

ACCIÓN COMUNICATIVA – SISTEMA – CRÍTICA. OBSERVACIONES SOBRE LA CRÍTICA SOCIOLÓGICA DEL SISTEMA EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

*Communicative Action - System - Critique.
Observations on the Sociological System Critique
in Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action*

LARS HEITMANN*

l_heitmann@web.de

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2016

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2016

RESUMEN

Este artículo analiza la constitución de la crítica del sistema de la *Teoría de la acción comunicativa*. El núcleo temporal de esta teoría es diferente del que encontramos en la “antigua” Teoría Crítica. Habermas pretende realizar una síntesis crítico-sociológica de la “Crítica de la economía política” de Marx y la “Teoría de los sistemas sociales” de Luhmann. Con su concepción ni hace justicia al concepto de crítica de la “antigua” Teoría Crítica, ni a su propia pretensión de dar continuidad al “Materialismo interdisciplinar” de Max Horkheimer.

Palabras clave: capitalismo, Teoría Crítica, sistema, Karl Marx, Niklas Luhmann, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

ABSTRACT

This paper analyzes the constitution of the system critique in Habermas' *Theory of Communicative Action*. The temporal core of this theory is not the same as in the “old” Critical Theory. Habermas intends to elaborate a critical-sociological synthesis of Marx's “Critique of Political Economy” and Luhmann's “Theory of Social Systems”. But his conception does not do justice to the concept of critique in the “old” Critical Theory, and does not fulfill his own claim to give continuity to Horkheimer's “Interdisciplinary Materialism”.

* Gesellschaft zur Förderung sozialökonomischer Handlungsforschung (SEARD).

Key words: Critical Theory, System, Karl Marx, Niklas Luhmann, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

El pensamiento conocido como “Teoría Crítica” se entiende en sentido propio como una teoría crítica *de la sociedad*. “Sociedad” no significa aquí la suma de individuos e instituciones –es decir, de personas “naturales” y “jurídicas”– y sus relaciones “interpersonales”, sino que es pensada en todo caso como algo que se diferencia de los individuos, que va más allá de ellos y que les precede. En este sentido, los autores que han dado su impronta a la Teoría Crítica como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas hablan sin excepción de “sistema” y lo convierten en objeto de su crítica.

En el debate sobre la Teoría Crítica (*de la sociedad*) existe un consenso sobre la existencia de “paradigmas” esencialmente diferentes de “crítica del sistema”. Paradigmas que se pueden posicionar a un lado u otro la de la línea divisoria entre la “antigua” y la “nueva” Teoría Crítica. Y especialmente se ha criticado a menudo y de manera incisiva¹ la crítica del sistema desarrollada por Habermas en el marco de su *Teoría de la acción comunicativa*.² Se la ha criticado sobre todo por ser poco “radical” y demasiado “idealista”, poco “marxista” y demasiado “sociológica”. Frecuentemente se le imputa una ruptura decidida con el “núcleo del paradigma” de la “antigua” Teoría Crítica –es decir, con la crítica del valor de Marx– e incluso se rechaza la teoría de manera provocadora como “acrítica”.³

Me parece que estas críticas, aunque en principio sean correctas en su orientación, en parte son demasiado generales e imprecisas. Por tanto, a continuación, pretendo volver a analizar más profundamente la constitución de la crítica del sistema en la TAC y mostrar:

– que la concepción de la teoría de la sociedad en la TAC, así como su concepto

¹ Josef KEULARTZ, *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Hamburg: Junius, 1995; Simone DIETZ, *Lebenswelt und System. Widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993; Rolf JOHANNES, “Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt”, en Gerhard Bolte (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg, Zu Klampen, 1989, págs. 39-66; Veit Michael BADER, “Schmerzlose Entkopplung von System und Lebenswelt? Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas’ Zeitdiagnose”, *Prokla*, 16, n° 64, 1986, págs. 139-149; Stefan BREUER, “Die Depotenziierung der Kritischen Theorie. Über Jürgen Habermas’ ‘Theorie des kommunikativen Handelns’”, *Leviathan*, 10 (1982), 1, págs. 132-146.

² En lo que sigue nos referiremos a esta obra con la abreviatura TAC.

³ Cf. Gerhard BOLTE (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 1989. Sobre el “núcleo del paradigma” de la Teoría Crítica, cf. Hauke BRUNKHORST, “Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme”, *Soziale Welt*, n° 34 (1983), págs. 22-56.

fundamental de “acción comunicativa” no se derivan de manera Inmanente del discurso de la Teoría Crítica, sino que provienen en lo esencial de un “núcleo temporal” modificado frente a la “antigua” Teoría Crítica (II);

- que Habermas *mismo* ha realizado radicalizaciones de su concepto de sociedad en dirección a una interpretación “fuerte” de la objetividad en el curso de la confrontación en torno a la TAC (III);
- que Habermas no pretende sustituir la “Crítica de la economía política” de Marx por la “Teoría de los sistemas sociales” de Luhmann, sino realizar una síntesis crítico-sociológica de ambas teorías (IV);
- que Habermas, sin embargo, a fin de cuentas, con esa concepción (y completamente en contra de su autocomprensión) ni hace justicia al concepto de crítica de la “antigua” Teoría Crítica, ni a su propia pretensión de dar continuidad al “Materialismo interdisciplinar” de Max Horkheimer (V).
- Para fundamentar estos argumentos voy a traer a la memoria de manera somera las formas de concebir la crítica de la sociedad y del sistema de la “antigua” Teoría Crítica (I). Lo que pretendo es recapitular los respectivos perfiles de las concepciones, los conceptos de sociedad, las ideas de método y crítica, así como sus “núcleos temporales”. De cara a situar y criticar la TAC, quisiera aclarar que, de todas formas, también dentro de “antigua” Teoría Crítica existen claras diferencias de concepción de la “Teoría Crítica”.⁴ Como se verá, Habermas es muy consciente de estas diferencias y, en relación con ellas, lleva a cabo un claro posicionamiento de la TAC.

1 PARADIGMAS DE LA CRÍTICA DEL SISTEMA EN LA “ANTIGUA” TEORÍA CRÍTICA

A diferencia de lo que sugiere la atribución del término, la así llamada “antigua” Teoría Crítica no constituye un planteamiento unitario. Más bien es posible distinguir al menos tres planteamientos diferentes: (a) la concepción de análisis del capitalismo de Horkheimer en los años 1930, (b) la concepción defendida por Horkheimer y Adorno en la “Dialéctica de la Ilustración” publicada conjuntamente

⁴ Breuer habla a este respecto de “diferencias en el núcleo del paradigma”, cf. Stefan BREUER, “Horkheimer o Adorno: diferencias en el núcleo del paradigma de la Teoría Crítica”, *Leviathan*, 1985/3, págs. 357-276. Breuer se refiere aquí a Hauke BRUNKHORST, “Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft”, op. cit.

te en 1944 y (c), finalmente, la concepción defendida por Adorno ya en los años 1930 y desarrollada consecuentemente a partir de 1945.

(a) En el año 1930, Horkheimer asume la dirección del Instituto de Investigación Social ubicado desde 1923 en la Universidad de Fráncfort y con ella la cátedra de “filosofía social” asociada al cargo y creada expresamente para él en la Facultad de Filosofía de la Universidad.⁵ Horkheimer forja en el ejercicio de esta funciones ante todo un marco programático para la investigación futura del Instituto.

Horkheimer bosqueja en este punto una “Teoría Crítica –todavía no se habla aquí de “Teoría Crítica”, sino de “filosofía social materialista” y de “teoría materialista de la sociedad”–, que no está empeñada tanto en la realización de una historiografía de los trabajadores y del movimiento obrero, como era el caso con sus predecesores Gerlach y Grünberg, cuanto en la ejecución de investigaciones sobre la conexión entre economía, cultura y psique guiadas por una filosofía social, investigaciones que apuntan a una teoría de la “totalidad” social y poseen una base empírica.⁶ Había que averiguar de qué manera se desarrolla y reproduce la “totalidad” capitalista por medio de las formas empíricas de subjetividad y de sus formas culturales de evolución.

El trasfondo de este programa lo constituye la experiencia histórica (corroborada también empíricamente por medio de las investigaciones de Erich Fromm) de que los trabajadores no revolucionan el “sistema”, sino que, al tender entre otras cosas hacia el autoritarismo, se comportan de manera reaccionaria tanto en la teoría como en praxis. En este contexto Horkheimer plantea una serie de nuevos inte-

⁵ Para la exposición del planteamiento de Horkheimer que viene a continuación, si no se indica otra cosa, sigo las presentaciones de Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – politische Bedeutung*. München: dtv, 1988; Helmut DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978; Martin JAY, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 -1950*. Frankfurt/Main: Fischer, 1976.

⁶ Remito en este lugar de modo lateral a la variación histórica de las nomenclaturas del Instituto de Investigación Social: hasta 1937, momento en el que Horkheimer acuña el término “Teoría Crítica”, se habla de “Teoría materialista de la sociedad” o de “Filosofía social”; desde el retorno del Instituto del exilio y de la organización de la formación en ciencias sociales en el “Instituto de Investigación Social” se habla de la “Escuela de Fráncfort” o de la “Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort”. Esta solo existe realmente hasta aprox. 1970, cuando la formación en sociología de la Universidad de Fráncfort se segrega en una especialidad propia. Con la muerte de Adorno en 1969 se produce un vacío en la teoría de la sociedad en el que se adentra Habermas. En Starnberg pone los fundamentos de la “nueva” Teoría Crítica con su “giro hacia la teoría de la comunicación” (gracias a lo cual la “antigua” Teoría Crítica puede ser diferenciada bajo la denominación de “antigua”), que hoy con Axel Honneth también juega un papel determinante en el Instituto de Investigación Social.

rrogantes para la investigación: ¿Por qué “el capitalismo” tiene tanta capacidad de resistencia? ¿Por qué lo secundan tantos seres humanos (y, sobre todo, justamente los trabajadores)? ¿Qué papel juega al respecto la “cultura”? ¿Qué papel juega la constitución psico(social) de los seres humanos? Lo que busca Horkheimer con estas cuestiones es entender aquello que impide y aquello que favorece la liberación de los seres humanos.

Los interrogantes y el programa de investigación de Horkheimer están asociados al presupuesto de teoría social de que tanto lo “social” o la “cultura” como la “psique” poseen una “autonomía relativa”, con lo que Horkheimer se coloca en una posición a igual distancia del idealismo y de un Marx interpretado de manera determinista:

“Las ideas, los contenidos “intelectuales”, irrumpen en la historia y determinan la acción de los seres humanos, ellas son lo p r i m a r i o , la vida material, por el contrario, es lo s e c u n d a r i o , d e r i v a d o ; el mundo y la historia se fundan en el espíritu: esto sería un Hegel abstracto y, por ello, mal entendido. O se cree, al contrario, que la e c o n o m í a , en cuanto ser material, es la única realidad auténtica; la psique de los seres humanos, la personalidad tanto como el derecho, el arte y la filosofía se d e d u c e n c o m p l e t a m e n t e de la economía, son el p u r o r e f l e j o de la economía; esto sería un Marx interpretado de manera abstracta y, por ello, errónea.”⁷

La relevancia práctica de este supuesto de una “autonomía relativa” de la “psique” y la “cultura” resulta inmediatamente reconocible: si el desarrollo de la “cultura” o la “psique” transcurre de manera relativamente autónoma, también se ofrece la posibilidad de transformarlas o influir sobre ellas de manera emancipadora.

