

BOLADERAS CUCURELLA, M.: *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la escuela de Frankfurt. Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona 1985, 345 págs.*

La obra de Margarita Boladeras, «Razón crítica y Sociedad», parte de una motivación esencial: la situación del hombre contemporáneo, inmerso en una cultura de masas y sometido a un control social cada vez más sutil e irracional.

En las sociedades avanzadas, tiende a imponerse un modelo de racionalidad formal que afecta a todos los ámbitos de la praxis social y la vida humana. Ahora bien, en este punto, la cuestión principal es saber, por un lado, cuál es la relación existente entre esa racionalización social y el avance científico-técnico. Por otro lado, es menester determinar en que medida la mencionada racionalidad formal coincide con la racionalidad como tal; o si supone, más bien, una reducción de la razón al cálculo de la dinámica, medio-fin, en detrimento de la racionalidad material (es decir, de la racionalidad valorativa o práctica), la cual queda relegada a la esfera de la «*decisión personal*».

Para resolver estos problemas, surgieron en el pensamiento contemporáneo dos líneas diferentes de investigación filosófica y social: el positivismo del Círculo de Viena, continuado en cierta medida en el racionalismo crítico de Karl Popper y Hans Albert; y el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, que recoge la tradición marxista, aunque reinterpreta y amplía algunos puntos de la misma.

Pues bien, la autora centra su atención, en especial, en tres pensadores de esta última tendencia: Max Horkheimer, T. W. Adorno, y Jürgen Habermas. Sin embargo, la exposición de las ideas principales de los mismos, viene precedida por una serie de capítulos introductorios sobre Max Weber, el Círculo de Viena, y dos síntesis del pensamiento de Popper y Albert, respectivamente. Según la autora, los pensadores de esta orientación proceden mediante un «razonamiento analítico» (pág. 14); y, en este sentido, Max Weber vendría a ser un claro exponente de la «razón formal». En palabras de la autora: «Max Weber es uno de los mejores exponentes de la racionalidad formal-instrumental imperante en nuestros días» (pág. 28).

De ser cierta esta afirmación, entonces, Max Weber, habría llevado a cabo esa reducción de la razón a su ámbito formal o instrumental, relegado la ética y los valores a la pura subjetividad; es decir, habría sustentando un decisionismo irracional en el terreno de los valores, como correlato a su formalismo teórico en el campo del conocimiento.

Desde un punto de vista metodológico, Weber sostuvo que existe una diferencia lógica entre los juicios de valor (los que implican consideraciones sobre el «deber ser»); asimismo, insistió en el postulado de la «*neutralidad valorativa*» en las ciencias sociales. Lo que, ciertamente, no significa, como muy bien señala la autora, la ausencia de ideología en el científico; sino la renuncia del mismo a la introducción de enunciados valorativos durante el desarrollo de la investigación científica. Todos ellos, unidos a la definición weberiana de la Sociología como *ciencia comprensiva*; esto es, como una ciencia que intenta comprender la acción social para explicarla de manera causal atendiendo a su desarrollo y efecto, y a la utilización, en la misma, del método de los «*tipos ideales*», ha generado en muchos críticos de Weber la convicción de que su sociología es «idealista», «formalista», y reificadora de las relaciones de clases existentes en el capitalismo. Incluso se ha llegado a decir, como hace Hebert Marcuse, que Weber al reducir la racionalidad ética, a la instrumental, lleva a cabo una apología del capitalismo.

No obstante, a pesar de estas críticas, debemos indicar que Weber, sí distinguió entre una racionalidad formal y otra material; además, tampoco pretendió reducir una a la otra, ni se sentía satisfecho con las consecuencias del avance del proceso de racionalización occidental, propiciado por el capitalismo: recuérdese, al respecto, las últimas páginas de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo».

