



Casa Abierta al Tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

POSGRADO EN HUMANIDADES

LÍNEA: HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

EL CARÁCTER DE DOMINIO DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL
EN LA CIENCIA.

A PARTIR DE MAX WEBER Y MAX HORKHEIMER

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN HUMANIDADES.

P R E S E N T A :

LIC. GABRIELA MACEDO OSORIO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. RODOLFO SUÁREZ MOLNAR

MÉXICO, D.F.

2013



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa
Posgrado en Humanidades
Línea: Historia y Filosofía de la Ciencia

**EL CARÁCTER DE DOMINIO DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL
EN LA CIENCIA.**

A PARTIR DE MAX WEBER Y MAX HORKHEIMER

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN HUMANIDADES.

PRESENTA: LIC. GABRIELA MACEDO OSORIO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. RODOLFO SUÁREZ MOLNAR

“La Maestría en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana está incluida en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del CONACYT, con la referencia 000078”.

Para mi Mamá por el cariño permanente y los esfuerzos constantes.
Eres luz y fuerza combinado con un enorme corazón. Gracias por todas las enseñanzas que le has brindado a mi vida. Este es un logro compartido.
Te amo infinitamente.

A Sol por ser irremediamente tú. Por los encuentros y los desencuentros.
Y porque sin lugar a dudas siempre estás conmigo. Te quiero hermana.

A Emiliano por las travesuras y las canciones. Te quiero hermano.

A Sus, porque en cada acción y suspiro te encuentro a mi lado.
Te quiero y extraño.

A mi abuela Eva por las anécdotas, risas y cariño. Te quiero

A mis amigas y amigos, por acompañarme todos estos años. Por las risas y las lágrimas, y por aquellas noches que nunca terminaron.

A Matus por el apoyo y el cariño. Por acompañarme y mostrarme tantas cosas divertidas y diferentes. Una anécdota más de nuestra aventura.
Te quiero Zitronen Herzen

A mi asesor, Dr. Rodolfo Molnar, por el apoyo brindado.

A mis profesores por el apoyo y los conocimientos brindados.

Por muy mutilados que estén todos, se podrían dar cuenta, por un instante, de que el mundo completamente racionalizado bajo la coacción de la dominación podría desligarles de la autoconservación que ahora enfrenta a todos contra todos.

El terror que colaboró con la razón es al mismo tiempo el último medio de detenerla; tan cerca está ya la verdad.

Max Horkheimer, "Razón y autoconservación".

Nadie sabrá quién vivirá en esta jaula en el futuro, o si al final de este tremendo desarrollo surgirán enteramente nuevos profetas, o tendrá lugar un gran renacimiento de viejas ideas e ideales, o no se dará ninguna de las dos, una petrificación mecanizada, embellecida con un tipo de autoimportancia convulsiva. Pues de la última etapa de este desarrollo cultural, puede decirse en verdad muy bien lo siguiente: «Especialista sin espíritu, sensualistas sin corazón; esta nulidad imagina que ha llegado a un nivel de civilización que no se habría de alcanzar nunca anteriormente».

Max Weber, *Sociología de la Religión I*.

Una ciencia que, con presuntuosa autosuficiencia, considera la configuración de la praxis a la que pertenece y sirve simplemente como lo que queda más allá de ella, y que se conforma con la separación de pensamiento y acción, ha renunciado ya a la humanidad.

El rasgo más sobresaliente de la actividad del pensamiento consiste en determinar por sí misma qué debe hacer la teoría, para qué debe servir, y no sólo en algunas partes, sino en su totalidad.

Max Horkheimer, *Teoría tradicional y Teoría crítica*.

Índice

Introducción.....	7
--------------------------	----------

Capítulo I. Max Weber

1. Racionalidad en Max Weber.....	20
1.1 La Razón.....	23
1.2 Acción social. Tipos de acción social.....	25
2. Racionalismo occidental	
2.1 Racionalización de las imágenes del mundo.....	28
2.2 El “desencantamiento” del mundo.....	29
2.3 El espíritu del capitalismo.....	34
3. Tipos de racionalidad	
3.1 El concepto de “acción racional con arreglo a valores”.....	40
3.2 El concepto de “acción racional con arreglo a fines”.....	41
3.3 El concepto de “razón instrumental”.....	44
3.4 Racionalidad instrumental en Occidente.....	47
4. La racionalidad y la especialización de la ciencia.....	49

Capítulo II. Teoría crítica en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno

1. Filosofía desde el exilio.....	55
2. El final de la razón y la sociedad burguesa.....	62
3. La Ilustración.....	66
4. El concepto de Ilustración en la <i>Dialéctica de la Ilustración</i>.....	73
4.1 El mito es ya Ilustración.....	74
4.2 La Ilustración recae en mitología.....	75

5. La razón entendida como dialéctica.....	78
5.1 Descartes y la distinción entre <i>res cogitans</i> y <i>res extensa</i>	79
5.2 Distinción entre razón objetiva y razón subjetiva.....	83
5.2.1 Razón objetiva.....	86
5.2.2 Razón subjetiva.....	87
5.2.3 Razón instrumental.....	89
6. El carácter de dominio como característica de la razón instrumental.....	94
7. El afán de dominio y el papel de la ciencia.....	97
Conclusiones. Razón y dominio en Max Weber y Horkheimer-Adorno.....	108
Bibliografía	121

Introducción

La Modernidad ha sido fuertemente cuestionada por un sin número de filósofos respecto a los avances y progresos que han devenido de él, así como también han sido evidenciadas las consecuencias que ha traído la denominada etapa de auge de la razón. A primera vista podemos decir que la Modernidad se caracteriza por romper con la tradición y con ello establecer fundamentos respaldados y originados en ella misma, la cual se construye a partir de la pretensión de alcanzar los considerados fines de la modernidad, esto es libertad, bienestar y democracia; el objetivo, como lo afirma Emmanuel Kant es volver a los hombres autónomos, es decir, que tengan el valor de pensar por sí mismos: “*¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración”. (Kant, 1784:25).

