

DOS CARAS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA*

Onasis R. Ortega

Universidad del Cauca

RESUMEN

El presente ensayo se propone mostrar la filosofía política no normativa, su contraste y diferencia con la filosofía política normativa desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la Sociedad. La idea básica que desarrolla es que la Teoría Crítica de la Sociedad contiene una filosofía política no normativa que se desprende de la crítica a la racionalidad y la lógica del dominio ligada a la instrumentalización de la razón. Tal filosofía política procede por vía negativa, no parte de una situación no política a la instauración de la sociedad política y el Estado mediante un acuerdo o consenso, sino de los conflictos e injusticias de la sociedad capitalista liberal al establecimiento de una sociedad racionalmente organizada; el texto profundiza en lo que llamo filosofía política no normativa, frecuentemente olvidada y desechada en los debates más recientes de la filosofía política.

Palabras clave: Política normativa, política no normativa, crítica, Adorno, Marx y Habermas.

RÉSUMÉ

Cet essai se propose de montrer la philosophie politique non-normative, son contraste et sa différence avec la philosophie politique normative dès la perspective de la Théorie Critique de la Société. L'idée de base qu'on développe ici c'est que la Théorie Critique de la Société contient une philosophie politique non-normative qui découle de la critique à la rationalité et à la logique de la dominance liée à l'instrumentalisation de la raison. Une telle philosophie politique agit par la voie négative, ne part pas d'une situation non-politique vers l'instauration de la société politique et de l'État par moyen d'un accord ou consensus, mais des conflits et injustices de la société capitaliste libérale vers l'établissement d'une société rationnellement organisée; le texte approfondi dans ce que j'appelle philosophie politique non-normative, fréquemment oubliée dans les débats les plus récents de la philosophie politique.

Mots-clés: politique normative, politique non-normative, critique, Adorno, Marx et Habermas.

Recibido Junio de 2007; **aprobado** Septiembre de 2007.

Praxis Filosófica

Nueva serie, No. 25, Julio-Diciembre 2007: 111-128

ISSN: 0120-4688

El modelo predominante en la historia de la filosofía política ha sido el modelo de la filosofía política normativa, que prescribe cómo debe ser el estado y la sociedad justa, ordenada o buena. Si bien ese ha sido el modelo dominante desde Platón hasta Rawls, no es el único y del hecho que sea dominante no se deduce que sea el único. Existe otro modelo de filosofía política que llamo filosofía política no normativa y que no desemboca necesariamente en la prescripción de cómo debe ser el estado y la sociedad justa, ordenada o buena. El propósito del presente trabajo es mostrara la filosofía política no normativa, su contraste y diferencia con la filosofía política normativa; lo haré desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la Sociedad¹, en adelante TCS. Mi tesis es que la TCS contiene una filosofía política no normativa que se desprende de la crítica a la racionalidad y la lógica del dominio ligada a la instrumentalización de la razón. Tal filosofía política procede por vía negativa, no parte de una situación no política a la instauración de la sociedad política y el Estado mediante un acuerdo o consenso, sino de los conflictos e injusticias de la sociedad capitalista liberal al establecimiento de una sociedad racionalmente organizada; profundizaré en lo que llamo filosofía política no normativa, frecuentemente olvidada y desechada en los debates más recientes de la filosofía política. Iniciaré reconstruyendo la idea de filosofía política no normativa en contraste con la normativa, luego examino la crítica a la racionalidad y la lógica del dominio para mostrara que en ella subyace una filosofía política no normativa y finalmente, paso a examinar el lugar que tiene de cara al presente.

¹ Con la expresión Teoría Crítica de la Sociedad, me refiero al núcleo filosófico de la así llamada Escuela de Francfort. Prefiero hablar de Teoría Crítica y no de Escuela de Francfort porque en rigor no existió tal Escuela, ni había entre sus miembros una doctrina y un paradigma compartido. En la abundante literatura que existe sobre los autores, las discusiones y los temas sobre esta tradición filosófica se ha venido dando el nombre de Escuela de Francfort al movimiento filosófico que surgió en torno al *Institut für Social Forschung*, fundado en la ciudad de Francfort en 1923. El proyecto general con el que surge el *Institut* es el que recoge el nombre de “Teoría Crítica”, proyecto que va asociado a la configuración de un marco teórico susceptible de ser utilizado para el diagnóstico crítico de la racionalidad dominante en la sociedad industrial contemporánea; diagnóstico que, como veremos, se extiende como denuncia y reto a la racionalidad ilustrada. Este horizonte de referencia, que vehicula la pretensión de una revitalización de la racionalidad a partir de la crítica y denuncia frontal de su desmembración es lo que permite hablar de una “Teoría Crítica de la Sociedad”, en adelante TCS. En este marco referencial se incluyen autores como Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, ellos incorporan a su trabajo filosófico el aludido empeño por una TCS; a ellos se les identifica como los miembros más destacados de la primera generación de la TCS.

1. Filosofía política normativa y no normativa

No resulta fácil establecer entre los filósofos políticos un consenso en torno a la definición de qué es la política. Unos consideran que lo que la define es la búsqueda del bien común, otros opinan que es la conquista y preservación del poder, otros que es la búsqueda de la paz, y hay quienes piensan que se define como una especie de lucha amigo - enemigo, o como lucha y antagonismo social. Si bien es cierto que resulta infructuoso un consenso respecto de este punto, filósofos de distintas tendencias admiten que hay una relación estrecha entre política y poder; sus diferencias radican en la manera como se conjugan estos dos elementos.