Desde el punto de vista *metodológico*, el análisis de la sociedad o de la situación social general se produce por la vía de una síntesis analítica de la investigación teórica y empírica de las ciencias particulares (sociología, psicología, economía, ciencias políticas) y de la teoría del materialismo histórico. En todo ello la “teorización materialista” ha de guiar a la “investigación”. Sin embargo, no ha de imponerse dogmáticamente, sino, dado el caso, también corregirse en relación con los resultados de las ciencias particulares. En estos momentos, Horkheimer mantiene una posición acrítica frente a la metodología empírica en cuanto tal. Esta solo se vuelve

⁷ Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, en Id., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer, 1981 [1937], págs.12-56, pág. 43. Los énfasis de palabras y frases en citas, que provienen del autor del artículo y no del autor de la cita aparecen con espacio expandido [nota del traductor].

problemática cuando es usada para la consecución de objetivos falsos, es decir, anti-emancipadores.

Con la pretensión de que la teorización materialista guíe a la “investigación” se evidencia al mismo tiempo una cierta persistencia de la filosofía de la historia: Horkheimer entiende su planteamiento como una contribución a la explicación racional o ilustración de la sociedad sobre sí misma y, con ello, como contribución al establecimiento de una subjetividad (o una “cultura”) racional y, en ese sentido, como contribución a revolucionar la situación.

Ese programa de “materialismo interdisciplinar”, que encontraría su realización más elaborada en los estudios sobre “Autoridad y familia” publicados en 1936, se irá transformando a lo largo de los años 1930 a la luz de las experiencias históricas del fascismo y el exilio ligado a él, la estalinización de la Unión Soviética, la sociedad de masas norteamericana y la cultura científica positivista en la investigación estadounidense. Estas transformaciones se expresan con toda claridad en su escrito programático “Teoría tradicional y teoría crítica” y abarcan varios aspectos:

- Se constata un abandono del exigente concepto de investigación del “materialismo interdisciplinar”, abandono que encuentra expresión sobre todo en una “empiría revisada”⁸ así como en la renuncia a la pretensión de interdisciplinariedad (que no puede ser realizada de manera realista bajo las condiciones modificadas del exilio en el “Instituto de Investigación Social”). Aunque la Teoría Crítica deba seguir teniendo una base empírica, sin embargo, la fundamentación empírica del análisis de la sociedad es entendido de manera diferente y ya no es concebido como un elemento del proceso de investigación “materialista-interdisciplinar”, sino de manera más amplia: el programa ya no consiste en la obtención precisa y cuantificadora de datos empíricos en el marco de una investigación social interdisciplinar que apunta al conocimiento general de la “totalidad” capitalista, sino en la realización de análisis concretos sueltos correlacionados “bajo el supuesto del conjunto del saber disponible y de la incorporación del material obtenido a partir de investigaciones ajenas y propias”.⁹
- Además, se constata desde el punto de vista del contenido una transformación de uno de los presupuestos básicos centrales de teoría de la sociedad: la “psique” y la “cultura” ya no son percibidas como realidades relativamente

⁸ Wolfgang BONß, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982, pág. 186.

⁹ Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, op. cit., p. 43. Todas las cursivas en las citas son mías (L. Heitmann).

“autónomas”, porque las relaciones de dominación político-económicas estrechan cada vez más los espacios de libertad de los individuos (en cuanto “portadores” de “autonomía” cultural):

“Sin embargo, bajo las relaciones del capitalismo monopolista tampoco se cuenta ya con tal autonomía relativa del individuo. Este ya no posee pensamientos propios. El contenido de la creencia de las masas, en la que nadie cree de verdad, es un producto directo de las burocracias dominantes de la economía y el Estado, y sus adeptos siguen secretamente solo sus intereses atomizados y, por ello, falsos; actúan como puras funciones del mecanismo económico”.¹⁰

Y Horkheimer es completamente consciente del alcance de esta concepción para una teoría de la sociedad, cuando también dice que “la fuerza relativa de resistencia y la sustancialidad de las esferas culturales están desapareciendo”¹¹:

“Por tanto, el concepto de dependencia de lo cultural respecto a lo económico se ha transformado. Con la aniquilación del individuo típico habría que interpretar ese concepto como quien dice de manera más materialista vulgar que antes”.¹²

- Y habría que consignar otra diferencia más, que representa una radicalización frente al programa de comienzos de los años 1930: Horkheimer se ocupa por primera vez del concepto de “crítica”. Caracteriza el concepto de “crítica” como “comportamiento crítico” en el sentido de Marx. La Teoría Crítica no es, según esto, una crítica moral “constructiva”, es decir, una crítica valorativa, que busca “eliminar anomalías” concretas, sino un “juicio existencial desplegado”, que descansa sobre la crítica *de la sociedad* que, *en cuanto crítica*, evidencia la *condicionalidad estructural* de las “anomalías” y, con ello, su necesidad:

“Existe un comportamiento humano* cuyo objeto es la sociedad misma. No está dirigido a subsanar algunas anomalías, estas le parecen estar más bien conectadas de manera necesaria con la organización global de la construcción de la sociedad.

¹⁰ Ibid., pág. 52.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

* “Este comportamiento es caracterizado en lo que sigue como comportamiento crítico. La palabra se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, cuanto en el de la crítica dialéctica de la economía política. Designa una propiedad esencial de la teoría dialéctica de la sociedad” [nota en el texto original de M. Horkheimer].

Aunque se origine a partir de la estructura social, sin embargo, ni atendiendo a su intención consciente ni a su significación objetiva, apunta a hacer funcionar mejor alguna cosa en esa estructura.”¹³

Y, a pesar de todo, esa crítica no se limita solo a la “descripción” de las anomalías como resultados necesarios de la estructura básica capitalista de la sociedad, sino que incluye la “construcción del curso histórico como producto necesario de un mecanismo económico”.¹⁴

- Junto a una concepcionalización transformada de su base empírica, así como a una transformación de los presupuestos centrales de teoría de la sociedad y, en consonancia con ella, la comprensión de la Teoría Crítica esbozada de este modo contiene, finalmente, una concepción transformada en relación con su relevancia práctica: como consecuencia de las tendencias autoritarias de la evolución histórica se renuncia según la propia pretensión a realizar una contribución al proceso histórico de emancipación contemporáneo.¹⁵ Aunque la Teoría Crítica siga pretendiendo contribuir a la emancipación de los seres humanos, sencillamente va perdiendo sus destinatarios como consecuencia de actitudes crecientemente autoritarias. La Teoría Crítica se concibe a partir de ahora como un proyecto teórico que no se dirige a destinatarios actuales, sino que reserva sus propios resultados para un ámbito indeterminado de una posible concienciación.¹⁶ En este sentido ya en “Teoría tradicional y teoría crítica” está insinuada la “Dialéctica de la Ilustración”, que se entiende a sí misma de modo resignado como “mensaje en la botella”.¹⁷

b) La “Dialéctica de la Ilustración” puede interpretarse como un “cambio de paradigma” dentro de la “antigua” Teoría Crítica. En la “Dialéctica de la Ilustración” la teoría materialista de la sociedad capitalista es sustituida por una “filosofía negativista de la historia” (Honneth) del proceso evolutivo de la humanidad, por una crítica radical de la “razón instrumental” que traza una línea desde la “honda”

¹³ Ibid., pág. 27.

¹⁴ Ibid., pág. 45.

¹⁵ Cf. Stefan MÜLLER-DOOHM, “Wie kritisieren? Gemeinsame und getrennte Wege in der Frankfurter Tradition der Gesellschaftskritik”, en Felicitas HERRSCHAFT und Klaus LICHTBLAU (eds.), *Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz*. Wiesbaden: Springer, 2010, págs. 141-161, pág. 142s.

¹⁶ Cf. Wolfgang BONß, *Die Einübung des Tatsachenblicks*, op. cit., págs. 186ss.

¹⁷ La posición de Horkheimer todavía no es completamente “resignada”. La Teoría Crítica se sigue concibiendo como contribución a la transformación históricamente posible y deseable de las estructuras de dominación con un fundamento capitalista. Es en los años siguientes cuando se abandona esa esperanza y la autocomprensión vinculada con ella, claramente en el escrito de Horkheimer “Los judíos y Europa” (1939).

a la “megabomba”, y sustituye la esperanza revolucionaria por una duda fundamental sobre la posible emancipación de la humanidad.¹⁸

Ese “cambio de paradigma” se debe, sobre todo, a un trasfondo de experiencia histórica específico: la evolución histórica a finales de los años 1930 y comienzos de los años 1940 es interpretada como creciente “barbarización” del mundo, con la que el mundo se transforma en un “sistema de horror”¹⁹. En el prólogo a la “Dialéctica de la Ilustración” se dice: “el progreso da un vuelco en regresión”. Para Horkheimer y Adorno, los índices históricos de esa “calamidad” son la “reducción de la razón humana a formas de pensamiento puramente instrumentales”, la “mercantilización de la cultura (industria cultural)”, un “creciente antisemitismo”, así como la “subordinación de los intereses humanos a las prioridades económicas”²⁰. A esto se añade la II Guerra Mundial, incluida la “masacre de los judíos” en los campos de concentración nacionalsocialistas, la “progresiva estalinización de la Unión Soviética” así como la “movilización ideológica en los EEUU”²¹. La universalización de la “razón instrumental” de la que es índice todo esto y que a partir de ahora domina a la naturaleza, a la sociedad y al sujeto, constituye el contenido de experiencia, “el núcleo temporal”, que no puede ser ignorado si se quiere entender la “Dialéctica de la Ilustración”.

En este contexto, la cuestión que guía el conocimiento de la Teoría Crítica ya no es: ¿Cómo funciona el *capitalismo* moderno? ¿Por qué no se produce la revolución? Más bien es: ¿Qué produce la “barbarie” o la “quiebra civilizatoria” (Arato)? ¿Cómo se explica el curso fatal de la “trayectoria de la civilización europea” (Horkheimer/Adorno)?

La idea fundamental que Horkheimer y Adorno formulan como respuesta a esta pregunta viene a decir que la “Ilustración” está determinada desde el comienzo por la falta de libertad, debido a la absolutización de una concepción específica, esto es, la de que la Ilustración es idéntica con una dominación racional de la naturaleza, de la sociedad y la personalidad. Al mismo tiempo, la Ilustración contiene la falsa autocomprensión de que supera las formas de conciencia míticas, pues, de un lado, la “Ilustración” misma es “mito”, en la medida en que se constituye como racionalidad instrumental y dominación absolutizadas, y, de otro lado,

¹⁸ En la presentación de la “Dialéctica de la Ilustración” sigo a Stefan MÜLLER-DOOHM, *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, págs. 425ss.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 432.

²⁰ Wilhelm van REIJEN, *Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1987, pág. 45.