Con ello, se impulsaba la autonomía del individuo por medio de conocimiento, pues en la medida en que se escudriñaban los misterios y mitos de la naturaleza por medio de descubrimientos científicos, los hombres ganaban poder frente a aquello que hasta ese entonces era percibido como ajeno, mágico y oculto.

El control, cálculo y previsión que busca obtener el hombre sobre la naturaleza a partir de la ciencia, gracias al planteamiento y uso del método científico, camina a la par del crecimiento de la sociedad industrial y el capitalismo, el cual ha dejado atrás a las sociedades agrarias y a la producción de autoconsumo e intercambio para dar paso, paulatinamente, a una sociedad que mira al progreso como el camino hacia un futuro mejor, expresado por el despliegue de la racionalidad moderna, la cual requiere y recurre cada vez menos a las fuerzas misteriosas y

ocultas de la naturaleza o de la fe, y se acerca vertiginosamente al uso de la ciencia como modelo organización.

Es de resaltar que esta manera de concebir la Modernidad como el despliegue de la racionalidad es característica de un pensamiento occidental, y para ser más específicos, de países con una estructura orientada al capitalismo como es el caso que citaremos aquí: Inglaterra descrito por Max Weber, y Alemania analizado por Max Horkheimer.

El primero, Max Weber cuya investigación sobre el origen de la racionalidad occidental moderna a través del surgimiento del capitalismo fue pieza clave para entender y presentar, a manera de tipología de la racionalidad, la forma en que el pensamiento occidental moderno se fue conformando; pues a partir del proceso de “desencantamiento” de la Modernidad, el sociólogo y economista alemán, plantea cómo era necesaria la secularización de la naturaleza y con ello la eliminación de los mitos para la conformación de un pensamiento cada vez más “racional”, queriendo con ello describir un pensamiento cada vez más ordenado, calculador y objetivo.

Es así como en *Economía y Sociedad* (1984), como en los *Ensayos sobre sociología de la religión* (1921), explicará el racionalismo “específico” de la modernidad occidental a partir de los fenómenos culturales que de manera específica posee Occidente, los cuales le ayudarán a responder cuál es la génesis y el desarrollo de la racionalidad occidental moderna.

Al entender la historia de Occidente como un proceso de racionalidad acompañado por el *desencantamiento* de las imágenes del mundo, explicado a través de la historia de las religiones, Weber parece aludir a una lógica interna del desarrollo de la razón representada a través de distintas esferas de racionalidad, cada una con una versión articulada que explica el sentido ético-metafísico del mundo. Con ello, da a entender que no existe un tipo de razón único y normativo, con un carácter hegemónico y ontológico, el cual explique de manera total y cabal al mundo y la realidad; en contraste, encuentra diferentes esferas de actuación posibles, las cuales pueden ser racionalizadas desde distintos puntos de vista.

Hay, por ejemplo, “racionalizaciones” de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente “irracional”, igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos pueden “racionalizarse” desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es “racional” puede ser “irracional” visto desde otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos en todas las culturas (Weber, 1987:19).

Para ello, Weber explica que la razón no es concebible como un ente trascendental, como un absoluto o universal que permea externamente a los hombres, a la historia y a la sociedad, como una fuente de jerarquías teleológicas de carácter moral, axiológico y ético, a los cuales se ajustan los individuos y las

sociedades; al contrario, la razón es definida a través de una serie de tipologías que carecen de una supuesta lógica nomológica del desarrollo.

En este sentido se habla de varios criterios de racionalidad que pueden ser pensados desde diferentes perspectivas, teniendo en cuenta el análisis de procesos histórico-culturales particulares, los cuales bajo el método sociológico weberiano poseerán un carácter individual por referirse a la interconexión de fenómenos concretos y a la imposibilidad de hablar de ellos como procesos evolutivos generales.

Weber establece tipos ideales de racionalidad, concebidos como puntos de referencia bajo los cuales averiguar las conexiones existentes de los fenómenos empíricos que dieron a Occidente las características tan específicas bajo las cuales se desarrolla la modernidad. En la cual "la especificidad de la modernidad occidental es interpretada mediante la contrastación tipológica de distintos procesos de racionalización interculturales, entendidos como procesos relativamente independientes" (Ramos, 2000:51). Tales características la "acción racional con arreglo a fines" y la "acción racional con arreglo a medios" serán parte fundamental de la tipología construida.

La "racionalidad con arreglo a fines" y la "racionalidad con arreglo a valores" son compatibles entre sí, pues una no excluye a la otra, pero Weber analiza cómo Occidente privilegia la "racionalidad con arreglo a fines" denominándola "racionalidad instrumental"; bajo una serie de características propias del

capitalismo Occidental, que no encuentra en otro tipo de naciones y por lo tanto de expresiones racionales.