La conjugación de política y poder permite establecer al menos dos nociones generales de política. Cuando la política se refiere a centros de poder, frente a los cuales surgen y se desarrollan relaciones de fuerza, resistencia, sumisión y conflicto antagónico, la idea que surge es la de que política es contraposición y lucha. Marx, para quien el campo de la política es la lucha de clases, viene a ser un representante de esta noción. La segunda noción que se desprende de la conjugación política y poder es aquella para la que la política se inicia cuando cesa el conflicto; con la conjugación de las múltiples fuerzas contrapuestas en la unidad común. Esta segunda noción general de política es la que representa Hobbes, para quien la primera ley natural consiste en buscar la paz. Desde el punto de vista de Hobbes, la condición de paz es el campo de la política; por eso la salida del estado de guerra se da precisamente con la imposición del poder político y el ingreso en la sociedad civil. En otras palabras, en el primer caso política es contraposición y conflicto; en el segundo caso composición, orden y consenso².

Estas dos nociones generales de política se relacionan con dos modelos también generales. El primero que entiende la política como orden y consenso corresponde al modelo normativo (en cuanto modelo es posible llenarlo de contenidos diferentes) que parte de una situación no política, de una situación prepolítica a la sociedad política y termina con la instauración del estado mediante el pacto producto de la voluntad racional. Este modelo va desde Hobbes hasta Habermas pasando por Rawls. El modelo normativo contrapone el estado no político (estado natural) al estado político (no-natural). Así, el estado político surge como negación del estado no político y tiene la función de superar sus defectos. El estado no político está constituido por individuos aislados que se guían por sus pasiones, intereses o instintos; por el contrario el estado político es la unión de los individuos en una

² Sobre este aspecto, véase BOBERO, Michel Angelo. "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder". En: *Orígenes y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985.

sociedad duradera que permite llevar la vida de acuerdo con la razón³. Como quiera que se trata de una contraposición de dos estados, uno político y otro no político, el paso al estado político requiere de un acuerdo voluntario de los individuos, de un consenso que legitime la sociedad política.

El segundo es el modelo no normativo. Éste no parte de un estado prepolítico a la instauración del Estado, sino de la lucha y el antagonismo en la sociedad política, contrapone sociedad burguesa capitalista con estado o poder institucional. Este modelo se abre paso a partir de Hegel y se consolida con Marx, ve el movimiento de la historia en sentido contrario; del Estado a la sociedad sin Estado, “no ve en el Estado el gran mediador por encima de las partes sino el instrumento de dominación de una parte sobre otra”⁴. De acuerdo con Marx, el Estado moderno que surgió sobre la base del contrato no superó el estado de naturaleza, pues no significa el triunfo de la razón sino un instrumento para mantener el dominio de una clase sobre otra. Con ello, más que superar perpetua el estado de naturaleza, en consecuencia no se requiere instalar el Estado sino abolirlo. En este caso, como en el anterior, se trata de un modelo que puede ser llenado de distintos contenidos y variaciones. En cuanto que no hay en Marx una justificación sino una desmitificación racional del Estado, su concepción “se presenta como una teoría negativa de la política (...) que muestra la verdad profana del Estado, (...) como continuación del derecho del más fuerte y que abre la posibilidad de pensar como condición racional futura de la humanidad una sociedad sin estado político”⁵.

En efecto, la filosofía política moderna comienza con la conceptualización de la socialización como la lucha permanente por la autoconservación material. Según esa concepción, los individuos y los entes colectivos se contraponen en una dura lucha de intereses; Maquiavelo inició el desarrollo teórico de esta concepción y Hobbes la elaboró luego como base de la soberanía contractual del estado. Las consideraciones de Maquiavelo acerca de cómo puede conservarse una comunidad política, son hechas bajo el presupuesto de que los hombres son arrastrados por un deseo insaciable orientado al propio beneficio y que ellos, conscientes mutuamente del egoísmo de sus intereses, se enfrentan entre sí en una actitud de atemorizada desconfianza. De aquí que la preocupación central de Maquiavelo sea la manera como ese incesante conflicto entre los hombres puede ser orientado racionalmen-

³ Véase, HOBBS Thomas. *El Leviatán*, Madrid, Alianza Universidad, 1989. Especialmente capítulo 13, P 105 y s.

⁴ BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michel Angelo, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura, 1986, p.143.

⁵ *Ibid.*, p.159-160.

te; por eso en sus escritos se abre paso la teoría filosófico-política según la cual el terreno de la acción social reside en una lucha incesante de los individuos por la autoconservación material.

Las observaciones antropológicas de Maquiavelo son elaboradas por Hobbes en forma de enunciados sobre la naturaleza humana. Hobbes considera como rasgo característico de la naturaleza humana la capacidad de procurarse su bienestar futuro; de aquí su comportamiento previsor que se acentúa en la desconfianza mutua de los individuos al entrar en relación. En consecuencia, cada individuo es empujado a una ampliación de su potencia, con el fin de protegerse de otro, incluso en el futuro. En la medida que la naturaleza de los hombres viene marcada por una actitud de acrecentamiento preventivo de poder ante los demás, las relaciones sociales adquieren la condición de guerra de todos contra todos. Las consecuencias negativas de esa condición llevan a los hombres, mediante un cálculo racional, a la instauración del Estado y la subordinación al poder soberano.