Como señala Wolgan Mommsen, en su obra, «Max Weber. Sociedad, Política e Historia», (traducida al castellano, Ed. Alfa, 1981), «Weber estaba muy lejos de sublimar ontológicamente al capitalismo a través de la identificación de "racionalidad formal" y "material" (...), y de justificarlo así ideológicamente, tal como ha sostenido Herbert Marcuse. (...) Weber distingue expresamente entre "*racionalidad formal*" y "*material*" aunque no lo hace con la coherencia que el asunto requeriría. Indicó en diferentes oportunidades que un máximo de "*racionalidad formal*" inevitablemente encierra una "*irracionalidad material*" (...) partía también siempre de que la racionalidad "*formal*" y la racionalidad "*material*" podían muy bien apartarse recíprocamente y entrar en conflicto. Más aún estaba convencido de que esto era lo que sucedía por lo general» (W. Mommsen, Op. cit., págs. 204 y ss.).

Como puede apreciarse, el auténtico problema de la sociología weberiana con respecto a la cuestión de la racionalidad, no estaría tanto en una falta de distinción entre la racionalidad formal y la material, ni tampoco en la reducción de una a la otra: se encontraría, en la posibilidad de que se llevara a cabo tal reducción; y, en este sentido, la crítica de Marcuse sería acertada por llamar la atención sobre ese punto. Sin embargo, esto no autoriza para concluir de manera precipitada, que Weber resolvió el problema de la racionalidad llevando a cabo la «reducción» y manejando una «razón formal»; dado que, semejante perspectiva, simplifica en exceso, un problema que está en conexión con el resto de su obra.

Esta escisión entre los dos ámbitos de la racionalidad, que, como hemos podido comprobar, ha causado tantas dificultades a la sociología de Max Weber, reaparece con mayor radicalidad en el pensamiento de los positivistas del «Círculo de Viena».

Tomando, en buena medida, el «Tractatus» de Wittgenstein como texto programático, los pensadores positivistas «resuelven» con gran facilidad la cuestión de la racionalidad: las únicas proposiciones con sentido, son aquéllas que pueden ser verificadas; y como las únicas proposiciones que pueden ser verificadas son las de la ciencia físico-natural, entonces, sólo estas últimas tienen sentido. Las demás proposiciones, singularmente, las que versan sobre ética, estética, y, por supuesto, metafísica, son «insentidos»; sobre ellas no se puede, ni se debe, decir nada.

Por consiguiente, aquí, la escisión es completa; la racionalidad valorativa es suprimida, relegada a la esfera de la más completa irracionalidad. El único criterio de validez con respecto al conocimiento será el científico; el cual se apoyará a su vez en el criterio empirista del significado tomando como método científico de investigación la *inducción*.

El resultado de la aplicación de tales ideas al campo de las ciencias sociales no puede ser otro que el de considerar la sociología como «*conductismo social*». Esto significa que la ética, por ejemplo, no debe preguntar acerca de lo que es bueno o malo; sino examinar el comportamiento de los hombres, y ver por qué se eligen unos comportamientos sobre otros; y, en última instancia, serán los es-

tímulos que inciden sobre el sujeto, los que generen un determinado tipo de respuesta, que se traduce en un comportamiento.

Hemos indicado que el positivismo del «Círculo de Viena» apoyaba el criterio de la validez del conocimiento científico en el criterio empirista del significado: una proposición es significativa si puede ser verificada; la ciencia procede mediante la inducción. Bien, tanto el verificacionismo como el método de la inducción van a ser criticados por Karl Popper.

Popper, y posteriormente Albert, han llevado adelante el denominado «racionalismo crítico»; el cual, en esencia, parte del pensamiento kantiano, aunque acentúa su interpretación positivista, y recoge aportaciones de la sociología de Weber, también, debidamente «reinterpretadas».

Karl Popper, en su obra «La lógica de la investigación científica», nos ofrece una nueva explicación del desarrollo de la ciencia así como del tipo de lógica que subyace a la investigación científica. Como señala la autora: «La teoría del método científico que nos propone Popper es la llamada teoría falsacionista, que se apoya básicamente en tres consideraciones: la insuficiencia de la lógica inductiva para justificar los procedimientos científicos, el llamado «problema de base» y la parcialidad de los logros científicos (y por lo tanto del saber) en un momento dado» (pág. 79).

Desde un punto de vista lógico, la teoría falsacionista, de Popper, se apoya en el «modus tollendo tollens»; es decir, si «a» implica «b», la negación de «b», implicaría la negación de «a». Ahora, si llamamos «a», a la teoría que se desea examinar y «b» a las implicaciones que se deducen de dicha teoría (interesan sobre todo aquellas implicaciones que están en contradicción con el paradigma oficial), entonces, si la experiencia confirma «b», será cierta «a», y la teoría habrá pasado, en esta ocasión, la prueba. En caso contrario, es decir, si las conclusiones han sido «falsadas», entonces, la teoría de la cual se deducen es lógicamente falsa.