Desde el enfoque weberiano, el capitalismo se caracteriza por el afán de ganancia conseguida mediante relaciones racionales de mercado, las cuales se definen como consientes, planificadas, reguladas y predecibles, las cuales permiten el intercambio económico rentable.

El tipo de racionalidad preponderante en el capitalismo será la racionalidad instrumental, cuyas características son: el uso de la técnica como aplicación de los medios de forma consciente y planificada por la experiencia; el cálculo en la previsión de acciones una vez que se han establecido los fines a los cuales se quiere llegar y la eficacia al emplear los medios que se consideran idóneos para la realización de una acción.

Con lo cual, el actuar racional prevé, controla y calcula a través de los fines, cuáles son las consecuencia que se podrán obtener, a partir de la previa revisión de los medios bajo los cuales se toma la decisión y se realiza la acción.

Así pues, la “racionalidad instrumental” con arreglo a fines es aquella que “orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y, para lo cual, sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí” (Weber, 1984:21).

Pero la racionalidad instrumental estará también descrita dentro de la Teoría Crítica a través de las obras de Max Horkheimer y Theodor Adorno, a manera de un análisis crítico de la historia, en el cual tanto el periodo de la Ilustración como la

racionalidad humana serán descritas bajo un carácter dialéctico. Así, “[...] Horkheimer y Adorno creían hacer justicia a los desastres del capitalismo que había desembocado en el fascismo de mejor manera que con la continuación de la forma de la crítica del capitalismo de Marx” (Wiggershaus, 1986:412)

Con lo cual, el objetivo de la Teoría Crítica propuesta por Horkheimer y Adorno era denunciar y criticar las atrocidades y desviaciones que poco a poco se iban dando en la sociedad bajo el dominio de la racionalidad moderna desviada, la cual se mostraba a través del horror del fascismo; con lo cual como llegará a mencionar Horkheimer en una entrevista dada en 1969, ya casi al final de su vida, él y Adorno comprendían claramente: “[...] que esa sociedad correcta no puede determinarse de antemano. Podía decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no podía decirse lo que será bueno, sino únicamente trabajar para que lo malo desapareciera finalmente” (Horkheimer, 1976:58).

Es así como, en textos anteriores a la *Dialéctica de la Ilustración* (1947), publicados en la Revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung* y en la revista *Studies in Philosophy and Social Science*, se lee la crítica de Horkheimer frente a lo que posteriormente denominará razón instrumental, en estos textos: “Montaigne und die Funktion der Skepsis” [Montaigne y la función del escepticismo] (1938) y en “The End of Reason” [El fin de la razón] (1941), afirma cómo los valores de la sociedad burguesa han sido desvirtuados, volviéndose a favor de los intereses capitalistas, vinculándose con el posterior desarrollo de la razón instrumental y con los objetivos que este tipo de racionalidad manejará dentro del desarrollo de Europa.

Así, Abromeit afirma que para Horkheimer “[...] Bourgeois ideals of any kind, from any period, could no longer provide a standpoint critique, and because state capitalism had allegedly overcome the inherent contradictions of its liberal predecessor, while at the same time preserving relations of domination, Horkheimer has to find a new basis for his Critical Theory” (Abromeit, 2011:395-396)

Para posteriormente mostrar a manera de síntesis en las *Dialéctica de la Ilustración* como es que el progreso que invitó a los hombres a quitarse el miedo y convertirse en amos de la naturaleza a través del ejercicio de su propia capacidad de razonar, en la medida en que desencantaban el mundo y lo convertían en objeto de manipulación, de dominio. Mostrando por otro lado, el lado opuesto de este proceso, el cual una vez que la naturaleza se haya “desencantada”, el hombre se encuentra entregado a los objetos que él mismo ha creado, pues una vez envuelto en la mera “objetividad” ocurre un proceso de extrañamiento que lo aleja y vacía cada vez más de sí mismo, al tener la necesidad de controlar no sólo la naturaleza exterior, sino también su propia naturaleza interna, es decir, sus impulsos, deseos, pasiones e instintos.

Lidia Girola sostiene que es gracias a las características que exige la cultura burguesa¹ que este proceso se puede dar, pues “[...] una sociedad basada en el dominio, tanto de la naturaleza como de unos pocos sobre la mayoría, implanta a

¹ Este proceso “[...] ha acompañado progresivamente a la cultura occidental y específicamente a las sociedades burguesas, y ha convertido a los seres humanos en esclavos de los objetos que han creado” (Girola, 2005:210)

través de la constricción social la negación de las diferencia, de lo singular, de lo individual, y convierte al individuo en un engranaje indiferenciado del aparato de dominio” (Girola, 2005:211)

Con lo cual el individuo una vez que se va conformando bajo la estructura de dominio sobre la naturaleza, crea una identidad como ser único, ajeno a todo lo que le rodea, incluso ajeno a sí mismo, pues la propia estructura le exige eliminar sus diferencia, es decir, las particulares que lo distinguen de los otros, todo ello en un esfuerzo por desaparecer al otro, al que discrepa, al que quiere ser distinto. “Con el ideal burgués del justo medio, la mediocridad se eleva a virtud; la crítica, los excesos, el rechazo a la masificación, son fuerzas disolventes” (Girola, 2005:212)

De esta forma, tal pareciera que lo que pretenden nuestros autores es proyectar a partir de las consecuencias negativas de la racionalidad occidental moderna, la importancia del pensamiento crítico y reflexivo, a partir del cual consideran que sólo rompiendo la lógica lineal de ese progreso será posible la realización de los ideales que la razón moderna se puso como objetivo.