Maquiavelo y Hobbes parten de la lucha por la autoconservación en la construcción de sus teorías políticas; ambos dirigen su análisis a establecer una tregua del conflicto que amenaza permanentemente la estabilidad de la sociedad política mediante la construcción de un estado fuerte. Asignan al Estado un uso instrumental del poder, cuya sustancia son las leyes y el pacto en el marco de una teoría normativa de la política que prescribe cómo debe ser el Estado y cómo se debe ordenar la sociedad. Ambos tienen como meta la realización y el mantenimiento de un Estado fuerte y centralizado, en tanto condición de la propiedad y de la sociedad política estable y ordenada. Con Maquiavelo, pero ante todo con Hobbes, la política es llevada a técnica de organización correcta del Estado, pues Hobbes elabora una teoría del Estado y una justificación racional de él, que no encontramos todavía en Maquiavelo.

Desde Hobbes ha predominado en la filosofía política moderna, la tesis según la cual el móvil del conflicto entre los individuos se debe a la lucha por la autoconservación material. A partir de este referente se han elaborado distintos enfoques y matices de lo que llamo filosofía política normativa, que entiende la política como una esfera autoexplicable, esfera que cobra vigencia a partir de la instauración del Estado como resultado del consenso y la conjugación de fuerzas en la unidad común. Según la perspectiva normativa lo que antecede la instauración del estado es la sociedad prepolítica; en consecuencia, guardadas las diferencias teóricas, terminan formulando una teoría normativa de la sociedad que prescribe cómo debe ser el Estado, cuáles son sus funciones y cómo debe ordenarse la sociedad sustentada en el derecho, el contrato social y el consenso.

Si bien es cierto que la tesis hobbesiana ha predominado en las explicaciones filosóficas del conflicto y que la teoría normativa de la política resulta también predominante, existe una filosofía política no normativa que considera plausible la lucha por la supervivencia como móvil del conflicto, pero no lo asume como referente del que deriva una teoría normativa de la política ni tampoco relega el conflicto a un estado prepolítico. Por el contrario la filosofía política no normativa considera el conflicto como campo de la política, refiere la política al poder y sus relaciones, entendidas como relaciones de fuerza conducidas por la resistencia, la rebelión y la sumisión. De aquí se deriva una característica de la política, el antagonismo. En esta perspectiva se inscriben posiciones como la de Marx, para quien el campo de la política es la lucha de clases. Marx considera la lucha de clases como referente del conflicto social; su interés teórico se orienta a mostrar el carácter inhumano de la sociedad capitalista en la que los hombres son tratados como cosas. Procede mediante el análisis crítico del sistema económico para develar la opresión que subyace a una sociedad que se autoproclama realizadora de la justicia y la libertad. Pero Marx no proporciona una teoría normativa de la sociedad, no explica el desarrollo de la sociedad a partir de pretensiones normativas; entiende la política como una esfera en relación con el todo social y no como esfera autoexplicable y autónoma. No hay en su teoría una prescripción de cómo debe ser el Estado y la sociedad ordenada. En su caso, la perspectiva no normativa va asociada al método de análisis y a su posición crítica frente a la sociedad existente.

El mismo Marx dice al respecto:

Mi investigación dio como resultado que tanto las relaciones legales como formas de gobierno no deben ser comprendidas desde sí mismas ni desde el llamado desarrollo general de la mente humana, sino que tienen más bien sus raíces en las condiciones materiales de la vida, la suma total que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII, une bajo el nombre de ‘sociedad civil’, y cuya anatomía, no obstante, debe buscarse en la economía política⁶.

A través de sus investigaciones de la economía política, Marx llegó a la conclusión de que la estructura económica de la sociedad es el fundamento real de donde emergen la superestructura legal y la política. En otras palabras, que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual”⁷. En su interpretación, Marx, luego

⁶ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976, prefacio.

⁷ *Ibid.*

de analizar críticamente la filosofía del derecho de Hegel, concluye que la política no es una variable independiente porque no se puede entender desde sí misma. La política es una variable dependiente por cuanto tiene sus raíces, en las condiciones materiales de la vida.

En un pasaje clásico escrito probablemente hacia 1858, Marx presenta el problema de la siguiente manera:

En la producción social que los hombres llevan adelante, ellos entran en determinadas relaciones que son indispensables e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un estado particular de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el cual se levanta una superestructura legal y política, y a la cual corresponden formas particulares de conciencia social⁸.