²¹ Stefan MÜLLER-DOOHM, *Adorno*, op. cit., pág. 428.

el “mito” contiene ya momentos “ilustrados”, en la medida en que ya está implícita en las visiones míticas del mundo la idea de dominación del mundo. La historia de la humanidad se revela de esta manera como marcada por la imposición creciente y cambiante en sus formas de la “razón instrumental”. El capitalismo es, consecuentemente, tan solo un episodio de esa historia y con ello resultado y no causa (última); la cultura actual está trufada completamente de dominación.

En relación con la implementación sistemática de esta idea en la “Dialéctica de la Ilustración” habría que hacer notar que la crítica radical de la “razón instrumental” también encuentra un reflejo metodológico. Como expresión de la protesta contra el racionalismo de las ciencias, que no ha contribuido a la liberación del ser humano o a la constitución de una convivencia racional, sino más bien a su opresión o a una constitución completamente “irracional” del mundo, Horkheimer adopta la metodología que Adorno había desarrollado desde el comienzo de los años 1930 siguiendo a Walter Benjamin y frente a la cual, hasta ese momento, Horkheimer se había mostrado escéptico: el método de la “interpretación”. De acuerdo con este método de la “interpretación”, en las “presentaciones” de la “Dialéctica de la Ilustración” se combina un pensamiento experimental, más bien tentativo, asistemático y sinuoso con exageraciones lingüísticas y giros literarios en el marco de una composición general que se mantiene (de manera consciente) más bien “fragmentaria”.²²

El que la “Dialéctica de la Ilustración” se considere a sí misma una crítica consecuente de la dominación universal de la naturaleza encuentra finalmente reflejo también en la autocompresión práctico-política. La “Dialéctica de la Ilustración” – que se entiende a sí misma como Ilustración de la Ilustración– ya no reconoce, de acuerdo con ello, ningún destinatario directo y se convierte en un “mensaje en la botella”. Sin embargo, la “Dialéctica de la Ilustración” no es la última palabra de la Teoría Crítica. Después de 1945, Adorno vuelve a dar un nuevo impulso a la Teoría Crítica.

c) Después de 1945, es decir, después del final de la II Guerra Mundial, del retorno a Alemania y de la consolidación del capitalismo en la figura de una sociedad post-fascista centrada en el trabajo y el consumo con actitudes, normas y culturas relativamente rígidas y conservadoras, Adorno vuelve a empezar. Desde el punto de vista de la teoría social, conecta a partir de ahora en lo esencial con la

²² Sobre el método de la “interpretación”, cf. la presentación más detallada a continuación de la “Dialéctica Negativa” de Adorno.

perspectiva inaugurada por Horkheimer con su programa de “materialismo interdisciplinar” de un análisis de la estructura de la sociedad capitalista con una base empírica (aunque en una versión reducida que se corresponde con la posición en “Teoría tradicional y teoría crítica”) y no con la orientación de filosofía de la historia de la “Dialéctica de la Ilustración”²³. En lo que respecta a la ejecución sistemática de su análisis de la sociedad, Adorno se mantiene fiel a su *propio* planteamiento: realiza el análisis de la “totalidad” capitalista de manera consecuente por medio de una “interpretación” materialista. Para este planteamiento Adorno encuentra un concepto tan ambiguo como apropiado, “dialéctica negativa”. Obedece al programa de “retraducir” las categorías de la filosofía de Hegel “a partir del contenido de experiencia de las que provienen” (Adorno), esto es, de la negatividad constitutiva de la sociedad capitalista irracional. Su centro conceptual es el concepto de sociedad en cuanto “totalidad antagonista”.

El concepto de sociedad como “totalidad antagonista” expresa la concepción de Adorno según la cual en la sociedad moderna la subjetividad, las relaciones sociales y las relaciones de los seres humanos con la naturaleza están modeladas de manera creciente por una estructura social de producción capitalista de mercancías omniabarcante, heterónoma y con una dinámica irracional autonomizada. De este modo, la sociedad –unificada por el intercambio capitalista de mercancías y girando en torno a él– evoluciona hacia una “estructura funcional” de subsunción “total” de los hombres y de las relaciones humanas bajo la relación del capital. Adorno subraya al respecto que esa “estructura funcional” –esa “totalidad”– no existe en absoluto desligada de los “fenómenos singulares”, sino que solamente se mantiene *en ellos*: en el pensar, actuar y sentir de los “seres humanos singulares”, en las “situaciones singulares” y en las “instituciones singulares”. Así pues, los seres humanos producen y reproducen en su acción una estructura político-económica autonomizada frente a ellos, que conforma a su vez tanto la subjetividad como las relaciones sociales y las praxis culturales.

En relación con el estadio histórico del desarrollo social que Adorno tiene ante sí, esto significa que, unificada e impulsada por la irracionalidad de proceso capitalista de revalorización, la sociedad se convierte en un “mundo administrado” (“total”) al que se someten los seres humanos en su actitudes y comportamientos.

²³ Sobre la exposición de la “Dialéctica negativa” de Adorno que hago a continuación, cf. mi presentación detallada en Lars HEITMANN, “Gesellschaft als ‘Totalität’. Zur negativ-dialektischen Darstellung kapitalistischer Vergesellschaftung”, en Werner Bonefeld, Beverley Best u. Chris O’Kane (eds.), *The Sage Handbook of Critical Theory*, London: SAGE, aparece previsiblemente en 2017.

La concepción de la sociedad como “totalidad” se acompaña de un concepto específico de investigación que encuentra expresión singular en el concepto de “Dialéctica Negativa”. Los elementos centrales de este concepto de investigación son “la interpretación sociológica”, la “experiencia no reglamentada” y el “pensamiento conceptual en constelaciones”. El concepto adornoiano de investigación podría ser esquematizado como sigue:

Adorno parte de un concepto de sociedad como “totalidad” que es interpretada exclusivamente como “pre-aprensión teórica” (Habermas) y que, en cuanto tal, se puede fundamentar a partir de experiencias “no reglamentadas”, es decir, no desde experiencias limitadas de antemano por la absolutización de teorías y/o prejuicios (como subraya Adorno, por ejemplo, en su confrontación con Karl Mannheim).

El supuesto de una conformación de los fenómenos singulares por la estructura “sistémica” del capital, supuesto implícito en el concepto de “totalidad”, debe ser evidenciado en objetos concretos en el marco de análisis “interpretativos” en perspectiva sociológica: lo “universal”, la estructura autonomizada, debe mostrarse en lo “singular”. También aquí es necesaria la capacidad para una “experiencia no reglamentada”. Es importante sensibilizarse para los factores sociales en las situaciones concretas²⁴.

La representación precisa de la mediación social (experimentable) de los elementos singulares en el marco de una “interpretación” necesita de una formulación conceptual. Esta la concibe Adorno como un “pensamiento en constelaciones”. Conceptos y representaciones teóricas no deben proyectarse *desde fuera* sobre el objeto o, dicho de otra forma, el objeto no debe ser subsumido en ellas, sino que los conceptos y las representaciones interpretativas deben ser acopladas al objeto “en una constelación” a través de un proceso creativo y experimental²⁵. Haciendo esto, el pensamiento “constelativo” explicita la “mediación” de lo que aparece “en su inmediatez”, y esto no se muestra más que como la historicidad de la

²⁴ Por ejemplo, que en unas carcajadas colectivas sobre un individuo está contenido un factor social, que precisamente en la situación concreta resuena la identificación de los que rien con su sumisión colectiva. O, por ejemplo, que una señora mayor que vocifera por el jaleo de unos niños en realidad está descargando sobre los niños su frustración por su propia impotencia. O, de modo más general, que en situaciones específicas están actuando coacciones estructurales (y en sí mismas irracionales).

²⁵ Müller-Doohm hace referencia al ejemplo de una corteza de nuez. No se debería sacar el contenido de la nuez –la historicidad (heterónoma) del fenómeno– por medio de un cascanueces, sino que se deberían recoger las nueces caídas y golpearlas unas con otras hasta que se abran. Cf. Stefan MÜLLER-DOOHM, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Campus, 1996, pág. 165.

cosa o, dicho de modo más preciso, como su inserción constitutiva en la estructura capitalista (en su correspondiente conformación histórica concreta).

Si contemplamos los diferentes “modelos” desarrollados por Adorno en este contexto, entonces se evidencia que Adorno recurre en ellos –esto es, en la realización “constelativo-conceptual” de la “interpretación” de un objeto histórico concreto– a diferentes formas de captación *conceptual* y a los “conceptos singulares” que van asociados a ellas. Al respecto cabe enumerar:

- la reflexión de estructuras y de hechos político-económicos *generales* que pueden mostrarse en relación con el objeto, por ejemplo, las diferencias de “libertad” y “trabajo”, “esfera pública” y “privacidad”, asimismo hechos como la “dominación de la naturaleza”, la “cosificación”, la “racionalidad”, la “racionalización”, la “fuerzas productivas” y las “relaciones de producción”.
- la reflexión de dinámicas político-económicas, relaciones de poder y estrategias del capital *concretas* como “monopolio”, “industria cultural”, “crisis”, “administración”.
- La dimensión psicosocial (en la que se condensa a su vez la historia de la dominación): “debilidad del yo”, “inconsciencia”, “neurosis”, “represión” e “identificación con el agresor”.
- la dimensión sociológica en sentido estricto: “dominación”, “instituciones”, “organización”, “burocratización”, “adaptación”, “integración”, “desintegración”, “control social”, “socialización”, “personificaciones de funciones sociales” (*Charaktermasken*), “pseudo-individualización”, “fetichismo” e “ideología”.

Estas categorías son examinadas críticamente en su “constelación” y, dado el caso, reinterpretadas y, de esa manera, empleadas con un sentido específico apropiado. Adorno consigue de este modo captar cómo están “mediados” los diferentes elementos entre sí, esto es, que los fenómenos económicos, por ejemplo, contienen elementos psicológicos, y de qué manera concreta los contienen, y, al contrario, cómo la estructura económica troquela la psique.

Este procedimiento “constelativo” en el marco de una “interpretación” sociológica se corresponde con el sesgo “fragmentario” y “constelativo” de la “Dialéctica Negativa” en su conjunto: el análisis materialista que procede de manera histórico-concreta y dialéctica ya no apunta a configurarse como una gran teoría (como todavía lo hacía Horkheimer), sino que se adquiere su forma en el desarrollo de “análisis de modelos” y su “constelación”; la “Dialéctica Negativa” es, según Adorno, un “conjunto de análisis de modelos”. Su forma literaria no es la gran inves-

tigación sistemática, sino el ensayo de crítica de la sociedad. Para Adorno esta es la (única) forma de representación acorde con el objeto bajo las condiciones de diferenciación social avanzada (es decir, de inmediatez aparente de los fenómenos singulares) y de irracionalismo (es decir, de experiencia de creciente autonomización).

