

CORTINA ORTS, A.: *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*. Ed. Cincel. Madrid, 1986. 208 págs.

Hay estudios que, pretendiendo ser imparciales, con frecuencia caen en la exposición minuciosa, en la inflexibilidad y en el estricto desapasionamiento; otras veces, —y sobre todo si se aborda un tema tan atractivo a la crítica como es este de la Escuela de Francfort—, se incurre con facilidad en la crítica acerba y en la desazón consiguiente por encontrar insatisfactorias las salidas que se proponen en el libro de turno.

Un mérito importante —a nuestro juicio— de la obra *Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort*, reside en la contenida y a la vez radical crítica a que la autora somete, especialmente, al actual heredero y coherente continuador, —según se acentúa—, de la primera generación francfortiana: Jürgen Habermas. Pero sigamos el hilo histórico de la cuestión.

Los primeros francfortianos (Horkheimer, Adorno y Marcuse) se consideraban a sí mismos enfrentados a la tradición idealista, se sentían oponentes del racionalismo criticista de la científicidad empírico-analítica, y se consideraron seguidores y superadores de la dialéctica hegeliana a la vez que reconstructores del materialismo —histórico y dialéctico— marxiano. El vuelco que se ha producido en los cuatro autores —incluyendo aquí a Habermas— desde su comienzo en el que defendían, como enseñaba la teoría materialista histórica, que la felicidad tenía que alcanzarse a partir de un cambio en las relaciones materiales de existencia (pág. 62), hasta las diferentes soluciones que cada uno ha dado al problema del dominio de la razón teleológica, ha conllevado numerosas críticas; más aún cuando el sello marxista ha empezado a hacerse difuso. Pero veamos primero en qué se basaba su *discurso crítico* y dejemos para el análisis último la cuestión de si las soluciones han sido o no utópicas según la interpretación de Cortina Orts.

Adorno y Horkheimer se valen de la descripción weberiana del *proceso de racionalización* de occidente (págs. 81-85) para poner al descubierto la dialéctica de la Ilustración. Las críticas que la escuela ha mantenido contra la racionalización y el científicismo, no es una lucha contra la razón ni contra la ciencia. La razón constituye la entraña misma del saber filosófico, y es la facultad que puede liberar al hombre de lo que sea capaz de destruir su ser más propio; tampoco la ciencia es el blanco de sus críticas, más bien lo es «la actitud epistemológica de creer que la ciencia no es una forma de conocimiento posible, sino que el conocimiento se identifica con la ciencia» (pág. 107), de modo, que todo lo que no sea conocimiento científico, es decir, las valoraciones morales, la reflexión sobre los fines, etc., no tiene carácter racional. Adorno y Horkheimer (primero, y luego Marcuse y Habermas de distinto modo), toman de Weber la descripción de cómo las sociedades actuales tras engrandecer las acciones sociales que responden al esquema de la utilidad medios-fines (*razón teleológica*), devalúan las demás acciones —las que tienen en cuenta valores, emociones, etc.—. Y al no tener ya la razón unos valores últimos, al no existir ninguna cosmovisión que haga que los miembros de una sociedad se identifiquen, al *monoteísmo* racional-teleológico le acompaña un *politeísmo* axiológico, y todo ello deriva en *desencantamiento*. En esta sociedad en la que nada que pertenezca a un orden supraindividual tiene sentido, lo único que puede hacerse es proponer objetivos y hallar los medios para alcanzarlos; pero, ¿y una vez alcanzados?, ¿sacian ellos la aspiración humana?, ¿podemos parar en algún momento de ambicionar otra cosa? Este es un

proceso imparabile: «Los objetivos que una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados supersticiones» (Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, apud. A. Cortina pág. 85).

La alternativa que se propone ante esta razón subjetiva autoconservadora y menguada, que entiende el progreso como postergación de la moral, y que propende a reificar la naturaleza humana interna y externa es la de la razón objetiva, que tiene la pretensión, para los francfortianos (según la autora), de «configurar una jerarquía de todo lo que es incluyendo los fines últimos» (pág. 87); es decir, que engloba a todos los seres en una totalidad, los enmarca en una ideología, y pretendiendo dar razón de *Todo*, olvida la particularidad invididual de cada uno. Esta modalidad de razón, se revela a la postre, opresiva e insensible y acaba «prestando armas al *führer*» —sea este del tipo que sea— (págs. 71, 149 y 179).