E efecto, en las investigaciones que Marx adelanta posteriores a los *Manuscritos* del 44, él dedica gran parte de su vida al estudio de la economía porque la considera el elemento clave para “explicar” la religión, la filosofía, la sociedad y el Estado. Mediante el análisis del capitalismo, Marx pudo prever algunas de las características del comunismo maduro. Una de estas características es la superación del Estado. Aun cuando el complejo problema que plantea el materialismo histórico, en cuanto a las relaciones entre base y superestructura, no admite en el marco de este análisis una clasificación satisfactoria, es posible pensar que con respecto a las ideas e instituciones políticas, éstas, forman parte de la superestructura y están determinadas por las relaciones de producción. Por tal razón, Marx denuncia la falsedad del pensamiento de aquellos que afirman la existencia objetiva e independiente de las ideas e instituciones políticas. Tal pensamiento sufre, según Marx, de alienación en cuanto que vive subyugado por sus propias creaciones, las cuales han asumido la apariencia de objetos independientes. Tal alienación debe ser combatida, despojando al mundo de su carácter objetivo y comprendiéndolo como una creación humana. Por el contrario, Marx dirá que “¿se requiere una comprensión profunda para entender que, con las condiciones de vida de los hombres, con sus relaciones sociales, con su existencia social, se modifican así mismo sus ideas, puntos de vistas y conceptos, en una palabra, su conciencia?”⁹. De modo similar se refiere a este

⁸ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976. Ver también MARX, Karl y ENGELS, Federico. *El manifiesto comunista*, Introducción de Eric Hobsbawm. Barcelona, Grijalbo, 1998, P.56 y S.

⁹ MARX, Karl y ENGELS, Federico. *El manifiesto comunista*, Introducción de Eric Hobsbawm. Barcelona, Grijalbo, 1998, P. 64.

aspecto en la *Ideología alemana* “no es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia”¹⁰. En consecuencia, la teoría política de Marx viene a ser la descripción de una forma de alienación, objetivada en el Estado burgués, cuya superación resulta plausible como la autodestrucción del sistema económico capitalista.

De acuerdo con Marx, la sociedad no es algo dado, sino que es el producto de la acción humana, y el hombre y su actividad social son uno y lo mismo. Por lo tanto, Marx define al hombre como la totalidad de sus conexiones sociales. En oposición a la tradición liberal, Marx concibe al hombre como un ser de especie, cuya emancipación es idéntica a la emancipación de la sociedad. La sociedad moderna que se basa en el individualismo violenta la idea de hombre como ser social. El individualismo implica una definición del hombre que concibe sus relaciones sociales sólo como medios para obtener sus propios fines privados. La existencia individual es el fin supremo y la sociedad aparece como algo externo a él. Marx afirma, por lo tanto, que la sociedad moderna no puede desarrollar un modelo socializado del hombre. Para superar este problema, propone una sociedad basada en la abolición de la propiedad privada y en la desaparición del Estado. Marx se refiere a un modelo de sociedad en donde el individuo ya no está confrontado a la sociedad, un modelo donde no hay alienación entre el hombre y la estructura política, porque no es posible distinguir ya un ámbito privado de uno público. La “democracia”, tal como la concibe Marx, suprime y trasciende al Estado político, así como también a la sociedad civil¹¹. Examinada la idea de política en Marx y su contraste con la política normativa, paso ahora a mirara más de cerca el desarrollo que la TCS hace de una filosofía política no normativa.

Sí efectivamente lo que encontramos en Marx es una filosofía política negativa y no una justificación racional del Estado, es plausible que su filosofía política no sea una filosofía política normativa que prescribe cómo debe ser el Estado y la sociedad, sino una filosofía política que pretende la instauración de una sociedad de hombres libres; no hay sociedad prepolítica que le anteceda sino sociedad política. De aquí que la política no se entienda como esfera separada de la sociedad sino como parte constitutiva de la misma. La sociedad es política y, por tanto, la política no es autoexplicable como

¹⁰ MARX, Karl y ENGELS, Federico. *Obras escogidas*, Moscú, Edt. Progreso, 1976, P. 24.

¹¹ *Ibid.* Para un análisis detenido de la idea de política en Marx Véase: “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en: *Marx y el derecho, escritos de juventud*, traducción de Rubén Jaramillo, Bogotá, Argumentos, 1983; *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos unidos, 1973; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976; *Manuscrito*. Barcelona, Altaya, 1993.

subsistema autónomo sino como un todo. A mi modo de ver, la TCS desarrolla una filosofía política no normativa en sentido negativo; una reflexión que hace visible los obstáculos para la emancipación de los hombres. Esa filosofía política va ligada al análisis de la sociedad y a su perspectiva crítica; no se trata de un momento sino de una parte en estrecha relación con el todo. Para mostrar el nexo filosofía política no normativa y análisis de la sociedad, miremos en detalle este aspecto de la política de cara a la sociedad a través del análisis de la TCS.

2. Dominación racional y filosofía política en la teoría crítica de la sociedad

La TCS retoma la noción de política como contraposición y antagonismo, pero no la refiere a la lucha de clases sino al dominio de unos intereses sobre la totalidad de los individuos. Esto es a mi modo de ver lo que desarrollan Horkheimer, Marcuse y Adorno con matices diferentes. Sus trabajos contienen un análisis crítico de la sociedad contemporánea centrado en las formas de racionalidad y dominación constatando que la razón origina mecanismos de dominación y que el nexo razón – dominación se vuelve contra la organización social. Develan así los dispositivos de dominación que imposibilitan la emancipación de los hombres. Entienden la democracia capitalista como represiva, como una organización social irracional cuyas instituciones ocultan sus propósitos de dominación por vías formales que conducen a una aparente legitimidad.