Finalmente, para Adorno, el procedimiento de análisis de la sociedad que acabo de describir es idéntico con la “crítica”. En sus clases sobre “La introducción a la doctrina de la historia y la libertad”, que coincidieron con el proceso de elaboración de la “Dialéctica Negativa”, Adorno decía:

“Interpretación (...) es crítica de los fenómenos inmovilizados por medio del desvelamiento en lo inmovilizado de la dinámica retenida en él, esto es, del desvelamiento de la historia en aquello que es naturaleza segunda; pero, por otro lado, también por medio de que lo devenido pierda la apariencia de esencialidad y sea representado en su haber llegado a ser, tal como, sobre todo, (...) es el procedimiento de la crítica de Marx, que consiste generalmente en mostrar que todos los elementos sociales y económicos imaginables, que tienen una apariencia natural, son devenidos e históricos”²⁶.

Así pues, Adorno (de mismo modo que Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”) coloca su concepto de crítica de manera expresa en máxima proximidad con el concepto de Marx de una “crítica por medio de la representación”, tal como es empleado en la “Crítica de la Economía Política”. Y esa crítica como “negación determinada” de los fenómenos en su aparente inmediatez o en su conexión meramente externa constituye el presupuesto del desarrollo de representaciones de una “vida lograda”, que Adorno capta en diferentes conceptos: “mímesis”, “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, “reconciliación”, “ser diferente sin temor”.

A pesar de todas las diferencias metodológicas respecto al “Materialismo Interdisciplinar” de Horkheimer, y en consonancia con este en lo esencial, para Adorno la “crítica” de la “sociedad” o del “sistema” consiste, pues, en el análisis sistemático (“representación”) de la sociedad *existente*, y esto quiere decir mostrar que el individuo, la sociedad y la cultura están troquelados por la estructura capitalista

²⁶ Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002, págs. 190s.

irracional y autonomizada. Las categorías normativas surgen tanto para Adorno como para Horkheimer de esa crítica “mediante la representación”, y una sociedad “racional” no puede pensarse en absoluto sino con una transformación de la estructura capitalista de la sociedad. Con ello, ambos planteamientos se diferencian de manera clara de la actualización habermasiana de la “Teoría Crítica”, pues en la TAC Habermas critica “la sociedad” o “el sistema” justo al contrario: sobre la base de una reconstrucción de la “razón” tal como ésta *se encuentra ya en la sociedad existente en forma de instituciones y de modos de interacción específicos*, pero que hay que realizar todavía más, se critica “el sistema” como algo que meramente hay que refrenar. Sin embargo, este “cambio de paradigma” no se efectúa arbitrariamente, sino que se piensa y fundamenta de manera *sistemática e histórica*.

2 CRÍTICA DEL SISTEMA COMO “VINCULACIÓN NO TRIVIAL DE TEORÍA DE LA ACCIÓN Y TEORÍA DEL SISTEMA”

La meta de explicación de Habermas, claramente modificada respecto a la “antigua Teoría Crítica”, proviene en lo esencial de un contexto experiencial diferente en el que se desarrolla el pensamiento de Habermas, esto es, se trata en lo esencial del contexto de la disolución del fascismo (especialmente del nacionalsocialismo), así como de la dinámica de las sociedades occidentales de postguerra hasta bien entrados los años 1980. Al respecto, Habermas establece una diferencia entre experiencias positivas y negativas.

De entrada, en la introducción de su TAC de 1981, Habermas fundamenta la necesidad o la motivación de formular una teoría de la sociedad genuinamente *crítica* como sigue:

“El motivo histórico es evidente: las sociedades occidentales se aproximan desde finales de los años 1960 a un estadio en el que la herencia del racionalismo occidental ya no es incuestionable. La estabilización de la situación interna alcanzada sobre la base del pacto del Estado social (especialmente impresionante quizás en la República Federal) exige ahora crecientes costes psicosociales y culturales (...)”²⁷.

Se refiere con esto a la devastación de las estructuras de comunicación y solidaridad en la vida cotidiana a través de la “economización” y la “juridización” de las

²⁷ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. T. 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, desde ahora cit. como TAC I.

relaciones sociales (por ejemplo, en la familia y en el sistema educativo). Lo problemático de estos “costes” se revela sobre todo en el hecho de cómo contradicen el desarrollo de una sociedad “ilustrada” y “activa” en cuanto base del sostenimiento del Estado democrático de derecho.

Habermas se refiere en otro pasaje a otras dos experiencias que le motivan: por un lado, la aparición de una “ideología neoconservadora” anti-democrática en la República Federal de Alemania al comienzo de los años 1970 y, por otro, la “significación de nuevos potenciales de protesta, de nuevos movimientos” o también los “críticos del crecimiento”, que se van surgiendo en los años 1970 y 1980²⁸. Habermas mantiene respecto a los segundos una relación ambivalente. Los juzga positivamente en tanto que urgen a la participación en los procesos políticos de decisión y en tanto que con sus formas de vida también refuerzan la conciencia democrática “en el centro de la sociedad”. Lo contempla de manera crítica en tanto que son anti-racionalistas y críticos de la modernización y la democracia, es decir, en tanto que se enfrentan económica, política y culturalmente a la creciente diferenciación social.

Aparte de esto (y por encima de todo), la experiencia de la derrota del nacional-socialismo en Alemania y el surgimiento de un Estado de derecho democrático poseen una significación decisiva para Habermas. Teniendo esto en cuenta, por tanto, Habermas parte de la experiencia de una sociedad específicamente *ambivalente*. De un lado, parece que existen democratizaciones, procesos de Ilustración, etc. De otro lado, sin embargo, existen también movimientos ideológicos reaccionarios, una expansión burocrática de la estatalidad y, no menos importante, una expansión de las relaciones capitalistas de dominación. Por eso, dice Habermas:

“No tengo una relación no ambivalente con nada, si acaso solo en contados momentos. Por eso, mi relación ingenua con las relaciones sociales no es propiamente ingenua, sino profundamente ambivalente. Esto tiene que ver con experiencias personales sobre las que no quiero hablar, pero también con momentos críticos –por ejemplo, con la coincidencia de grandes acontecimientos y de la pubertad en 1945. Soy también ambivalente, porque tengo la impresión de que algo en la sociedad

²⁸ Cf. Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, en Id., *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, págs. 167-208, págs. 181s. Cf. además la entrevista con Jürgen Habermas en *die Tageszeitung*, “Vier Jungkonservative beim Projektleiter der Moderne”, I. Parte, 3.10.1980; II. Parte, 21.10.1980

racional en la que he crecido y vivo está profundamente equivocado. Por otro lado, he conservado otra cosa de aquella experiencia de 1945 y después, que ciertamente algo ha mejorado. Realmente algo ha mejorado. También hay que apoyarse en algo; y para ello busco entonces una prehistoria, que quedaría demasiado fácilmente desechada con el concepto ‘Ilustración’²⁹.

“Que busque el destello de una razón casi extinguida en la solidaridad de una praxis cotidiana remitida en última instancia al entendimiento mutuo puede que esté inspirado por experiencias biográficas: por la humillación y el ultraje universales que han perpetrado los nazis contra todo lo que tiene rostro humano - pero también por la experiencia de que después de aquello sobre el mismo suelo, o sea, en la República Federal, también algo ha mejorado”³⁰.

El objetivo de la TAC es explicar racionalmente esas experiencias ambivalentes, es decir, la relación entre liberación y opresión, autodeterminación y heterodeterminación, progreso y regresión, con vistas a definir analíticamente con precisión la “evolución de la especie” en su conjunto. El foco normativo de esta teoría es el concepto de una sociedad “racional” que Habermas considera a continuación como “consumación de la modernidad”³¹, es decir, como una sociedad completamente diferenciada y con una división del trabajo, una economía capitalista regulada, instituciones políticas y democráticas vivas y una cultura y una sociedad plural³².

Esta orientación fundamental motivada histórica y políticamente va acompañada de una ubicación científico-sistemática específica del propio planteamiento. Con su análisis y crítica de la sociedad concebidos así, Habermas quiere, por un lado y de modo fundamental, conectar con la “antigua” Teoría Crítica; esto se sustancia para él en una teoría de la “cosificación”, así como en una teoría (crítica) de la “racionalización” (es decir, de la “evolución de la especie”); de otro lado, contempla los conceptos analíticos de la “antigua Teoría Crítica” así como de la teoría

²⁹ Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., págs. 203s.

³⁰ Jürgen HABERMAS, “1968 - Zwei Jahrzehnte danach. Interview mit Robert Maggiori”, en Id., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990, págs. 29-36, pág. 32.

³¹ Cf. Jürgen HABERMAS, “Die Moderne - ein unvollendetes Projekt”, en Id., *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, págs. 444-464.

³² Habermas rechaza expresamente las ideas de una autogestión obrera y de una democracia directa. Cf. Jürgen HABERMAS, “Ein Interview mit der *New Left Review*”, en Id., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, págs. 213-257, pág. 255.

de Marx a la luz del “linguistic turn” –del “giro desde la teoría del conocimiento hacia la teoría de la comunicación”³³– como unos conceptos obsoletos. Habermas considera que el análisis del “entendimiento” entre seres humanos no solo renueva las ciencias sociales en general, sino que permite en particular disipar los problemas de la Teoría Crítica en la línea de Marx. A esto se añade que con el debate científico de los años 1960/70, por el que se abandona un concepto enfático de objetividad científica, la crítica del “cientificismo” (todavía esencial para la “antigua” Teoría Crítica) pierde su vigencia, y nuevos planteamientos científicos pueden ahora más libremente conectar con el estadio históricamente dado de la investigación³⁴, teniendo en cuenta que siempre hay que reflexionar (críticamente) sobre el “contexto de surgimiento y aplicación” de las teorías adoptadas³⁵.

Habermas resume ese posicionamiento *sistemático* en cuatro motivos teóricos:

“Existen en lo esencial cuatro motivos que he colocado en ese monstruo [se refiere a la TAC, L.H.]. El primer motivo es el intento de una *teoría de la racionalidad*. (...) El segundo (...) motivo lo desarrollo en forma de una *teoría de la acción comunicativa* (...). Deseaba mostrar ante todo que un comienzo de este tipo situado en la acción orientada al entendimiento mutuo es útil para objetivos de teoría de la sociedad. (...)”

Me importaba un tercer motivo, esto es, la *dialéctica de la racionalidad social*. Esto ya fue el tema central de la *Dialéctica de la Ilustración*. Quería mostrar que se puede desarrollar una *teoría de la modernidad* en conceptos de una teoría de la comunicación, que poseen la necesaria precisión analítica para fenómenos socio-patológicos, es decir, para aquello que en la tradición de Marx se ha concebido como *cosificación*. Para este objetivo *he desarrollado un concepto de sociedad* –y quizás esto sea un cuarto motivo– *que reunifique la teoría del sistema y la teoría de la acción*. Puesto que la teoría de la sociedad desarrollada en categorías de la totalidad hegeliano-marxistas se ha desmembrado en sus elementos, esto es, por un lado, en teoría de la acción y, por otro, en teoría del sistema, la tarea actual consiste en *reunir ambos paradigmas de una forma no trivial, es decir, no de manera meramente ecléctica o aditiva*. Así se puede dar a la crítica de la razón instrumental, a la que ya no

³³ Jürgen HABERMAS, “Vorwort zur Neuausgabe”, en Id., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1982, págs. 7-11, pág. 10.

³⁴ Cf. Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 184s.