El concepto de Ilustración es un punto clave para comprender el análisis y la crítica realizada a la razón y a la Modernidad por parte de Max Horkheimer y Theodor Adorno; el cual por es caracterizado por su carácter liberador y emancipador de la racionalidad humana frente a los mitos de la antigüedad, así como un momento que brindó luz racional a aquellos dominios aún oscuros de la naturaleza y de la explicación de los fenómenos.

Pero la dialéctica de la razón muestra también su carácter negativo, eliminando poco a poco ambigüedades metafísicas y estructurando la realidad a partir del método de las ciencias experimentales, la razón en este sentido se presenta con un carácter independiente y objetivo.

A través del planteamiento de la dialéctica de la Ilustración, en el cual la Ilustración busca deshacerse del mito por considerarlo poco racional al no mostrar un análisis objetivo y verificable de los hechos narrados, ya que los hombres no podían creer nada que no fuera demostrable, la razón crea sobre sí un nuevo mito, el de ser fuente de orden absoluto, de legitimar todo lo que esté a su alcance.

Una vez que el afán de dominio ha logrado desencantar al mundo, explicarlo, conceptualizarlo, dominarlo y con ello controlarlo, ha eliminado no sólo al mito sino también a cualquier tipo de sentido que trascienda los hechos.

Pero la Ilustración no es consciente de su propia dialéctica, del proceso de dominio a través de la autoconservación, bajo la cual pretende justificarse ante el juicio subjetivo mientras persigue una ideología totalizadora. De tal forma que “La racionalidad instrumental adopta la forma de un plexo de enceguecimiento (*Verblendungszusammenhang*) social, en el cual la subjetividad humana es un elemento que únicamente estorba” (Wellmer, 1979:31).

De la misma manera que presenta la Ilustración su carácter dialéctico, la razón hace lo mismo bajo la distinción de razón subjetiva y razón objetiva planteada en la *Dialéctica de la Ilustración* y en la *Crítica a la razón instrumental*. Horkheimer explica que siempre existió una relación entre estos dos tipos de racionalidad

pero que la razón subjetiva sólo era considerada una expresión parcial de la razón objetiva. Siendo la Modernidad, el momento preciso en el cual la razón subjetiva pondera el pensamiento, despojando a los conceptos de la sustancialidad, convirtiéndolos en “[...] cáscaras formales, cuyo contenido depende del arbitrio e incluso no es ya susceptible de justificación razonable alguna” (Adorno, Horkheimer, 1962:204).

Para Horkheimer este proceso de instrumentalización implica el vaciamiento de significado, de contenido en las cosas, es decir que la propia naturaleza humana pierda la capacidad para apreciar el sentido propio de la realidad dado que nada posee un sentido por sí mismo, sino que todo es dispuesto a ser dominado.

Para Horkheimer, una de las formas de expresión de dominio de la razón ilustrada se puede percibir en la idea de progreso basado en el poder de la ciencia positivista como principio regulador de la sociedad, pues en ella lo importante son los hechos objetivos, desvinculados de cualquier contexto histórico y/o social, de tal manera que los conceptos sirven únicamente para su organización funcional.

Para Horkheimer el afán de dominio es una parte inseparable de la esencia de la razón, que explica el desarrollo de la humanidad, y que se convierte en causa de la instrumentalización de la razón, no se puede entender como una enfermedad que afecta a la razón en un momento histórico determinado, pues si bien la crisis surgió en la Modernidad, no significa que nunca antes haya estado allí, antes bien, las condiciones de la Ilustración favorecieron su expresión a gran escala dada la

exaltación de la materia sobre las esencia, y la búsqueda de explicaciones de causas eficientes y ya no tanto finales.

Ocurre que bajo este carácter de dominio y manipulación, la naturaleza es enfatizada como un objeto ajeno al hombre, puesto a su disposición. Al mismo tiempo los hombres se esfuerzan por sobrevivir dentro de un medio, que aunque creado por ellos, les exige relativizar los fines, llevando a identificar la razón con la capacidad de adaptación.

El carácter de dominio que presenta como característica la razón instrumental contrasta con las promesas de progreso y beneficio que afirmaba la Modernidad, puede si bien “ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promueve aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo [...] al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos”. (Arriarán, 1997:155).

Siendo así como a través del proceso de “desencantamiento” de la Modernidad planteado por Max Weber y de la dialéctica de la Ilustración resaltada por Escuela de Frankfurt, en específico por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno buscaremos resaltar a lo largo de la tesis: en qué consiste la denominada “razón instrumental” tanto en Max Weber como en Max Horkheimer y Theodor Adorno a partir de la Teoría Crítica; la forma en que éste concepto racional conduce su acción en las denominadas ciencias naturales y sociales de la época, esto es el la ciencia positiva; señalando principalmente el carácter de dominio que pareciera permear y conducir la historia de la humanidad sociedad y cuya expresión se plasma tanto en

el dominio de la naturaleza y de los hombres, como también a juicio de nuestros autores, en el auge de la ciencia positivista; con el objetivo de destacar cuáles son algunas de las repercusiones del denominado periodo de auge y superioridad de la razón.