Los autores de la TCS de los que nos ocupamos aquí (Adorno, Horkheimer y Marcuse) intentan aclarar el carácter instrumental de la razón y el nexo razón-dominio. Su crítica a la razón se articula al propósito más amplio de construir una teoría crítica de la sociedad, en la que resulta viable la superación de una insuficiencia de racionalidad en la sociedad, el sufrimiento y la injusticia. La crítica tiene por objeto las relaciones irracionales que inducen a la disminución de la libertad, la autonomía del individuo y su capacidad de juicio; en últimas a la conservación del estado de cosas. Consideran que la razón ha fracasado en su intento de liberar al hombre porque devino instrumental y cosificante, su crítica recoge también un momento de verdad, un potencial liberador de la razón en el que se funda la posibilidad de emancipar a los hombres.

La sociedad sobre la cual pretende influir la TCS, es percibida de modo negativo. Los autores de la TCS se refieren a la sociedad con términos que distinguen entre relaciones *patológicas* y *no patológicas*. Horkheimer se refiere al carácter *no racional* de la sociedad; Adorno habla de sociedad unificada y Marcuse usa términos como *sociedad unidimensional* o *tolerancia represiva*.

En efecto, Horkheimer considera que la sociedad contemporánea enfatiza una racionalidad de los medios que prioriza lo socialmente útil dejando de lado el interés por los fines, con lo cual la razón se ve reducida a razón instrumental. Situación ante la que Horkheimer propone como tarea del filósofo “introducir razón en el mundo”¹². A este respecto Adorno afirma: “... la sociedad unitaria no soporta ni siquiera aquellos momentos relativamente sustantivos ... : en esta cárcel al aire libre en que se está convirtiendo el mundo no se trata ya de preguntar qué depende de qué, hasta tal punto se ha hecho todo uno”¹³. En este mismo sentido Marcuse considera que “... nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad”¹⁴. Estas formulaciones presuponen una probable sociedad racional en la que las relaciones sociales sean auténticas, es decir, que proporcionen a todos los ciudadanos la posibilidad de una autorrealización lograda. Lo que resulta característico de estas afirmaciones es la manera como resaltan una especie de patología de la sociedad ligada a una insuficiente racionalidad de la sociedad o falta de racionalidad. Los autores arriba relacionados suponen que la causa del estado negativo de la sociedad que analizan se debe a la deficiencia de razón social; esta conexión explica su interés en el proceso histórico de realización de la razón. En resumen, la situación actual de la sociedad se debe a una carencia de racionalidad social.

La sociedad moderna fue entendida por Max Weber¹⁵ como aquella que sufrió un proceso de desencantamiento del mundo y progresiva racionalización. Ese proceso de racionalización de la sociedad es entendido por Georg Lukács¹⁶ en clave marxista como cosificación, cosificación que explica a partir de la estructura de intercambio de la mercancía haciendo extensiva la estructura de la mercancía formulada por Marx a todas las esferas de la sociedad. Weber describe desde la perspectiva de la racionalización la profanización de la cultura, es decir, el desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo que condujo luego al surgimiento de una cultura profana; él denominó ese proceso como racional. Pero Weber

¹² HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón Instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p.45 y s; “La función social de la filosofía”. En: *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrourtu, 1998, p.285.

¹³ ADORNO, Theodor, *Crítica Cultural y Sociedad*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 229.

¹⁴ MARCUSE, Herbert, *El Hombre unidimensional*, Barcelona, Seixbarral, 1972, P.30.

¹⁵ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1973, prefacio; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Taurus. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid Taurus, 1989, P. 11 y s; *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999. Tomo I, p. 213 s, 439 s.

¹⁶ LUKÁCS, Georg, *Historia y Conciencia de clases*, México, Grijalbo, 1969.

también introduce una explicación de la evolución de la sociedad vía institucionalización de la racionalidad económica con arreglo a fines, especialmente en los procesos burocráticos y la empresa capitalista.

Weber entiende como formalización de la razón o racionalidad formal, la racionalidad con arreglo a fines que implica una orientación estratégica en la elección de las preferencias para la acción. Con ello se refiere Weber a acciones orientadas por la racionalidad cognitiva con abstracción del ámbito moral, práctico o estético. Él considera que tras el proceso de desencantamiento del mundo se produce una diferenciación de las esferas de valor y que esas esferas adquieren una lógica de desarrollo autónomo como subsistemas de la sociedad: la ciencia, el arte y la moral. En esta diferenciación de las esferas de valor característica de la modernidad, Weber ve un incremento de racionalidad impulsado por el conocimiento científicamente organizado.

La TCS acepta el diagnóstico weberiano de la sociedad en cuanto lo entiende como un proceso de racionalización progresivo de todas las esferas de la vida social; comprende, al igual que Weber, la formalización de las esferas de valor que obedecen a sus propias reglas como resultado del desencantamiento del mundo. Coinciden también con Weber al considerar que el desmoronamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo se produjo por el proceso de racionalización creciente, de donde se desprende una conciencia moderna caracterizada por la diferenciación de las esferas de valor.

Si bien la TCS coincide con Weber en estos aspectos, no comparte con él la valoración del proceso de racionalización. Así, la TCS ve en el hecho de que las acciones ya sólo puedan ser valoradas o justificadas cognitivamente, una pérdida de racionalidad: “cuando se concibió la idea de razón, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación entre medios y fines; se le consideraba como el instrumento destinado a comprender los fines, a determinarlos”¹⁷. Donde Weber ve incremento de racionalidad, Horkheimer ve pérdida de racionalidad y consecuentemente instrumentalización de la razón.