³⁵ Cf. Jürgen HABERMAS, “Nachwort”, en id., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973, págs. 367-420, pág. 371s.

se podía hacer avanzar con los medios de la antigua Teoría Crítica, la forma adecuada de una crítica de la razón funcionalista”³⁶

El análisis del “entendimiento” entre seres humanos –es decir, el así llamado “giro comunicativo” de la Teoría Crítica– posibilita a Habermas tanto la nueva fundamentación de la crítica de la sociedad (que en su opinión representa un déficit en la “antigua Teoría Crítica”), así como un concepto preciso de democracia (que en su opinión también representa un déficit en la “antigua Teoría Crítica”³⁷) y, no menos importante, dar explicaciones de qué aspecto tendrá una sociedad emancipada:

“Las estructuras de una razón, a las que Adorno meramente *apunta*, solo se vuelen accesibles al análisis si las ideas de reconciliación y de libertad son desentrañadas como codificaciones de una forma de alguna manera utópica de intersubjetividad, que posibilita tanto un entendimiento mutuo de los individuos en el trato de unos con otros, como la identidad de un individuo que se entiende consigo mismo libre de coacción –socialización sin represión. Esto significa un cambio de paradigma en la teoría de la acción: de una acción orientada a un fin a una acción comunicativa. El fenómeno necesitado de explicación ya no es, tomado en sí mismo, el conocimiento y la *puesta a disposición* de una naturaleza objetivada, sino la intersubjetividad de un posible *entendimiento mutuo* (...). El foco de la investigación se desplaza (...) de una *racionalidad cognitivo-instrumental* hacia *una comunicativa*. Paradigmático para esta racionalidad no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo que puede ser representado y manipulado, sino la relación intersubjetiva que inician sujetos con capacidad lingüística y de acción, cuando se comunican entre sí sobre algo”³⁸.

Con un perfil de Teoría Crítica de la sociedad concebida de esta manera, Habermas se posiciona al mismo tiempo dentro del abanico de planteamientos de “antigua” Teoría Crítica: con la concepción de la crítica como “crítica de la razón funcional”, que reclama la capacidad de separar “lo racional” de “lo irracional”, desaparece efectivamente tanto la necesidad como la posibilidad de retomar una

³⁶ Jürgen Habermas, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 180

³⁷ Respecto a los puntos de crítica mencionados, cf. ibid., págs. 173ss.

³⁸ TAC I, págs. 524s.

concepción de “totalidad” social y, con ello, la necesidad de mostrar (empíricamente) la “estructura total” inclusive “en lo más pequeño”:

“[En la TAC, L.H.] hay dos temas que se *han dejado de lado* sin elaborar: el intento de asegurar un lugar en la teorización de las ciencias sociales al concepto dialéctico de totalidad y el esfuerzo de mostrar tipos de experiencia no recortada en formas alternativas de investigación de las ciencias sociales. Estos dos temas he podido dejarlos de lado porque hasta ahora no se me ha planteado la necesidad de una reconstrucción de los conceptos fundamentales de la lógica hegeliana”³⁹

En esta reformulación, tal como él mismo la entiende, Habermas no sigue explícitamente el planteamiento adorniano de la “Dialéctica Negativa”, sino que se rige por la concepción de Materialismo Interdisciplinar de Horkheimer:

“La filosofía que se refugia tras las líneas del pensamiento discursivo en la ‘rememoración de la naturaleza’ [se refiere a la *Dialéctica Negativa*, L.H.] paga la fuerza reavivadora de su ejercicio espiritual con el abandono de la meta de un conocimiento teórico -y, con ello, de aquel programa de ‘materialismo interdisciplinar’ en cuyo nombre se puso en marcha la Teoría Crítica de la sociedad a comienzos de los años treinta”⁴⁰

Y Habermas formula de manera programática:

“Mostraré que un cambio de paradigma hacia la teoría de la comunicación permite un retorno a un proyecto que en su momento fue interrumpido con la crítica de la razón instrumental; esa teoría permite retomar las tareas de una teoría crítica de la sociedad dejadas de lado”⁴¹

Está claro que Habermas piensa aquí en el programa inicial de teoría social de Horkheimer, que parte de una “relativa autonomía” de lo “social” / “cultural” y se entiende a sí mismo como una contribución para ampliar una “cultura” / “sociedad” socialista-democrática, pero cuyo fundamento crítico había quedado sin aclarar. Habermas caracteriza este planteamiento en la introducción de la TAC del siguiente modo:

³⁹ Jürgen Habermas, “Vorwort zur Neuausgabe”, op. cit., pág. 9.

⁴⁰ TAC I, págs. 516s.

⁴¹ Ibid., págs. 717s.

“La teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el comienzo de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar cuenta de sus criterios críticos”⁴²

Se puede constatar en relación con la orientación fundamental de la TAC, tal como aparece aquí, que, aunque Habermas no quiera formular una “metateoría” y su planteamiento del problema –como hemos visto más arriba– está fuertemente marcado por experiencias históricas, sin embargo, no parte de la realidad de la sociedad capitalista actual, sino que desarrolla conceptos y teoremas teóricos fundamentales de carácter general (es decir, suprahistórico), sobre cuya base se analizan o critican a continuación la evolución del género humano y, con ello, también la sociedad actual. La “razón” en la “acción comunicativa” no es evidenciada en actos de habla *empíricos* –precisamente esto podría resultar de entrada problemático, porque, por ejemplo, una “interpretación” del lenguaje cotidiano siempre podría mostrar su deformación estructuralmente inducida–, sino que el concepto de una “acción comunicativa” racional se proyecta *desde fuera* sobre la praxis lingüística cotidiana y, de ese modo, se la idealiza⁴³.

El progresivo desarrollo teórico conceptual de una Teoría Crítica desplegada en conceptos de teoría de la comunicación se produce en la TAC, por tanto, por la vía de una “reflexión de la reflexión”, es decir, Habermas reflexiona sobre una multitud de teorías y, por cierto, siempre con vistas a cómo sirven las ideas que se encuentran en ellas para la reformulación de la Teoría Crítica. La recepción de las teorías, los teoremas y los conceptos no se produce por medio de una *crítica Inmanente* como ocurría siempre en Adorno en el marco de la crítica del positivismo y

⁴² Ibid., pág. 7.

⁴³ También habría que recordar aquí un comentario de Adorno posiblemente referido al análisis crítico de Habermas en “Historia y crítica de la opinión pública”: “[...] hay que [...] saber que el carácter de mercancía que se generaliza cada vez más con el despliegue de la sociedad burguesa y, sobre todo, la creciente dificultad de revalorizar el capital han conducido a que también la opinión pública misma haya sido manipulada y finalmente monopolizada y, además, que, en cuanto mercancía, en cuanto algo producido y tratado propiamente con el objetivo de ser vendido, se haya convertido justamente en lo contrario de aquello que en realidad es inherente a su propio concepto. Cuando tan solo se estudian los fenómenos actuales de la opinión pública sin pensar al mismo tiempo lo que significaba su concepto y en lo que se ha transformado este concepto bajo qué coacciones, entonces se acaba en aquella constatación completamente inútil y carente de concepto que es propia de lo que hoy se denomina en general investigación en comunicación; en la palabra comunicación ya está inscrita entretanto esa neutralización por la que parece como si no se tratara de otra cosa que de que unos comuniquen algo a otros, les hagan saber algo, pasando por alto que en las formas de esa comunicación ya está contenido el conjunto de relaciones de dominación, y ciertamente de una manera históricamente constitutiva”. Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie* (1968). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, págs. 247s.

del “pensamiento en constelaciones”, esto es, como formas específicas de autorreflexión de la (experiencia de la) sociedad, sino que tan solo son discutidas de *manera externa* en relación a su “contexto de formación y aplicación” y, por tanto, de manera constitutivamente acrítica⁴⁴.

3 RADICALIZACIONES EN EL CONCEPTO DE SOCIEDAD DE LA TAC

En el centro (o al comienzo) de la teoría de la acción que está en la base de la TAC se encuentra la ampliación del concepto clásico de racionalidad y de acción que Habermas ve obrar en Marx, Weber y en la “antigua” Teoría Crítica en Horkheimer y Adorno. El concepto de “acción comunicativa” o de “racionalidad comunicativa” designa “el entendimiento mutuo racional que se puede producir en principio entre participantes en la comunicación sobre hechos, normas y subjetividad”⁴⁵. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, por tanto, Habermas diferencia fundamentalmente entre “acción” “comunicativa” y acción según “una racionalidad de objetivos” –orientada “instrumentalmente” a las cosas o “estratégicamente” a las personas– en cuanto formas basales de la “racionalidad de la acción”. Al ejecutar acciones según “una racionalidad de objetivos”, los individuos en su actuar adoptan frente a otros actores y frente al mundo natural una actitud objetivadora y “orientada al éxito”, mientras persiguen en la “acción comunicativa” un “consenso racional” y, por tanto, actúan “orientados al entendimiento mutuo”. En las “acciones comunicativas” y “orientadas al entendimiento mutuo” se formulan “pretensiones de validez” referidas al “mundo objetivo, social y subjetivo”, que pueden ser sometidas a examen en el discurso. La “acción comunicativa” o un discurso desarrollado con argumentos conducen a una “motivación racional” de los individuos en su actuar, opuesta a una “motivación empírica” en el caso de la acción según una racionalidad de objetivos.

Aunque las acciones “comunicativas” y las que siguen una “racionalidad de objetivos”, las “orientadas al entendimiento mutuo y al éxito” no puedan ser realizadas *al mismo tiempo de manera directa* en la ejecución de una acción, tampoco

⁴⁴ Cf. a este respecto mi detallada interpretación en Lars MEYER, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: transcript, 2005.

⁴⁵ Helga GRIPP, Jürgen Habermas. *Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas*. Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB, pág. 92.

queda excluido que “la *comunicación* pueda servir como *medio e instrumento de coordinación de la acción orientada al éxito*”:

“La acción comunicativa como medio de coordinación intersubjetiva de la acción orientada al éxito liga la realización de las acciones según una racionalidad de objetivos a la consecución de un consenso intersubjetivo sobre el cumplimiento irrestricto de todas las pretensiones de validez que están conectadas con los actos de habla realizados en cada caso”⁴⁶

Por el contrario, no está excluido –aquí está actuando obviamente la experiencia de la realidad del lenguaje en el capitalismo– que una “acción comunicativa” se lleve a cabo como medio para conseguir un objetivo estratégico, es decir, con el objetivo de “influir”. Bajo las condiciones (frecuentemente dadas desde el punto de vista empírico) de asimetrías de poder entre los participantes en la comunicación tiene lugar el “establecimiento de un consenso por medio del lenguaje que cumple las condiciones de una acción implícitamente estratégica”⁴⁷.