A juicio de Popper toda teoría que se presente como científica tiene que pasar la prueba del «falseamiento»; desde este punto de vista, también las ciencias sociales deberán aplicar el método de la falsación para comprobar y verificar sus teorías.

Con las aportaciones del pensamiento de Hans Albert, el «racionalismo crítico», queda aún más claramente perfilado. Tal y como indica la autora, «El problema fundamental de su teoría del conocimiento continua siendo el establecimiento del criterio de verdad» (pág. 108). No obstante, la justificación del criterio de verdad ha descansado, generalmente, en el principio de fundamentación. Según Albert, desde el cartesianismo hasta nuestros días, la idea de fundamentación ha servido para establecer de forma dogmática y encubierta un sistema determinado de pensamiento. Desde esta perspectiva el principio de fundamentación se veía enfrentado a una serie de dificultades que dependían de la forma que adoptase: a) La regresión infinita se presenta cuando cada principio remite al anterior, sin posibilidad de encontrar un principio último. b) La argumentación circular, se produce en el momento en que una serie de principios se explican entre sí, remitiendo unos a los otros; $a=b.c$; $c=a/b$; $b=a/c$. c) Ruptura de la argumentación en un punto de la misma, con esto se renuncia a buscar un último principio y se establece uno de manera dogmática.

En este «trilema de Münchhausen», como lo denomina Albert, las teorías del conocimiento clásicas escogen la tercera vía; es decir, rompen la fundamentación en un punto, en el cual asientan su primer principio para derivar de él, el criterio de la verdad.

Frente a este trilema, el racionalismo crítico, se presenta como una concepción realista del saber, y como señala la autora, «... una concepción realista del saber que incluye una idea de la verdad concebida como elemento regulativo. El conocimiento es una paulatina aproximación a la verdad, que no incluye una idea de garantía de la verdad. Esto supone una concepción falibilista del conocimiento...» (pág. 109, supra).

De donde se deduce que, ni tan siquiera las soluciones dadas a los problemas científicos, deben ser aceptadas dogmáticamente, pues ellas mismas también pueden ser puestas en cuestión. Asimismo, las teorías metafísicas, no deben ser rechazadas a priori, pues pueden servir como crítica a la ciencia, y, en cierto modo como una fuente de «creatividad» según piensa Albert. Por lo tanto, vemos que el racionalismo crítico, tal y como lo concibe Albert recuerda mucho a las formulaciones de Popper; un racionalismo crítico que, en el caso de Albert, se apoya en el falibilismo, el pluralismo y una metafísica no dogmática.

(2)

La otra línea de investigación filosófico-social, surgida en el pensamiento contemporáneo, corresponde a los pensadores marxista de la Escuela de Frankfurt, a quienes dedica la autora una especial atención. Dado el relevante papel que desempeña la dialéctica en el pensamiento marxista (la dialéctica entendida, por un lado, como método y por el otro como estructura de la realidad), esta corriente ha sido denominada también *pensamiento dialéctico*, y por eso suele hablarse de «razón dialéctica» para diferenciarlo de la razón formal o «analítica».

En su primera etapa, bajo la dirección de Grümberg, el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, se ocupó en líneas generales de investigaciones que giraban en torno a la economía y a la historia del movimiento obrero. No obstante, tras la llegada de Horkheimer a la dirección del Instituto, éste tomó un rumbo diferente en sus investigaciones.

Así, frente a las escisiones que el modo de producción capitalista impone en las sociedades burguesas, a todos los niveles, el pensamiento dialéctico, aboga por un conocimiento superador de las contraposiciones y de las escisiones, un saber que tienda a la totalidad, y no a la fragmentación.

Sin embargo, semejante empeño, supone la elaboración de un nuevo tipo de teoría; pues la teoría tradicional (ya se trate de la científica o la filosófica), en tanto producto escindido, se mantiene en el plano formal de las ideas, sin ser capaz de enlazar con una praxis transformadora de la realidad social. Desde esta perspectiva, ya no hay lugar para un saber «formal», que se abstrae de las condiciones sociales en las que vive inmerso: aparece de esta forma la *teoría crítica de la sociedad*; la cual estará presente, de una u otra manera, en los pensadores posteriores de la «Escuela».