Como oponerse al dominio de la razón científico-técnica no parece que pueda dar buenos resultados, Marcuse junto con Habermas piensan, que es en la ciencia y la técnica donde puede rastrearse la solución al problema de la legitimación del afán de dominio en el capitalismo tardío. Marcuse cree que es necesario orientar la razón en un sentido no dominador sino *pacificador*; las condiciones para este cambio están puestas; pues, «Es indudable que los hechos, al ser comprendidos, apunten dialécticamente a su transformación» pero «¿Cómo pueden los individuos administrados (...) liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos?» (Marcuse, *El hombre unidimensional*. Apud. A. Cortina, pág. 104). Desesperadamente, Marcuse se acoge al aforismo de W. Benjamin «Sólo por los que carecen de esperanza, nos es dada la esperanza»; no obstante, no es un pronóstico muy viable, como nos argumenta la autora, que los marginados tengan fuerza para iniciar la revolución en una sociedad en la que es imposible que se les oiga, entre otras cosas, porque ni siquiera pueden gritar.

Habermas, por otro lado, piensa que no es posible crear una ciencia exenta del *interés dominador*: ambos —ciencia e interés dominador— son inseparables, porque, tal interés es constitutivo en el hombre; pero (y continuamente en la última generación francfortiana intentando encontrar sentido a los *valores* en una sociedad científicista), también otros intereses son tendenciales en el hombre: los *intereses prácticos*, los cuales, no se explican en el ámbito de las relaciones sujeto-objeto, sino que ahora, las relaciones entre *conocimiento y acción* se concebirán como *interacciones* entre *sujetos* produciéndose el cambio del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje.

La distinción habermasiana entre *acción racional teleológica* (en la que se especifican dos tipos: acción instrumental y estratégica) y *acción comunicativa*, permite canalizar convenientemente los intereses que explícita (en el caso del interés de dominio) y socavadamente (en el de la acción comunicativa como interés práctico), habían llevado a sus antecesores a la denuncia del dominio científicista en el capitalismo tardío. Las acciones instrumental y estratégica, que se atienen a reglas técnicas y a reglas de elección racional respectivamente, hacen posible encauzar la necesidad de la sociedad de mecanismos de autogobierno y autorregulación, para resolver los problemas que plantea la conservación del *sistema social*; y la acción comunicativa hace residir, en último término, los fines últimos en los productores del trabajo de esa sociedad, en los posibles interlocutores: «sólo la solidaridad del mundo de la vida» (no el dinero en el sistema económico ni el poder en el político) «está legitimada para poner límites a los otros dos sistemas y para tomar decisiones con respecto a opciones últimas» (página 126).

En el cap. 7 nos expone Adela Cortina las propuestas éticas de Horkheimer y Marcuse. Estos autores se enfrentan de nuevo a la separación idealista entre razón y sentimiento, interés particular e interés universal; y denuncian la proclama que hace el idealismo hacia la resignación como fuente de felicidad al declarar que los valores esenciales se refieren al interior del individuo, al alma. Frente a ello parten del principio materialista de que la felicidad tiene que venir dada por la *superación dialéctica* de las lacras que en esta sociedad separan los intereses de unos individuos con los de otros. Pero, Horkheimer, con su *sentimiento de piedad* por una humanidad desgraciada que no es dueña de su destino, y, Marcuse con la utópica suposición de que la técnica —cuando sea pacificadora y no dominadora— sentará «las bases de una sociedad en la que placer y deber se identifiquen haciendo innecesaria la moral» (pág. 151), terminan apostando por el *poder de lo negativo* como arma crítica; sustituyendo el *poder de lo totalitario* por el de *esperanza*. Nos preguntamos con la autora si «no es en definitiva la compasión quien ha puesto en marcha el afán transformador de esta modernidad que empieza a desconfiar de la idea de progreso» (pág. 148).

Con el fin de proporcionar los fundamentos normativos que eviten la absorción del mundo de la vida por los subsistemas de la acción racional-teleológica, Habermas —junto con Apel— se propone construir las *bases universales de validez del habla (pragmática universal)*, que permitan distinguir una comunicación sistémicamente distorsionada por el poder, y a la vez, decir cual es la actitud ética que debe seguir el conocimiento. (Para ello recurre, contra lo que cabía esperar, al *trascendentalismo* kantiano —según nos señala y a veces critica la autora con profundidad—; con lo cual, se opone a los planteamientos éticos, materialistas —al menos en parte—, de los jóvenes francfortianos).