En efecto, el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo¹⁸ como un proceso de racionalización progresivo de todas las esferas de la vida social. Para Weber, el mundo ilustrado se presenta como negativo, como un “férreo estuche”¹⁹ que resulta *inevitablemente* del predominio

¹⁷ HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969, p.21.

¹⁸ HORKHEIMER, Max y ADORNO Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2002, p.59.

¹⁹ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, V.1, Madrid, Orbis, 1985, p.258.

de la racionalización con arreglo a fines o racionalidad formal. La TCS ve en el mundo ilustrado “una triunfal calamidad”²⁰; la resignación de Weber la entiende como un paso en la rendición de la filosofía y de la ciencia “en su empeño por determinar el fin del hombre”²¹.

En otras palabras, la TCS llega a la conclusión de que la razón se instrumentalizó y que tiene desde sus orígenes una querencia al dominio y la autoconservación que impide el desarrollo de su impulso crítico y negativo, con lo cual se hace más bien positiva y afirmativa de la realidad existente. En este sentido el proceso de racionalización implica una disminución de la libertad y del sentido. “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas”²².

El proceso de instrumentalización conlleva una reducción de la libertad, en cuanto somete cada vez más la vida de los individuos a la planificación y la racionalización dominantes “(...) la vida de todo individuo (...) debe observar ahora las exigencias de la racionalización y la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema”.²³ Con lo cual se produce una especie de autoalienación de los individuos que quedan sujetos a fuerzas anónimas, tienen que adaptarse al movimiento de las cosas si quieren pertenecer a él. La TCS se pregunta entonces, ya no por la autonomización de los subsistemas de acción culturalmente diferenciados y sus consecuencias de sentido, si no por la autoalienación de los individuos: “(...) cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato táctico”.²⁴ Según esto, los controles de la conducta se concentran en el trabajo tecnificado y sus mecanismos y en los imperativos de adaptación que imperan sobre los individuos en la sociedad. La TCS no se limita aquí, me parece, a un análisis de los límites de la racionalidad en sentido weberiano ni tampoco exclusivamente a un análisis de los mecanismos de regulación social, sino que se interesa por la conexión de la racionalización social que va de los ámbitos de vida de los subsistemas de acción racional y el atrofiamiento de la individualidad.

²⁰ HORKHEIMER, Max y ADORNO Theodor. *Op. Cit.*, p59.

²¹ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, p.47 nota 1.

²² HORKHEIMER, Max y ADORNO Theodor. *Op. Cit.*, p. 64.

²³ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, p. 105-106.

²⁴ HORKHEIMER, Max y ADORNO Theodor. *Op. Cit.*, p. 83

La TCS radicaliza el círculo racionalización-cosificación hasta la propia subjetividad. También la subjetividad está atravesada por la cosificación y se revela como instrumental en la lógica del dominio. En cuanto que la razón está atravesada por la lógica del dominio y la autoconservación se instrumentaliza y autodestruye. La crítica dirigida a la racionalidad instrumental intenta romper el círculo racionalidad instrumental, cosificación, dominio y recuperar el carácter negativo de la razón; roto ese círculo la razón puede contribuir ya no al dominio sino a la emancipación. En últimas, la crítica a la racionalidad es también una búsqueda para explicar por qué la racionalización no lleva a la libertad sino a su contrario: al horror y la barbarie, al triunfo del poder sobre la justicia; excluyendo, dejando olvidado todo cuanto no se subió al tren de su marcha.

En efecto, la TCS entiende que de la creciente racionalización ha resultado un dominio de la naturaleza y una progresiva cualificación del hombre, pero también la cosificación y la instrumentalización de la misma razón: “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 señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”²⁵. En esos términos se expresa la desproporción entre promesa y logro de la razón, su miseria y esplendor. Esto implica un cambio en el desarrollo de la civilización, es decir, ¿por qué la sociedad racionalizada, hace surgir, de sí, una civilizada barbarie?

En general el desarrollo histórico de la sociedad, según la TCS, es racional pero inhumano, la sociedad se ha racionalizado y ese proceso trae dos consecuencias: en primer lugar, la sociedad se autosostiene sin amenaza de disolución a través de la crítica negativa. En segundo lugar, la sociedad ha triunfado, ha logrado el objetivo de dominar la naturaleza. No obstante, el mundo no ha alcanzado la promesa de la razón, ha caído en la inhumanidad, una inhumanidad basada en la razón. Adorno ve también un fracaso interno de la razón cuya raíz es la reconciliación de elementos antinómicos en la identidad. La identidad razón-mundo, subjetividad- objetividad, origina una afortunada armonía, pero se entiende que la esencia de la razón consiste más bien en una dialéctica discordante. Adorno denuncia esta crisis de la razón que, a mi modo de ver, es también la crisis social de la racionalidad:

²⁵ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 2001 p.59. También la edición de sudamericana. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1969. p. 15.