La tesis se conforma de 3 partes, en la primera nos centraremos en los análisis propuestos por Max Weber en lo que respecta al proceso de “desencantamiento” de la Modernidad dentro de la cultura occidental; el espíritu del capitalismo; su concepto de “acción racional con arreglo a fines”, “acción racional con arreglo a valores” y “razón instrumental” a partir de su propuesta de los tipos ideales, los cuales pudieran servir a manera de conceptos límite, gracias a los cuales se estableciera una base objetiva, alejada de cualquier connotación valorada moralmente permitiendo con ello escudriñar sobre las relaciones causales que dan explicación al comportamiento humano y a ciertas “conexiones regulares” de la realidad; así como cuál es el papel que tiene la ciencia dentro de este desarrollo.

En la segunda parte se resaltarán los antecedentes de la Escuela de Frankfurt; los trabajos realizados por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno sobre el concepto de ilustración y la naturaleza dialéctica que ésta presenta; la dicotomía entre “razón objetiva” y “razón subjetiva o instrumental”, las características del carácter de dominio de la “razón instrumental”; y el papel de la ciencia positivista como una de las expresiones de la “razón instrumental.

En la tercera parte compararemos las características del proceso de “desencantamiento” de la Modernidad de Weber y Horkheimer-Adorno, resaltando

los encuentros y desencuentros entre las dos conceptualizaciones, analizando la continuidad o discontinuidad de los discursos, para con ello describir cuáles son las consecuencias que trae consigo pensar y actuar científicamente bajo la estructura racional instrumental.

Capítulo 1

Max Weber

1. Racionalidad en Weber

El pensamiento de Max Weber se distingue por el esfuerzo constante de crear modelos de explicación, tipos ideales que permitan desarrollar y detallar a través de un método comparativo la forma en que la sociedad se desenvuelve y determinar los elementos característicos de cada una de ellas.

En la conformación de modelos se plantea también la descripción de un tipo de hombre de acuerdo a la concepción del mundo que se representa, dado que éste se define por ser una representación de un universo singular de valores y de formas distintivas de expresión política, económica, religiosa, social. En este sentido, la postura teórica y metodológica de Weber se orienta hacia el reconocimiento de la particularidad de los “modelos históricos”, de realizar estudios comparativos y con ello elaborar categorías que permitan descomponer los complejos históricos para reducirlos a cierto número de factores y con ello construir una sociología analítica y generalizadora que dé cuenta de la realidad.

La ciencia social que queremos promover es una ciencia de realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro lado, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y –no-de-otro-modo. (Weber, 1997:61)

Con lo cual lo característico para cada significación histórico-cultural es la esfera en la cual se ha racionalizado, es decir, las condiciones y elementos que la distinguen de cualquier otra; desvaneciendo con ello la idea de una “razón” única y universal que rige de manera total a todas las concepciones culturales.

Bajo la óptica de Weber, la historia pierde todo carácter monolítico y pasa a ser presentada como el desenvolvimiento relativo de una pluralidad de complejos históricos, de los cuales cada uno expresa la peculiaridad de cierto “patrón de racionalidad”; y en esa diversidad de formaciones históricas se encuentran “racionalismos” de lo más diversos. (Ramos, 2000:10)

Desde un análisis científico social Max Weber concibe la historia como un proceso en el que se ha generado una diversidad de formaciones culturales más o menos autónomas, las cuales representan y responden a una forma de percibir al hombre y a la naturaleza; pues a diferencia de la ciencia, que está abocada a enunciar hechos empíricos, la historia establece “concepciones del mundo” (*Weltanschauung*), bajo las cuales se genera un “tipo de hombre” y con ello un universo de valores que es posible apreciar en distintas manifestaciones artísticas, éticas, jurídicas, religiosas, políticas, etc.

Cada conformación cultural responde a un modelo de explicación racional, un patrón de racionalismo, que posibilita la referencia de las acciones prácticas de los hombres en un universo particular de valores donde éstas cobran sentido, al mismo tiempo que configuran la responsabilidad de los hombres frente a sus actos.

En este sentido, la noción de “racionalismo cultural” alude al cúmulo de significados intersubjetivos o reglas socialmente constituidas que permiten aprehender la significación particular de un hecho histórico en una sociedad determinada. (Ramos, 2000:8)

La racionalidad, como bien señala Wolfgang Schluchter siguiendo a Max Weber, “[...] no es un concepto fijo. [...] es un concepto histórico que encierra un mundo de contraposiciones [...]” (Schluchter, 2007b:182-183); y es por ello que se vuelve el núcleo del análisis explicativo de la cultura, y el elemento clave para comprender los objetivos sociológicos de Weber, pues como mencionaba en los *Ensayos sobre la sociología de la religión I* (1987), al elaborar la pregunta acerca del por qué otros lugares (India, Egipto, China, Babilonia, el mundo islámico) no se encaminaron a la evolución científica, ni al desarrollo de la ciencia, el arte, el estado, la economía por las sendas características bajo las cuales lo hizo Occidente; le fue necesario resaltar que en cada uno de estos lugares sí existía un “tipo de racionalización”, que aunque diferente a la de Occidente, era igualmente válida pues respondía a las características culturales del lugar. Con lo cual, “[...] cada uno de éstos ámbitos puede “racionalizarse” desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es “racional” puede ser “irracional” visto desde otro” (Weber, 1987: 210).