A continuación, Habermas entrelaza su concepto de racionalidad de la acción con un concepto sociológico de “mundo de la vida”. Concibe el concepto de “mundo de la vida” como “concepto complementario al de acción comunicativa”⁴⁸. El “mundo de la vida” está concebido como “una especie de reservorio de convicciones en principio inmovibles (...) del que los sujetos de la acción sacan los supuestos básicos para sus procesos de interpretación”⁴⁹. Las acciones sociales, según Habermas, están integradas siempre en “*contextos pre-interpretados*”⁵⁰. En el caso de las “acciones comunicativas”, sin embargo, siempre es relevante solo una fracción del conjunto del saber del mundo de la vida:

“El centro actual del mundo de la vida es aquella *situación* en la que se actúa de manera comunicativa. La situación abarca el ámbito de las *actuales necesidades de entendimiento mutuo y de las posibilidades de acción*. Constituye una fracción de

⁴⁶ Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung: Die Zentrierung von Intersubjektivität auf Begründungsfragen und die Pluralisierung des Rationalitätsbegriffs in der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns”, en Id., *Grundlagen der soziologischen Theorie*, T. 2, Wiesbaden, págs. 185-249, pág. 203.

⁴⁷ Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, en A. Honneth, H. Joas (eds.), *Beiträge zu Jürgen Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, págs. 327-405, pág. 383.

⁴⁸ TAC I, pág. 182.

⁴⁹ Helga GRIPP, *Und es gibt sie doch*, op. cit., pág. 93.

⁵⁰ Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit., pág. 208.

contexto global del mundo de vida, que es puesto de relieve por el *tema de comunicación* actual y organizado por los *planes y metas de la acción*”⁵¹

Los “supuestos de fondo compartidos intersubjetivamente”⁵² poseen, por de pronto, el carácter de las evidencias. Pero, en principio, todo saber presupuesto en la “acción comunicativa” es criticable y, por tanto, accesible para el discurso. El saber del mundo de la vida, producido intersubjetivamente, puede transformarse⁵³.

Habermas muestra que en el curso de la evolución social el saber del mundo de la vida (“cultura, sociedad, personalidad”) pierde cada vez más su carácter de evidencia y necesita de modo creciente de fundamentación. Esta gradual “racionalización (comunicativa) del mundo de la vida” incluye al mismo tiempo que los aspectos de racionalidad de la “acción comunicativa” que se van diferenciando unos de otros son manejados en discursos especializados y desgajados de la comunicación cotidiana, como son los discursos de expertos científicos o artísticos (algo que es considerado críticamente como expresión de un “empobrecimiento cultural de la praxis comunicativa en la cotidianeidad”⁵⁴).

Habermas vincula ahora de manera específica en la TAC este concepto sociológico integrador de la acción social y el “mundo de la vida” con el “concepto en dos niveles de integración social”, según el cual la sociedad comprende dos formas de integración diferenciadas ontológicamente la una de la otra: “integración social e integración sistémica”. Mientras que la primera parte de las orientaciones para la acción, la segunda trata de una “interconexión funcional de las consecuencias de la acción”:

“En general distinguimos entre mecanismos de integración social que parten de las orientaciones para la acción y una integración *sistémica que alcanza a las consecuencias de la acción a través de las orientaciones para la acción*. En un caso, las acciones de los actores se coordinan a través de una sincronización de orientaciones para acción que está presente a los implicados, en el otro, a través de una *interconexión funcional de consecuencias de la acción, que permanece latente, es decir, que puede ir más allá del horizonte de orientación de los involucrados*. [...] el orientarse por valores y normas posee un carácter constitutivo para producción de orden

⁵¹ Ibid., pág. 209.

⁵² Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, pág. 318.

⁵³ Helga GRIPP, *Und es gibt sie doch*, op. cit., pág. 94.

⁵⁴ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. T. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pág. 488 (cit. a continuación TAC II).

por medio de la integración social, pero no posee tal carácter para la integración sistémica”⁵⁵.

Esta distinción propia de la teoría social está motivada por la experiencia de la modernidad, en la que se puede diferenciar una estructura económica autonomizada, así como un aparato estatal diferenciado de ella, respecto a los ámbitos integrados socialmente (contextos sociales y de solidaridad organizados formalmente en torno a la familia, los amigos, los sindicatos o la sociedad civil). Solo con este desarrollo es posible decir, según Habermas, que

“se introduce en la sociedad misma una dinámica de disociación frente a un entorno complejo que caracteriza el carácter sistémico de la sociedad en su totalidad”⁵⁶.

Con esta diferenciada posición, según la cual la teoría de la sociedad ha de recurrir a un concepto de estructuración *objetiva* por razones empíricas, Habermas se posiciona contra un “idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva” al que critica en repetidas ocasiones⁵⁷.

La “evolución social” es concebida como un proceso de gradual diferenciación y desacoplamiento de la “integración social” y la “sistémica” o de “sistema” y “mundo de la vida”⁵⁸. En ese proceso “sistema” y “mundo de vida” no solo se diferencian *el uno del otro*, sino también *internamente*. Partiendo de las sociedades tribales, esto incluye, de entrada, el surgimiento de estructuras políticas de dominación y, luego, la diferenciación de economía y Estado (así como un aumento de su complejidad interna) frente a un “mundo de la vida” él mismo diferenciado/racionalizado en sí mismo (“cultura”, “sociedad” y “personalidad”). La “reproducción material del mundo de la vida” bajo condiciones pre-modernas está directamente vinculada con los roles sexuales, generacionales y de filiación o con la dominación. Solo en el curso de la “evolución social” se desacoplan la “integración social” y la

⁵⁵ Jürgen HABERMAS, “Talcott Parsons – Probleme der Theoriekonstruktion”, en J. Matthes (ed.), *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen*, Frankfurt/M.: Campus, 1981, págs. 28-48, pág. 29s. De manera semejante en TAC II, págs. 348s.

⁵⁶ Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., pág. 384. Habermas también subraya aquí que una idea “esencialista” de la formación del sistema debe conectar con la experiencia de los actores. La idea de que con la economía moderna del dinero se constituye un ámbito “sistémico” que funciona conforme a una lógica y una regularidad propias se alimenta asimismo de los debates de la Economía Política, es decir, de la idea de una economía que funciona según principios propios, supraindividuales y unificadores, tal como encontramos en la autorreflexión científica de esa experiencia. Cf. Jürgen Habermas, “Talcott Parsons”, op. cit., págs. 29s.

⁵⁷ TAC II, 226.

⁵⁸ Ibid., Capítulo IV, 2.

“sistémica” en ámbitos de realidad autónomos, mediados a través del uso reflexivo y la institucionalización jurídica de los “medios de gestión” (*Steuerungsmittel*) dinero y poder. La diferenciación de la economía como sistema monetario, la “generalización del dinero como medio de intercambio universal”⁵⁹, según Habermas, está vinculada al surgimiento del trabajo asalariado y del “Estado fiscal”⁶⁰. Las estructuras “sistémicas” de acción no se cohesionan, según Habermas, recurriendo al saber del mundo de la vida, sino a través del manejo instrumental y sin mediación por el lenguaje de los “medios de gestión”⁶¹. En el manejo de los “medios de gestión” se crean “situaciones estándar” en las que la “coordinación de la acción” sucede sin recurrir a la reserva de conocimiento del mundo de la vida. En este sentido, la “integración social” es remplazada por la “sistémica” y el “mundo de la vida” por el “sistema”:

“La trasposición de la coordinación de la acción desde el lenguaje a los medios de gestión significa un desacoplamiento de la interacción de los contextos del mundo de la vida. [...] El mundo de la vida deja de ser necesario para la coordinación de las acciones”⁶².

Así pues, puede decirse:

“Con la transición al modo de producción capitalista y al sistema moderno de Estados, el sustrato material del mundo de la vida puede ser analizado desde el punto de vista de un sistema de acción estabilizado a través de estructuras funcionales, que se ha autonomizado frente al mundo de la vida”⁶³.

En relación con la imbricación de la racionalidad de la acción y las lógicas de integración, Habermas considera que entre la “acción comunicativa” y la “reproducción del mundo de la vida” existe una conexión necesaria:

“Solo entre la acción comunicativa y la integración social existe un enlace inequívoco”⁶⁴

⁵⁹ Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, op. cit., pág. 327.

⁶⁰ TAC II, pág. 256.

⁶¹ Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op.cit., pág. 386.

⁶² TAC II, pág. 273.

⁶³ Jürgen HABERMAS, “Replik auf Einwände”, en Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 [1980], págs. 475-570, págs. 564s.

⁶⁴ Jürgen HABERMAS, “Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns”, en Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 [1982], págs. 571-605, págs. 603s.

La conexión indisoluble entre “integración sistémica” y “acción estratégica” tan solo existe en un sentido determinado, esto es, en relación a las “interacciones gestionadas por medios”:

“Puesto que los medios de gestión exigen un cambio de la acción comunicativa a interacciones gestionadas por medios, se produce aquí nuevamente una clara conexión entre, por un lado, la acción estratégica y, por otro, los sistemas de acción diferenciados a través de medios”⁶⁵.

En relación con este proceso del “desacoplamiento de mundo de la vida y sistema” Habermas habla al principio de una diferenciación de “subsistemas de acción según una racionalidad de objetivos”⁶⁶ (...) frente al “mundo de la vida”. La diferencia concebida de esta manera entre “sistema” y “mundo de la vida” ha sido repetidamente criticada en la literatura secundaria de manera drástica, tanto por marxistas, como por teóricos de sistema o teóricos de la acción⁶⁷. Habermas ha respondido a sus críticos⁶⁸. Al hacerlo, tanto ha fundamentado el mantenimiento de un uso “esencialista” del concepto de sistema, como ha diferenciado sus categorías. Así, ya no habla de “subsistema de acción según una racionalidad de objetivos”, sino de “interacciones gestionadas por medios como encarnaciones de una razón funcionalista inherente a los sistemas autodirigidos”:

“Sin embargo, el cambio a una *interacción gestionada por medios* tiene la consecuencia para él [el actor, L.H.] de un vuelco objetivo entre establecimiento de fines y elección de medios: el medio mismo traslada ahora los imperativos de conservación del sistema correspondiente (aquí del sistema de mercado). Esta inversión de medios y fines es experimentada por el actor, tal como vio Marx, como el carácter cosificado de procesos sociales objetivados. Por lo tanto, las interacciones gestionadas por medios ya no encarnan una razón instrumental localizada en una racionalidad de objetivos de los responsables de tomar una decisión, sino una

⁶⁵ Ibid., pág. 604.

⁶⁶ Jürgen HABERMAS, “Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns”, en Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, págs. 571-606, pág. 604.

⁶⁷ Para una visión de conjunto de las críticas más relevantes, cf. Martina PARGE, *Steuerung durch Verständigung. Zur Bedeutung „kommunikativen Handelns“ in neue Arbeitsformen*, Berlin: edition sigma, 2004, págs. 127ss., así como Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit., págs. 245ss.

⁶⁸ Cf. Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., págs. 327ss.

razón funcionalista inherente a los sistemas autorregulados mismos”⁶⁹.