La ratio se convierte en irracionalidad tan pronto como desconoce en su necesario desarrollo que la desaparición de su sustrato, por estilizado que se encuentre, es su propia obra producto de su abstracción. Cuando el pensamiento sigue inconscientemente la ley de su dinamismo, se vuelve contra su sentido, el cual es lo pensado por el pensamiento; sólo ello es capaz de contener la evasión a las intencionalidades subjetivas.²⁶

La razón tiene una tendencia intrínseca a la identificación; por tanto hay que promover un momento de la razón plenamente autoconsciente, que arroje una solución a su crisis; la razón puede curar sus propias heridas y ello requiere un acto voluntario para reconocer su fracaso. En la medida que reconoce su fracaso, la razón se sabe y desea más allá de su autosatisfacción; deviene dialéctica. Sólo un acto de resolución de la conciencia puede sacar a la razón de la irracionalidad, pues el carácter inconsciente de la racionalidad tiende a constreñir la identidad que altera su naturaleza crítica. Esa situación de la razón se hizo más evidente en la sociedad industrial avanzada, una sociedad que se autodenomina racional. Cuando la época se autodeclaró justa, ello contrastó con el sufrimiento abrumador y la razón devino negativa.

En resumen, la crítica a la razón que plantea la TCS va en dos sentidos. En primer lugar, se dirige al sujeto y se puede registrar como crítica psicológica del sujeto y su status racional. En segundo lugar se dirige a la razón instrumental y su lógica de la identidad. He tratado de mostrar la crítica a la razón instrumental, haciendo visible que opera con exclusión y dominio; que dispone los fenómenos para su control y manipulación, en últimas, que la razón deviene instrumental en la medida en que se reduce a la función objetivadora, sistematizadora y calculante como se expresa en la moderna ciencia natural. Pero la Ilustración prometió en nombre de la razón destruir junto con el mito, todas aquellas legitimaciones que la razón había puesto en el lugar del mito. No obstante, al final, la razón se torna positiva y cínica, mero aparato de dominio. El aparato de dominio de la razón se ha hecho más denso en la sociedad industrial de masas afectando al sujeto, antaño soporte de la razón, haciéndolo superfluo. Contra este estado de la razón reacciona la TCS, a fin de corregirla, de hacerla conciente de su propio carácter dominador, para ilustrar a la Ilustración y autosuperarla.

²⁶ *Ibid.*, p. 152.

3. El lugar de la filosofía política en la teoría crítica de la sociedad

Hemos visto cómo la razón se desplaza de su función liberadora a servir como medio para la dominación y como la TCS orienta su crítica a tal desplazamiento, señalando el carácter instrumental y las consecuencias del desplazamiento. Ahora bien, desde la perspectiva no normativa el poder político se refiere a lo social, se explica desde la totalidad vinculante de los procesos históricos y socioeconómicos. Se entiende que la dinámica social implica un momento negativo en el que se manifiesta la contradicción y que por vía de la mediación social y psicológica se canaliza la dominación. Ese proceso de mediación y objetivación debilita los propósitos liberadores de la razón, de modo que: “(...) la organización del mundo que rebaja los hombres a medios de su propia conservación individual mutilando y amenazando su vida, a la vez que la reproduce y simula ser así para satisfacer una necesidad de ellos; lo único que pretende es conservarse a sí misma”.²⁷

La TCS procede desde un cierto sincretismo totalista²⁸ que la lleva a no desarrollar una teoría específicamente política en sentido normativo. Hacerlo implicaba una especie de fetichización de la política como diferenciada de la totalidad social. Así, Horkheimer al analizar el fenómeno de la autoridad considera que: “los conceptos universales que constituyen el fundamento de la teoría social sólo pueden ser comprendidos, en su correcto significado, en conexión con otros conceptos universales y particulares de la teoría, es decir, como momentos de una estructura teórica determinada”²⁹. En este mismo sentido procede Marcuse cuando analiza el fascismo: “el estado fascista era la sociedad fascista, (...) el poder totalitario y la razón tenían su origen en una sociedad que estaba a punto de superar la sociedad liberal y de incorporar su negación histórica”.³⁰ El fenómeno político del fascismo se explica desde la sociedad, no se autoexplica o interpreta como esfera separada del todo.

El hecho de que la TCS proceda de manera sincrética, que no entienda la política como esfera diferenciada de la totalidad social, ha llevado a pensar que no hay en ella una filosofía política. Así, Martin Jay, uno de los primeros intérpretes de la teoría, considera que en ella hay “una subestimación de la esfera política, que había sido un rasgo notorio de todo el pensamiento del

²⁷ ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*, Madrid, Tauros, 1992, p.170.

²⁸ “Así pues en Hegel lo concreto es el todo....mientras lo singular es abstracto, lo que está aislado, el momento particular”. Esta interpretación de Adorno ilustra muy bien lo que la TCS entiende por totalidad. ADORNO, Theodor. *Terminología filosófica*, Madrid, Taurus, 1976, Vol. 1, p. 25.

²⁹ HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*, México, Amorrortu, 1997, p. 97.

³⁰ MARCUSE, Herbert. *Ensayos sobre política y cultura*, Buenos Aires, Sur, 1969, p.7.

siglo XIX, desde Marx a los economistas clásicos”³¹. Según Jay, esto se debe a que la TCS considera la política como un epifenómeno de la subestructura socioeconómica, es decir, lo achaca al carácter marxista de la teoría y a la ausencia de una reflexión positiva, normativa de la política.