1.1. La Razón

El análisis que Max Weber realiza opera desde un punto de vista empírico e histórico, bajo el cual la razón no es concebible como un ente trascendental, como un absoluto que permea externamente a los hombres, a la historia y a la sociedad, fuente de jerarquías teleológicas de carácter moral, axiológico y ético, a los cuales se ajustan los individuos y las sociedades; pues la racionalidad moderna es ante todo ciencia y técnica, en el cual se conjugan los principios de mercado, brindando así una descripción de un tipo de racionalidad que acepta la pluralidad las diferentes formas de racionalización, además de excluir cualquier tipo de valoración ética absolutista. Esto es, “[...] una razón científica y técnica, que se juzga a sí misma incompetente para llevar a cabo el acto de validación de valores” (Aguilar, 1988:76).

Con lo cual Weber nos muestra que no es posible hablar de racionales absolutos pues cada uno de ellos es igualmente válido dentro del conjunto de circunstancias históricas, económicas y sociales que explica. No hay pues, un patrón que regule y califique dentro de un marco aquello que no es racional de lo que sí. Con lo cual, la defensa de la diversidad cultural se basa en el pluralismo axiológico, en donde cada valor acaecido en los diferentes momentos históricos representa una forma especial de racionalidad tan válida como cualquier otra.

Dentro de la elaboración de un método que ayude a explicar y desarrollar el estudio de las ciencias sociales, Weber observa que es necesario un tipo de

actuar racional que permita la elaboración de conceptos objetivos, verificables, explicativos, unívocos, los cuales se sustentaran en juicios causales, con lo cual el actuar racional de acuerdo a fines resultaba idóneo para tal tarea, dado que permitía configurar una acción que teniendo en cuenta y previendo las consecuencias del uso de varios medios, elegía racionalmente el idóneo para realizar determinado fin propuesto. “[...] La racionalidad objetivamente recta, correcta” es aquella que define y estructura la relación entre medios y fin sobre la base de “lo objetivamente válido” (*am objektiv Gültigen*), es decir, conforme a “experiencias válidas” (*nach gültigen Erfahrungen*) de “saber nomológico” o “reglas generales de experiencia” y/o conforme a “normas lógicas y matemáticas” (Aguilar, 1988:90).

Se trata entonces de una acción lógica y empírica que posee sentido bajo la construcción racional en la cual se elabora y actúa, pues si se ha logrado un control sobre los medios, se pueden prever las consecuencias del actuar de diferentes opciones y medios a elegir, una vez que se toma la decisión no debería resultar contradictoria o inadecuada, sino coherente y atinada respecto a los sucesos que se aspira obtener.

El concepto de razón en Weber posee una fuerte relación con el desarrollo capitalista de la cultura occidental. En un esfuerzo por explicar la forma en que los conceptos históricos y sociológicos se construyen, la racionalidad occidental será el medio por el cual se explique la forma en que se relacionan los modos de producción capitalista y la sociedad en la cual se desenvuelven.

Pero antes debemos explicar qué se entiende por “acción” y en qué consiste la distinción que realizará Weber al respecto de los tipos de racionalidad referidos a la “acción con arreglo a fines” y “acción con arreglo a valores”, que posteriormente utilizará para describir la racionalidad occidental.

1.2 Acción social

Por “acción” debe entenderse una “[...] conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción se enlacen a ella un sentido subjetivo. (Weber, 1984:20) Esto consiste en averiguar cuál es el motivo o fin que persigue o pretende obtenerse de una acción determinada. Weber define “motivo” como la “[...] conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el “fundamento” con sentido de una conducta.” (Weber, 1984:10) Con lo cual, una acción coherente será aquella que exprese una relación entre sus elementos de sentido y su conducta

Weber enfatiza la “acción social” como aquella que se orienta por las acciones de los otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o futuras; los “otros” “[...] pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos (el “dinero”, por ejemplo, significa un bien –de cambio- que el agente admite en el tráfico porque su acción está

orientada por la expectativa de que otros muchos [...] estarán dispuestos a aceptarlo también, por su parte, en un cambio futuro)” (Weber, 1984:18)

No será “acción social” cuando la acción sólo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos materiales, sino sólo cuando está orientada por las acciones de los otros. Tampoco lo será la acción que se realiza bajo la influencia de muchos, sin que exista con respecto a ella una relación significativa. La influencia de la masa y la necesidad del individuo por pertenecer e integrarse a ella, invalida la “acción social” que ante todo debe ser consciente y con sentido.

Esta “acción social” puede ser clasificada de cuatro formas, aunque Weber destaca que no son las únicas posibles ni que su categorización es exhaustiva, menciona las siguientes por fines de su investigación sociológica, a manera de tipos conceptuales en los cuales las acciones humanas se aproximan, sin que por ello se afirme que una acción entra de manera exclusiva y determinada a un tipo de clasificación.

A continuación describiremos con mayor detalle los tipos de acción social.