Habermas ha acentuado con esto su concepción de la objetividad. Sin embargo, sigue siendo discutible de qué manera se puede explicitar la unidad *objetiva* de todas las acciones económicas-instrumentales concretas anticipada en el concepto de una “razón funcionalista inherente a los sistemas autodirigidos mismos”. Parece lógico buscar la respuesta en Marx y su teoría del capital, según la cual toda acción económica puede ser concebida como elemento de un sistema autonomizado, con lógica y dinámica propios, de ciclos de capital engarzados entre sí, un sistema que se reproduce a través de las acciones conscientes de los actores⁷⁰. La acción económica según una “racionalidad de objetivos” (trabajo, intercambio) lleva a cabo dentro de un “sistema” de este tipo la “reproducción material del mundo de la vida” solo en tanto que esta sea un factor del proceso de revalorización. Así pues, merece la pena abordar aquí la relación de Habermas con la teoría del capital de Marx.

4 TAC, CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA Y TEORÍA DEL SISTEMA

El modo en que Habermas concibe el concepto de trabajo posee un papel central con vistas a la relación de la TAC con la “crítica de la economía política”. El trabajo en cuanto trabajo asalariado se realiza en empresas –dicho sociológicamente, en “organizaciones formales”–. De acuerdo con la distinción entre “integración social” e “integración sistémica” hay que señalar que en el caso de estas acciones laborales organizadas formalmente se trata, para Habermas, de contribuciones a la “conservación del sistema”. No debería pasarse por alto que si, por un lado, desde el punto de vista de la teoría de la acción, Habermas reduce el trabajo a una “acción según una racionalidad de objetivos”, al mismo tiempo, desde el punto de vista de la teoría de la estructura, concibe el trabajo con Marx como “trabajo abstracto”. En este sentido, para Habermas, el trabajo es la expresión de un proceso de “abstracción real”, es decir, de un proceso que no se amolda a las orientaciones del valor de uso, sino al criterio del incremento de riqueza abstracta. En confron-

⁶⁹ Jürgen HABERMAS, “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt”, en Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, págs. 63-104, págs. 82s.

⁷⁰ Cf. Helmut REICHELT, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg: VSA, 2008.

tación con Marx, Habermas destaca que el trabajo es, al mismo tiempo, un elemento del “sistema” y del “mundo de la vida”. El aspecto del valor del trabajo caracteriza el “trabajo abstracto”, por el contrario, el aspecto material-organizacional, y con ello también del mundo de la vida, caracteriza el “trabajo concreto”:

“Por un lado, la fuerza de trabajo es gastada en *acciones concretas* y en estructuras de cooperación. Por otro lado, en cuanto *rendimiento abstracto* es capturada para un proceso de trabajo organizado desde una perspectiva de valorización. En este sentido, la fuerza de trabajo vendida por el productor constituye una categoría en la que los imperativos de la integración sistémica confluyen con los de la integración social: en cuanto *acción* pertenece al mundo de la vida del productor, en cuanto *rendimiento* a la estructura funcional de la empresa capitalista y del sistema económico en general”⁷¹.

Por medio de recurso a Marx se puede concebir la acción del trabajo, en cuanto contribución al “mantenimiento del sistema”, como elemento de un proceso de apropiación privada de un excedente producido socialmente⁷², que es apropiado a través de la esfera de la circulación. Esto caracteriza la “función” objetiva del trabajo o, dicho de otra manera, la mediación de las acciones económicas en un sistema basado en el trabajo asalariado, es decir, en un sistema autodianámico y autorregulado de ciclos de capital engarzados entre sí. Una mediación que se produce más allá de la conexión observable empíricamente de efectos de la acción “a espaldas” de los actores⁷³.

En este sentido, Habermas parece conceder a la teoría del valor de Marx su legitimidad⁷⁴. El distanciamiento crítico se manifiesta en otro sentido: Habermas

⁷¹ TAC II, pág. 493.

⁷² Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973, págs. 42 y 46.

⁷³ En el intercambio de los productos del trabajo se comprueba si las acciones del trabajo pueden ser realizadas como factor de la totalidad del trabajo de la sociedad. Las acciones de intercambio son elementos de una unidad de procesos de producción y circulación del capital. Cf. Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme*, op. cit., pág. 42. La “integración sistémica” penetra en la misma medida a través del manejo consciente del dinero y del “trabajo concreto”. Las acciones de trabajo e intercambio instrumentales y orientadas al éxito cumplen aquí la función histórica específica de “valorización del valor”. Solo ahora pueden concebirse las “interacciones gestionadas por medios” – el intercambio de productos del trabajo– como “encarnación de una razón funcionalista inherente a los subsistemas autodirigidos”.

⁷⁴ Sobre el recurso positivo de Habermas a la teoría del valor de Marx como “núcleo del paradigma de la Teoría Crítica”, cf. Hauke BRUNKHORST, “Paradigmakern”, op. cit.; Moishe POSTONE, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira, 2003, pág. 380; Harry KUNNEMANN, *Der Wahrheitstrichter. Habermas und die Postmoderne*. Frankfurt/M./New York: Campus, 1990, pág. 205. Sobre la concepción habermasiana de la teoría

atribuye a la teoría de Marx en coincidencia con la interpretación de Brunkhorst un doble interés⁷⁵: de un lado, analiza desde una crítica de la economía la funcionalidad interna del sistema económico, de otro, pretende representar la dimensión propia del mundo de la vida de la integración de los individuos en el sistema. Marx hablaría en *El Capital* dos lenguajes, un “lenguaje de la revalorización” desde la teoría del sistema, así como un “lenguaje de clases” desde la teoría de la acción⁷⁶. Mientras que no es puesto básicamente en duda el primer plano de análisis, es decir, el análisis de las “estructuras sistémicas de la revalorización del capital”⁷⁷, el análisis de la integración sistémica en el sentido de un modelo evolutivo de crisis de la acumulación de capital⁷⁸, en cuanto “proceso específico de conservación del subsistema económico”⁷⁹ –“el proceso sistémico autonomizado de crecimiento económico”⁸⁰–, lo que se critica es el segundo plano del análisis del capital. Habermas objeta que Marx concibe el proceso de modernización desde el punto de vista de la teoría de la acción demasiado unilateralmente. Se echa de menos en la concepción de Marx

“una separación suficientemente nítida entre el *nivel de diferenciación sistémica* desarrollado en la modernidad y las *formas de su institucionalización específicamente de clase*”⁸¹

Además, Habermas objeta que Marx no habría podido “diferenciar la destrucción de la formas de vida tradicionales de la cosificación de los mundos de vida posttradicionales”⁸². Habermas formula su acusación de manera enfática:

del capital de Marx, cf. TAC II, pág. 463; Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, pág. 81, 262 y 305; Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme*, op. cit., págs. 42s.

⁷⁵ TAC II, págs. 494s. Cf. también ya Jürgen HABERMAS, “Replik auf Einwände”, op. cit., pág. 493; Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme*, op. cit. pág. 43.

⁷⁶ TAC II, págs. 494ss.

⁷⁷ Ibid., pág. 495.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., pág. 497.

⁸⁰ Ibid., pág. 500.

⁸¹ Ibid., pág. 501. Habermas formula esta posición en el contexto de Fordismo-Taylorismo, esto es, en el contexto de la reducción del tiempo de trabajo y del aumento de los salarios reales. Cf. Martina PARGE, *Steuerung durch Verständigung*, op.cit., págs. 104s. También la existencia del capitalismo de Estado sugiere la idea de que es posible el intercambio sin la coacción a la revalorización.

⁸² TAC II, pág. 501.

“La teoría del valor no ofrece fundamento alguno para un concepto de cosificación que permita identificar síndromes de la alienación relativos al grado de racionalización del mundo de la vida alcanzado en cada momento”⁸³.

Lo que ante todo ha practicado Marx, según Habermas, es un “monismo de la teoría del valor”⁸⁴ que le impide disponer de un concepto de los efectos patológicos de la “colonización” inducida burocráticamente⁸⁵.

Habermas califica el proceso de “desacoplamiento” del “sistema” y el “mundo de la vida”, así como la contraofensiva del “sistema” contra el “mundo de la vida” como una “dialéctica de la racionalización”⁸⁶. Esto quiere decir que el “aumento evolutivo de la complejidad sistémica” está vinculada en principio a una “racionalización del mundo de la vida”. Esta puede constatarse, entre otras cosas, en el surgimiento de una moralidad post-convencional y en la institucionalización de formas jurídicas universales. Esta forma específica de derecho (el derecho subjetivo y objetivo establecido democráticamente) posibilita la diferenciación de economía y Estado. Esa diferenciación “sistémica” descarga por su parte al “mundo de la vida” del esfuerzo del entendimiento mutuo. La ulterior racionalización del “mundo de la vida” posibilitada de esta manera es finalmente perturbada en cambio por la dinámica propia del sistema⁸⁷. En este sentido, la modernidad se concibe como “proyecto inacabado”⁸⁸. Solo estaría completada cuando la “colonización” fuera

⁸³ Ibid., pág. 502.

⁸⁴ Ibid., pág. 504.

⁸⁵ Por tanto, cuando Habermas habla de la “devaluación del concepto de totalidad” (cf. Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., pág. 378), a lo que no se refiere aparentemente es a la argumentación de “teoría del sistema” en cuanto tal, es decir, de la teoría del valor en *El Capital* de Marx, sino a la precaria vinculación, según su consideración, de la teoría del valor y la teoría de clases.

La recepción de Marx por Habermas ha sido criticada especialmente por los defensores de la teoría materialista de la sociedad. Esa crítica no puede apelar a que Habermas haya separado la teoría del valor de la Teoría Crítica –esto no lo hace aparentemente en un sentido de teoría económica, sino solo en un sentido de teoría de la sociedad (cf. Haule BRUNKHORST, “Paradigmakern”, op. cit.)–, sino que más bien se ve provocada porque Habermas parece adoptar en el marco de su crítica de Marx una actitud afirmativa frente al pasado y el presente de la racionalización capitalista: las estructuras de explotación y autonomización, lo mismo que el principio de racionalización (y su praxis a menudo incapacitante), se consideran aceptables mientras que no perturben, sino posibiliten o promuevan la “racionalización del mundo de la vida”. Básicamente se ve aceptable que con la imposición violenta del trabajo asalariado tenga lugar la “colonización” de los mundos de la vida tradicionales, pues esto se ha mostrado como algo conveniente (cf. TAC II, 474). Por ejemplo, la crítica de Bader al “elogio de la diferenciación” de Habermas. Cf. Veit Michael Bader, “Schmerzlose Entkopplung”, op. cit., pág. 144).

⁸⁶ Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 178.

⁸⁷ Helga GRIPP, *Und es gibt sie doch*, op. cit., págs. 95ss.

⁸⁸ Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit.

revocada y el desarrollo del conocimiento, las normas y la identidad –es decir, “cultura, sociedad y personalidad”– se produjese *solamente* gracias a “acciones comunicativas y orientadas al entendimiento mutuo”⁸⁹.