En realidad, el iniciador, de la teoría crítica fue Max Horkheimer, quien la concebía en clara oposición a la teoría tradicional. Como señala la autora, «El sujeto de la teoría tradicional escindió en “científico” y en “ciudadano”, percibe y se sitúa ante la realidad de manera distinta según actúe como lo uno o como lo otro...» (pág. 165, supra).

Uno de los temas que más preocupó a Horkheimer y al cual consagró importantes estudios fue el de la racionalidad. En su obra «Crítica de la razón instrumental», Horkheimer se propone analizar el modelo de racionalidad que subyace en las sociedades avanzadas.

Para realizar tal análisis, Horkheimer se sirve de la distinción entre «razón

subjetiva» y «razón objetiva». La «razón subjetiva» hace referencia a lo que hemos calificado, páginas atrás, de razón formal o instrumental; es decir se tratará de un tipo de razón que se ocupa de la relación medios-fines y recibe el nombre de «subjetiva» porque en ella es el sujeto (o un determinado grupo social) el que persigue unos fines concretos dando por sentado que tales fines son lícitos y «racionales».

Horkheimer consta que en las sociedades avanzadas, esta racionalidad instrumental va ganando terreno, apoyada en la destrucción de las instancias racionales objetivas, características de la tradición occidental.

De esta manera, la «razón subjetiva», que como tal es tan sólo un momento de «razón objetiva» (es decir de aquel tipo de razón que encontramos en las relaciones de los hombres entre sí, y en la relación del hombre con la naturaleza y la Sociedad, que no depende del sujeto) se convierte en medida y patrón de toda forma de racionalidad posible.

Por otro lado, en la «Dialéctica de la Ilustración», escrita en colaboración con T. W. Adorno, Horkheimer continúa en cierta medida, el análisis comenzado en la obra anterior; dado que, en efecto, «La ilustración disuelve la idea de razón objetiva, disipa el dogmatismo y la superstición; pero a menudo la reacción y el oscurantismo sacan ventajas máximas de esta evolución». (Citado por la autora, pág. 180).

La teoría crítica de la sociedad, así como el problema de la racionalidad adquieren una nueva reformulación en el pensamiento de Habermas.

Jürgen Habermas parte de la formulación clásica de la teoría crítica, pero profundiza en sus implicaciones, al situar en primer plano la cuestión de la relación entre teoría y praxis, así como al subrayar, con gran vigor, el nexo entre conocimiento e interés.

Según Habermas, no hay conocimiento sin interés; y, por consiguiente, la teoría del conocimiento, sólo es posible como teoría crítica de la sociedad. Esto significa, de un lado, un ataque frontal al pensamiento positivista; el cual es, en última instancia, «cientifista»: esto es, concibe a la ciencia, no sólo como saber, sino como el único saber posible.

Pero además, Habermas, se impone la tarea de investigar el papel que desempeña la ciencia y la técnica (que en el marco del capitalismo tardío, pasan a convertirse ellas mismas en fuerzas productivas de primer orden) en las sociedades avanzadas; es decir, en el seno de unas sociedades características por una «despolitización de las masas» cuyo origen ya había analizado Habermas en su tesis, «La transformación estructural de la vida pública».

En relación con todo esto, Habermas propone y desarrolla en «Ciencia y técnica como ideología», dos tipos de racionalización uno referido a la acción racional con respecto a fines, que caracterizaría el *dominio técnico o instrumental*, el otro referido a la relación interpersonal que determinaría la esfera de la acción comunicativa. Dado que, para Habermas, el problema de la racionalidad coincide en parte con el problema del sentido, de la discursividad, pues no hay racionalidad fuera de ella.

Después de todo lo expuesto queda claro que, una discusión sobre las ciencias sociales, como la famosa «disputa del positivismo», tenía que acabar en un enfrentamiento. En última instancia, lo que se enfrentaba no era sólo una concepción política concreta frente a otra, sino además, dos modelos distintos de concebir la realidad y lo racional.