Tipos de acción social

Max Weber distingue los siguientes tipos de acción social:

a) Racional con arreglo a fines: la cual está “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos” (Weber, 1984: 20)

b) Racional con arreglo a valores: se caracteriza por estar “determinada por la creencia consiente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma en la que se interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor.” (Weber, 1984:20)

c) Afectiva: Consiste en la determinación que brindan las emociones, los afectos y los sentimientos actuales

d) Tradicional: Se encuentra determinada por una costumbre arraigada.

Tomando en cuenta este análisis, Weber observó que la cultura occidental presentaba características peculiares que la hacían distinguirse de las demás, esto es, a partir de un tipo de racionalismo con arreglo a fines lograba expandir poco a poco su universo de valores y la tipología antropológica a casi todo el mundo. Con lo cual se dedicó a investigar cuáles eran las particularidades del racionalismo occidental y con ello la relación bidireccional que ejercía el capitalismo.

2. Racionalismo occidental

Como mencionamos anteriormente, Max Weber afirma que el pensamiento de una cultura se refleja a través de "imágenes del mundo", las cuales se constituyen por pensamientos que actúan a menudo como guardagujas que determinan las vías por las que la dinámica de los intereses mueve la acción. (Cfr. Weber, 1987:204). Con lo cual los intereses, materiales e ideales expresados por medio de ideas, son los impulsores de la acción, siendo las ideas las "imágenes del mundo" que unidas con los intereses se vuelven la base de las instituciones sociales.

2.1 Racionalización de las imágenes del mundo

Para Weber el "proceso de racionalización occidental" está inseparablemente vinculado con el "proceso de desencantamiento del mundo". Lo que nos permite, como afirma Habermas, "comprobar cómo Weber considera la diferenciación de esferas culturales de valor como clave para la explicación del racionalismo occidental y cómo entiende a su vez esa diferenciación como resultado de una historia interna, como resultado de la racionalización de las imágenes del mundo". (Habermas, 1981:249). De esta forma Weber desarrolla su teoría sobre la "racionalización progresiva" acompañada por la del "desencantamiento del mundo", sobre la diferenciación del carácter descriptivo de los fenómenos sociales y el ámbito valorativo de los mismos.

2.1.1 El “desencantamiento del mundo”

El periodo de la Modernidad resultará esencial para explicar no sólo los grandes cambios científicos sino las transformaciones perceptuales que sobrevivieron a la consideración de la imagen del mundo bajo una connotación científica, la cual es descrita con un carácter de “desencantamiento”.

El “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*), propio de la Modernidad, va de la mano con la capacidad racional de los hombres para entender, calcular, prever y controlar el desarrollo de las fuerzas y los elementos del mundo exterior, en contraste con la apelación a soluciones “mágicas” y “religiosas”.

Un mundo desencantado significaría que las acciones de los hombres para influir directamente en el desarrollo de los procesos del mundo no provienen de fuerzas divinas o sobrenaturales que influyen sobre el porvenir y la relación entre el hombre y la naturaleza, dado que no habría fuerzas ocultas sino problemáticas que los hombres afrontarían por sí mismos al tratar de escudriñar sobre la naturaleza del mundo.

El proceso de “desencantamiento” que se llevará a cabo para lograr la secularización de la naturaleza y con ello la eliminación de los mitos, será descrito por Max Weber en *Economía y Sociedad* (1984) así como en los *Ensayos sobre sociología de la religión* (1921), como un esfuerzo por explicar el racionalismo “específico” de la modernidad occidental, a partir de los fenómenos culturales que

de manera específica posee Occidente, los cuales le ayuden a responder cuál es la génesis y cómo se desarrolla la racionalidad occidental moderna.

La racionalidad propia del capitalismo exige el “desencantamiento del mundo”, es decir la transformación de las estructuras de pensamiento y con ello de relación entre los individuos, así como del poder. “Las imágenes del mundo no pueden considerarse como la «causa» de los cambios sociales, pero tampoco pueden verse como un simple «efecto» de ellos. La tesis de Weber consiste en mantener que las imágenes del mundo juegan un papel activo en las transformaciones sociales, en la medida en que se encuentran integradas a los intereses.”(Serrano, 1994:89)

El “desencantamiento del mundo” va de la mano con la capacidad racional de los hombres para entender, calcular, prever y controlar el desarrollo de las fuerzas y los elementos del mundo exterior, en contraste con la apelación a soluciones “mágicas” y “religiosas”. Por lo tanto, un mundo desencantado significaría que las acciones de los hombres para influir directamente en el desarrollo de los procesos del mundo no provienen de fuerzas divinas o sobrenaturales que influyen sobre el porvenir y la relación entre el hombre y la naturaleza, no hay fuerzas ocultas sino problemáticas que deben los hombres afrontar por sí mismos, tratando de escudriñar sobre la naturaleza del mundo.

Al entender la historia de Occidente como un proceso de racionalidad acompañado por el desencantamiento de las imágenes del mundo, explicado a través de la historia de las religiones, Weber parece aludir a una lógica interna del desarrollo de la razón representada a través de distintas esferas de racionalidad,

cada una con una versión articulada que explica el sentido ético-metafísico del mundo.

Da a entender que no existe un tipo de razón único y normativo, con un carácter hegemónico y ontológico, el cual explique de manera total y cabal al mundo y la realidad; en contraste, encuentra diferentes esferas de actuación posibles, las cuales pueden ser racionalizadas desde distintos puntos de vista.