En principio hay que distinguir, según Habermas, entre una “*mediatización*” y una “*colonización*” de “mundo de la vida”⁹⁰. El concepto “*mediatización*” designa la atenuación del esfuerzo de entendimiento a la hora de la organización de la “reproducción material del mundo de la vida” que se produce en el curso del desacoplamiento a través de la introducción de los “medio de gestión” dinero y poder. La institucionalización mediante el derecho privado del medio dinero posibilita la “diferenciación sistémica”, es decir, un “aumento de la eficiencia”. Este “desacoplamiento de sistema y mundo de la vida” no plantea, si seguimos a Habermas, ningún problema desde el punto de vista de la teoría de la sociedad, incluso aunque se lo conciba como valorización o “abstracción real”, pues el proceso de “desacoplamiento” descarga la “reproducción simbólica del mundo de la vida” y permite de esa manera el desarrollo del “saber cultural”, de la “integración social” y de la “personalidad”, es decir, una expansión de la “racionalización del mundo de la vida”. Solo se vuelve problemática cuando el proceso de racionalización “sistémica” perturba la “reproducción simbólica del mundo de la vida” y, en concreto, del mundo de vida *racionalizado y post-tradicional*⁹¹.

El concepto de “*colonización*” designa justamente este tipo de dinámica de expansión “sistémica” (“aumento de la complejidad del sistema”) por la que se perturba la “reproducción simbólica” del estadio alcanzado evolutivamente de racionalización del saber del mundo de la vida. Allí donde *debería* actuarse o donde *se ha* actuado de manera comunicativa (orientada al entendimiento mutuo), se actúa de manera instrumental (orientada al éxito). Los procesos de la “reproducción cultural”, de la “integración social” y de la “socialización” se vuelven dependientes de las exigencias económica y/o administrativas. Esto puede significar, por un lado, que las acciones integradas socialmente se convierten en un factor de la “integración sistémica” (bien sea en forma de “comercialización” y/o de “juridización”). Por otro lado, la reproducción del mundo de la vida puede también estar dirigida de *manera directa* por los “imperativos sistémicos”, como cuando, por ejemplo, los

⁸⁹ Siehe Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit.

⁹⁰ TAC II, pág. 293.

⁹¹ Ibid., pág. 277.

procesos de socialización se configuran de acuerdo con los “imperativos” económicos”⁹².

La constatación de una “colonización del mundo de la vida por el sistema” tiene una dimensión metodológica. Si Habermas, como hemos visto, solo revisa la teoría de Marx en parte, entonces cabe preguntar cómo se compagina esto con la pretensión de integrar la teoría de sistemas en la Teoría Crítica. Habermas critica, como quedó claro, déficits teóricos específicos de la teoría del valor de Marx, es decir, déficits desde el punto de vista de la *teoría de la sociedad*. Habermas toma de Marx el programa de una “conexión no trivial”⁹³ de la teoría de la acción y la teoría de la estructura. La *crítica* de la TAC trata, según esto, de mostrar las dimensiones estructurales en el análisis de la reproducción de los entramados de acción propios de la integración social o del mundo de la vida.

Pero, ¿cómo es posible resolver con los medios de la teoría de sistemas los déficits de la teoría de Marx, que resultarían de la insuficiente explicación de los “procesos de colonización” mediante los análisis históricos en *El Capital*? Habermas recurre a las categorías de la teoría de sistemas para sustituir de manera sistemática el “discurso de clases” de Marx, y de una manera en la que la configuración empírica de la diferenciación estructural de la sociedad es puesta en relación con los “mundos de la vida post-tradicionales”. Habermas pretende emplear las categorías de la teoría de sistemas como medio analítico para la *descripción* de la dinámica de los sistemas, así como el *análisis crítico* de las patologías del mundo de la vida inducidas “sistémicamente”. Recurre a la teoría de sistemas tanto en un sentido “descriptivo” como en un sentido “crítico”⁹⁴. No se hace ningún uso del concepto de “sistema-entorno” desde el punto de vista de la *teoría económica*. Se usa desde el punto de vista de la *teoría de la sociedad* para superar el reconocido déficit de la teoría del valor de Marx desde esa perspectiva. Los conceptos de teoría de sistemas *no* deben ni pueden servir para explicar la estructura y la dinámica del capitalismo, sino exclusivamente para comprender las relaciones del sistema económico (y además del Estado) con su “entorno”:

“Solo con el capitalismo surge un sistema económico que puede ser descrito (en sentido esencialista) como un subsistema con entornos propios. Regula tanto la circulación interna como el intercambio con los distanciados entornos no

⁹² Cf. Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit.

⁹³ Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 180.

⁹⁴ Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., pág. 390.

económicos de los hogares privados y del Estado a través de canales propios, esto es, canales monetarios”⁹⁵.

El desarrollo de los procesos capitalistas de valorización y sus implicaciones estatales pueden ser identificadas *descriptivamente* como “aumento de la complejidad sistémica” e intercambio entre “sistema” y “entorno”. Se puede describir mediante un cambio hacia la perspectiva del observador aquello que desde la perspectiva interna resulta demasiado complejo. Y esto es de modo primario la dinámica interna del sistema económico y administrativo o el intercambio entre economía y Estado. Aunque habría que tener en cuenta que más allá de estas conexiones de acciones económicas “hipercomplejas” desde el punto de vista empírico existen conexiones estructurales *de todas* las acciones económicas solo *lógicamente* deducibles –los mecanismos de producción social y apropiación privada de la plusvalía analizados por Marx. Este proceso fundante de la dinámica económica no puede ser “observado” desde una teoría de sistemas, sino que solo puede *pensado*. Y solo bajo esta premisa es posible en absoluto hablar de “sistema con connotaciones esencialistas”⁹⁶.

A la vista de la precedente recapitulación se puede mantener, sin embargo, que en Habermas los conceptos clave del análisis de la sociedad, “sistema” y “función”, se encuentra en un campo de tensión entre unos contenidos de significación materialistas y otros de teoría de sistemas. En el concepto de sociedad en dos niveles de la TAC no se ha logrado todavía una integración sistemática más precisa de Marx y/o Luhmann.

4 CRÍTICA NORMATIVA VERSUS CRÍTICA DESCRIPTIVA

Si se contempla desde aquí de manera comparativa y crítica la evolución del concepto de crítica en la Teoría Crítica desde una perspectiva de teoría de la sociedad, entonces llaman la atención algunos aspectos.

⁹⁵ Ibid, pág. 385.

⁹⁶ McCarthy ya subrayó que la teoría de sistemas no ofrecer ninguna alternativa desde el punto de vista de la teoría económica a la crítica de la economía de Marx. Cf. Thomas MCCARTHY, “Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie”, en Id., *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989 [antes 1985], págs. 580-604, pág. 600. Además, hace referencia básicamente al hecho de que para “identificar las consecuencias no buscadas” no se necesitarían “todos los accesorios de la teoría de sistemas” (ibid., pág. 599).

Las Teorías Críticas de Adorno y Horkheimer parten de manera coincidente de la concepción de Marx de la “crítica mediante representación”. La “crítica” (del “sistema”) significa aquí mostrar la configuración estructural de los fenómenos sociales por las relaciones capitalistas de dominación *de por sí* irracionales (en su figura históricamente desarrollada). No se establece como criterio de la crítica unas normas ya existentes, sino que se “niega de manera determinada” la realidad social, incluidas las normas existentes en ella, a través de una “crítica mediante representación”. Solo de *esa manera* es posible desarrollar principios normativos e ideas de una convivencia humana emancipada.

Se constata a este respecto que existen diferencias en las concepciones de la investigación y los medios analíticos de la “representación” crítica: mientras Horkheimer, en el marco de “materialismo interdisciplinar” pone la mirada en una gran teoría fundamentada por investigaciones empíricas y la lleva a cabo de manera germinal, Adorno practica una filosofía social “interpretativa” que piensa en “constelaciones” y muestra la “sociedad” *en el fenómeno singular* sobre la base de una “experiencia no reglamentada” y cuya comprensión de la “sociedad” en definitiva se aglutina en y a partir de investigaciones singulares “en forma de modelos”.

Aunque Habermas reconoce estas “diferencias” de “paradigma”, sin embargo, no toma en consideración la concepción de la crítica de “la sociedad” “mediante representación” que se encuentra en *ambos* planteamientos y, por el contrario, da por supuesto que Adorno y Horkheimer aplican criterios *normativos* de la crítica de “la sociedad” y crítica que no fuesen capaces de fundamentarlos. En todo esto, Habermas pasa por alto que la “crítica mediante representación” –tanto en Horkheimer como en Adorno– va acompañada de un concepto de “sociedad” que parte de una muy amplia configuración del “individuo” y la “cultura” por el entramado estructural capitalista de carácter irracional, una configuración producida históricamente. Y que, solo por esto, no busca criterios morales de la crítica de la sociedad en la “acción social” de los seres humanos.

Consecuentemente, es preciso constatar en este contexto que, con su planteamiento de un análisis general y abstracto del entendimiento entre seres humanos como fundamento de la crítica de la “sociedad” (del “sistema”), Habermas pretende conectar de manera no justificada con el “materialismo interdisciplinar” o con el Horkheimer de los años 1930. La ruptura con la “antigua” Teoría Crítica habría que situarla en *este* punto y no en la recepción de la “crítica de la economía política”.

El a-historicismo analítico practicado por Habermas tiene en definitiva graves efectos sobre el alcance de la “crítica” de la TAC: sobre la base de esta decisión teórica Habermas renuncia a indagar en qué medida la sistematicidad económica posiblemente *siempre* ha estado incluida en las formas modernas de “racionalización del mundo de la vida”. Así, Habermas tampoco es capaz de explicar la insuficiencia de las configuraciones anteriores de los procesos de “racionalización del mundo de la vida”, que de forma completamente ostensible no han podido mantener a raya al “sistema”⁹⁷.

En este contexto percibo otro problema de la “crítica del sistema” de Habermas. Con su TAC intenta fundamentar un “reformismo radical”. La “modernidad inacabada” aparece aquí como una sociedad compleja y diferenciada en la que instituciones radicalmente democráticas e insertas en “mundo de la vida” racionalizados domesticarían la economía irracional. Pero es precisamente esta idea la que, en mi opinión, no puede fundamentarse desde la TAC y desde el modo desarrollado en ella de “crítica del sistema”, pues si la teoría del capital de Marx sigue siendo válida, entonces resulta difícil de comprender cómo podrían mantenerse la “integración sistémica” y la “complejidad del sistema” *sin* la expansión económica (“valorización del valor”) y, con ello, sin la “colonización del mundo de la vida” y todas las demás consecuencias catastróficas...

Traducción del alemán de José A. Zamora

⁹⁷ Habermas percibió en torno a 1990 el problema de la creciente “cosificación” también en la absorción sistémica de los movimientos de liberación, sin embargo, para el análisis de este tipo de procesos de trasposición no reforzaría su concepción con la “crítica mediante representación”, sino con el análisis de discurso de Foucault: “La palabra ‘emancipación’ se sigue usando, por ejemplo, para los movimientos de liberación nacional o para el feminismo. Ciertamente hoy se ve de manera más clara la dialéctica de esos movimientos de independencia. Sabemos que los pequeños y dramáticos pasos hacia la igualdad jurídica y social de las mujeres solo ha tenido como consecuencia cargas todavía más sublimes. Resulta (...) ciertamente necesario perseguir esa dialéctica de la liberación bajo el microscopio de un análisis del discurso aleccionado por Foucault hasta en lo más profundo de los capilares del circuito cotidiano de la comunicación.” Jürgen HABERMAS, “1968 - Zwei Jahrzehnte danach”, op. cit., págs. 33s.