Entre las condiciones formales de *la teoría de la comunicación* en Habermas, se encuentran; unas que responden a una lógica mínima; otras, que necesitan, en el discurso, del consentimiento de los dialogantes; es así, como se puede llegar al *consenso racional*, mediante «normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados» (Habermas, 1983. *Apud.* A. Cortina, pág. 170). Y por último el *entendimiento*, el *acuerdo*, se produce a través de una *situación ideal de habla*, la cual, se construye sobre la *libertad de participación en el discurso*. Continuemos con unas palabras del aclarativo y denso prólogo (escrito por Mugerza): «la distribución simétrica de las oportunidades de liberación comportaría también una no menos simétrica distribución de las oportunidades de decisión» (pág. 16).

A esta ética formalista, deontológica y procedimental —dice la autora—, no le importa el contenido de las normas del habla: sólo se atreve a examinar las condiciones formales y los procedimientos que llevan a un verdadero *acuerdo* (pág. 155). Y entonces, —nos preguntamos con Cortina—. «¿No interesa ya primariamente la felicidad material de los individuos, sino la justificación formal de las normas?» (pág. 142). Habermas ha preferido no entrar en los contenidos morales, y en este sentido «su limitación a un solo aspecto del fenómeno moral; sus escasas miras (...) dejan en la sombra el tema profundamente moral de la valoración» (págs. 176-177), y aun cuando Habermas no deje de reconocer la modestia de sus pretensiones, parece sumarse —con el proyecto de racionalidad y su afán por encontrar un canon ideal que sirva, a la par, de idea regulativa y crítica— más, a las pretensiones de la gran filosofía que a las modestas ofertas de una filosofía mínima (pág. 181).

Para la autora aquello que más merece la pena valorar del esfuerzo crítico de

la Escuela de Francfort, se encuentra bien delimitado en el concepto de Dialéctica de la Ilustración. Es decir, que el único modo de construir un mundo más humano es, como intentan los francfortianos, enfrentarse a los deprimentes efectos que en esta sociedad ha producido la racionalización; esto es lo mismo, para ellos, que poder realizar los ideales de la ilustración (la recuperación, por parte del hombre, del dominio de la historia). Para la realización de tal objetivo no vale ya con recurrir a utopías positivas que, ideologizadas, pretenden saberlo todo de antemano, sino apostar por el *poder de lo negativo*. Pero, el poder de lo negativo, utilizado de forma crítica, nada tiene ya que ver con la Ilustración. Y, por otra parte. ¿Cómo estar seguros, de que la racionalidad ilustrada —racionalidad propia de la burguesía, que era la clase social abanderada de la Ilustración— no es la misma que ha generado la razón técnica teleológica y los principios que han desfigurado las teorías críticas que aquí se definen como utopías positivas? Nos parece, por todo ello, que la Dialéctica de la Ilustración es la más falaz de las utopías si no se admite que una teoría crítica autónoma sólo puede triunfar situándose en principios antagónicos a la ilustración.

Concluyendo, diremos, que *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, conecta la *teoría de la comunicación* con sus raíces francfortianas y también con importantes filósofos actuales que, desde más o menos cerca, han contribuido —dentro de una filosofía del lenguaje— a tal teoría. La autora logra mediante una exposición fluida —no por eso menos profunda— hacer coherentes ambas conexiones, y por ello, entre muchas otra razones, ha despertado nuestro interés. La lectura de este libro, en definitiva, nos ha sido agradable y muy enriquecedora.

Inmaculada LÓPEZ MOLINA

DUQUE, F.: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos, 1986; 311 pp.

1. El propósito de esta obra del profesor F. Duque consiste en la exposición del sentido de la historia material de la humanidad, sentido sólo desentrañable por virtud de una correcta interpretación de la técnica. La obra parte del rechazo de las dos grandes interpretaciones de la historia humana habidas: la del Progreso y la del Regreso, interpretaciones fundadas en dos modos radicalmente contrapuestos de entender las relaciones de técnica y naturaleza. La doctrina moderna del Progreso, por un lado, partía del enfrentamiento del hombre con la naturaleza y su fin estaba en la sustitución de la Naturaleza por la Historia, la Cultura, la Libertad. Frente a esta doctrina, el desencanto nihilista produce, por otro lado, el rechazo de la sociedad postindustrial y propugna el Regreso a la Naturaleza. Sin embargo, Duque patentiza la inconsistencia de esta empresa planteando esta sencilla cuestión: «¿En qué consiste tal Naturaleza?» (pág. 15), y sacando a la luz la imposibilidad de señalar una línea de demarcación entre técnica y naturaleza, escisión en que se fundan tanto los defensores del Progreso como los del Regreso. La Naturaleza no puede ni debe hipostasiarse como una entidad separada e independiente de, y sometible al hombre; debe entenderse más bien como «la sedimentación de invenciones sociotécnicas que se aceptan