Una lectura similar a la de Jay se encuentra en autores como Francisco Colom Y Jürgen Habermas. Según Colom, “un estudio tradicional de las categorías políticas contradecía sus propios presupuestos epistemológicos”. Considera que el déficit mayor de la TCS consiste en la ausencia de “un aparato categorial adecuado para comprender la estructura de dominación política de las modernas sociedades capitalistas”. Colom explica la imposibilidad epistemológica y la insuficiencia categorial para el análisis político, por el prejuicio marxista que según él, identifica la disolución del estado con la disolución administrativa de la política, por esas razones la TCS ignora la investigación política y confunde análisis político con teoría social³². De acuerdo con Colom, en la TCS no hay filosofía política ni podía existir tal filosofía³³. A mi modo de ver, Colom evalúa la existencia de una filosofía política en la TCS desde el referente normativo, al no encontrar un análisis del Estado, ni una explicación de los fenómenos políticos desde el derecho y el consenso, es decir, desde una perspectiva normativa concluye que no hay filosofía política. El error de Colom consiste en pensar que la filosofía política se reduce a filosofía política normativa y que todo análisis político que no encaja en ese modelo no es filosofía política.

En su *Teoría de la acción comunicativa*, sintetiza Habermas lo que considera la agenda temática de la TCS. Al hacerlo no incluye como tema la filosofía política, según él los temas que orientaron el interés teórico de la teoría fueron seis: a) las formas de integración de las sociedades postliberales; b) la socialización de la familia y del desarrollo del yo; c) los medios de comunicación de masas y la cultura de masas; d) la psicología social de la protesta paralizada y acallada; e) la teoría del arte, y f) la crítica del positivismo y de la ciencia. El interés central que subyace a estos temas es el análisis de la racionalización como cosificación³⁴. Ante el balance

³¹ JAY, Martín. *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974 p. 201.

³² COLOM, Francisco. *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, México, Anthropos, 1992 p. 10, 46, 150 y 164.

³³ El juicio de Colom se refiere especialmente a la primera generación de pensadores fraccfurtianos, por eso él habla de “otra Escuela de Francfort” a la que asocia autores como F. Noiman y O. Kirchheimer, quienes según su opinión, sí desarrollaron una filosofía política. Actualmente esa línea la siguen Habermas y Offe, en los que Colom ve un análisis comprensivo del estado capitalista, de los mecanismos de auto gobierno y legitimación de la democracia. *Ibid.*, p. 44.

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, p. 534.

habermasiano y el interés de la TCS hacia el análisis de la racionalización que, según Habermas, orientó a la primera generación de francfortianos; lo llevó a superar el déficit respecto al criterio normativo de la TCS, mediante el concepto de acción comunicativa. Dicho concepto contiene una descripción de la racionalidad, con la que Habermas aspira superar las antinomias entre razón objetiva y razón instrumental señaladas por los autores de la TCS que hemos venido analizando. Habermas pasa por alto el análisis político implícito en la noción de razón instrumental y su conexión con la categoría de cosificación, en donde la TCS funda la necesidad de emancipación y atribuye la irracionalidad de la injusticia y la barbarie. También Habermas usa como criterio para señalar la no existencia de filosofía política en la TCS el referente normativo³⁵.

La lectura que hacen estos autores de la TCS, en particular de los argumentos de Adorno, Horkheimer y Marcuse en este punto, me parece incompleta y hasta cierto punto parcializada, su valoración de que en ella no hay filosofía política se deriva del uso referencial que hacen de la filosofía política normativa. Si bien no hay en la TCS una filosofía política normativa tal como he venido sosteniendo, de ello no se deriva que no haya filosofía política, sino que no hay filosofía política normativa. Esta lectura no hace justicia al desarrollo teórico de la TCS y pareciera sugerir que la única manera de hacer filosofía política es la normativa. Hasta aquí he mostrado que hay dos modelos generales de filosofía política que he denominado normativo y no normativo, al hacerlo he mostrado que en la TCS hay una filosofía política no normativa y que por lo tanto resulta errado afirmar que en ella no hay filosofía política.

La TCS entiende que el individuo posee en su propia dignidad racional la fuente última de autodeterminación, de tal manera que la pérdida de sentido se origina en fuerzas externas, en fuerzas que pueden ser presentadas o representadas como fuerzas coactivas, relaciones engañosas; a cuyo empuje cede la voluntad racional. La inherente voluntad de autonomía se pierde en el individuo por deformaciones o interferencias. En otras palabras, el individuo pierde su dirección racional, cuando su autonomía se ve vulnerada por la coacción externa y se ve precisado a declinar a favor de los requerimientos del sistema funcional de la sociedad, de aquí que el interés emancipador de la TCS coincide con el interés de superar la injusticia.

Una solución para este complicado entramado de la sociedad contemporáneo consiste en la radicalización de la modernidad: la revitalización de la

³⁵ Véase HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 135 y s. *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. 1, p. 433 y s. Vol. 2 p. 527 y s.

autocrítica contra las limitaciones autoproducida de la sociedad altamente industrializada. Una racionalidad o modernidad reflexiva es el autocuestionamiento permanente y la predisposición a la modificación del sistema prevaleciente. El proyecto de la razón aun sería recuperable si la razón se hace consciente de su propio potencial de barbarie y si trata de superarlo mediante esfuerzos metódicos. La posibilidad de una sociedad racional, en el sentido que lo hemos descrito a lo largo de nuestro trabajo, implica una actitud de distanciamiento crítico con respecto a ella misma, preservando sus criterios de civilidad ya logrados en tiempos difíciles.