Th. W. (1972): *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid, Cátedra, 2001.
ADORNO, Th. W. (1973): *Terminología filosófica I*, Madrid. Taurus, 1991.
ADORNO, Th. W. (1992): *Dialéctica negativa*, Madrid. Taurus.
ADORNO, Th. W. / HORKHEIMER, M. (1969): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.
ALBERT, H. (2002): *Razón crítica y práctica social*, Barcelona, Paidós.
ARENDT, H. (1951): *Los orígenes del totalitarismo*, Tomos I, II, III, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
BENJAMIN, W. (1966): *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa.
CORTINA, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
CORTINA, A. (2001): *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
CRUZ, M. (2002): *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus.
D’AGOSTINI, F. (1997): *Analíticos y continentales*, Madrid, Cátedra, 2000.

- ELSTER, J. (1983): *El cambio tecnológico*. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social. Barcelona, Gedisa, 2000.
- FERRY, L. / RENAUT, A. (1988): *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- FOUCAULT, M. (1981): *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 2000.
- GELLNER, E. (1994): *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1996): *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica*, Madrid, Tecnos.
- HORKHEIMER, M. (1931-36): *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Cátedra, 1999.
- HORKHEIMER, M. (1967): *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.
- HORKHEIMER, M. (1968): *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998.
- HORKHEIMER, M. (1987): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta.
- HOTTOIS, G. (1997): *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999.
- IZUZQUIZA, I. (2000): *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Alianza.
- JAMESON, F. (1991): *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 2001.
- KRAEMER BAYER, G. (1999): *Racionalidad práctica y dominación cultural*, México, Plaza y Valdés.
- LESSNOFF, M.H. (1999): *La filosofía política del siglo XX*, Madrid, Akal, 2001.
- MARCUSE, H. (1953): *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2001.
- MARCUSE, H. (1954): *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.
- MARCUSE, H. (1975): *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza.
- MARCUSE, H. /Popper, K. /Horkheimer, M. (1969): *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.
- MARQUARD, O. (2000): *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.
- MCCARTHY, T. (1978): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998.
- MUÑOZ, B. (1989): *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcelona, Barcanova.

Fernando R. Contreras

MUÑOZ, B. (2000): *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, Fundamentos.

MUÑOZ, J. / Velarde, J. (2000): *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta.

PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995): *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta.

RUANO DE LA FUENTE, Y. (2001): *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva.

SÁEZ RUEDA, L. (2001): *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.

WEBER, M. (1944): *Economía y sociedad*, México, Fondo Cultura Económica.

WELLMER, A. (1993): *Finales de la partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.

Notas

1 Para Weber, la acción social puede ser racional-teleológica, en la medida en que está determinada por expectativas del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres, y que utiliza esas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios, racionalmente sopesados y perseguidos.

2 Término tomado de Ruano de la Fuente, 2001.

3 Así lo observa Juan José Sánchez en la introducción que escribe en Adorno, Th. W./ Horkheimer, M. (1969): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.