Las características del proceso de racionalización de las imágenes en la cultura occidental se pueden desarrollar de la siguiente manera:

a) La superación del pensamiento mágico.- El pensamiento mágico se basa en el esfuerzo de comprender, explicar y controlar los fenómenos naturales y sociales por medio de una exposición que apela a la magia. “La magia representa una especie de técnica para influir en el curso de los acontecimientos o adquirir conocimientos por medios «sobrenaturales»”. (Ramos, 2000:28); ello le permite descubrir un orden existente en la naturaleza al mismo tiempo que le brinda protección ante las contingencias de un entorno que se presenta misterioso y hostil.

Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que «te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra». Incluso aquellos ritos [...] como los sacrificios humanos, fueron realizados [...] sin ninguna idea de ultratumba. Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es [...] en su forma primaria, una acción racional [...] conforme a reglas de experiencia. Así como frotando un palo puntiagudo sobre la madera enciende a ésta, así saca la lluvia del cielo la mímica «mágica» del experto. Y el fuego que el palo saca de la madera es un producto «mágico» como la lluvia obtenida por las

manifestaciones del mago [...]. Quien actúa de un modo mágico distingue primariamente tan sólo la mayor o menor cotidianidad de los fenómenos. (Weber, 1984:328)

Bajo esta percepción del mundo, la naturaleza misma está viva y posee un sentido. El azar no tiene cabida, debido a que no existe lugar para lo contingente, ya que las cosas poseen un poder oculto, una especie de esencia que les dicta cómo deben ser y comportarse, de tal forma que el ser y el sentido están íntimamente relacionados. “La fuerza de la concepción mágica del mundo radica en el hecho de que ofrece una visión unificada del acontecer mundano plena de sentido, capaz de explicarlo todo en términos de aplicaciones mágicas, correctas o fallidas”. (Ramos, 2000:33). Con lo cual será el mago y el profeta el que tenga la tarea de descubrir estos poderes ocultos y manejarlos, no con una característica de poder que trasgreda el orden natural, sino que pueda ayudar a su conocimiento.

b) El segundo es el surgimiento de un punto de vista ético, en el cual se da la sustitución de las creencias mágicas por la creencia en dioses con los cuales los hombres establecen una relación ética, en la que se involucran aspectos como la culpa, la responsabilidad, el compromiso, el respeto.

La elaboración conceptual de este postulado tiene varias consecuencias para el actuar religioso y para la actitud general del hombre respecto a Dios. Da lugar al desarrollo de una ética religiosa, y a la separación de las exigencias divinas de aquellas otras exigencias de la naturaleza a menudo tan deficiente. Al lado de los dos modos primitivos de influir en los poderes suprasensibles, ya sea

ganándolos no por la práctica de alguna virtud religiosa sino por el halago de dar satisfacción a sus deseos egoístas, tenemos ahora la práctica de los mandamientos religiosos como medio específico de asegurarse la buena voluntad del dios. (Weber, 1984:350)

Siendo el sacerdote y el profeta los hombres carismáticos encargados de establecer este tipo de intervención con los dioses, además de la jerarquización de los dioses en el panteón, dando lugar a la transición del politeísmo al monoteísmo.

El tránsito del politeísmo hacia un dios de corte universal, internacional, es para Weber consecuencia de dos causas principales. Por un lado, la especulación filosófica de los sacerdotes y laicos conlleva en medida creciente a la imagen de un ser con categoría de dios poderoso, se conciba cada vez más en sentido universal, y se acrecienta a medida que gana peso el dios que domina el panteón. Por el otro, sugiere que al crecer los imperios y abarcar no sólo extensiones más grandes, sino también una amplia gama de pueblos, costumbres y creencias, se desarrolló la necesidad de contenidos religiosos más universales que la de los dioses tribales o “nacionales” podrían proporcionar. (Ramos, 2000:36)

c) El tercero es la diferenciación de las distintas esferas de valor, lo cual conlleva a distinguir entre diferentes tipos de discurso según el valor sobre el que descansa y establecer los parámetros y jerarquías valorativas sobre las cuales se calificará y entenderá un discurso; permitiendo la secularización de la cultura, de la ciencia, de la ética de la valorización religiosa que envolvía tales aspectos.

El conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apelado, construyó, siguiendo de un modo autónomo e intramundano sus propias leyes, un universo de verdades que no sólo no tenía que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional, a saber, que el

mundo, como cosmos, satisface las exigencias de ésta o que muestra un determinado “sentido”, sino que más bien tenía que rechazar de principio esta pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliable. (Weber, 1987: 557-558)

Bajo estos criterios a Weber le resulta posible establecer el grado de racionalización de las “imágenes del mundo”, bajo los cuales “[...] no sólo se presupone una serie de conquistas acumulativas de la razón, sino también costos que recaen sobre la forma de vida de los hombres y sobre la propia razón”. (Serrano, 1994:95)

Este tipo de racionalidad conlleva a la crítica de las imágenes mágico-religiosas y a la liberación e independencia del carácter oculto de la naturaleza por medio del perfeccionamiento de la técnica. Pero también es consciente de la serie de consecuencias negativas que trae consigo el aumento de este tipo de racionalidad dentro de la cultura occidental, tales como la exacerbación de la individualidad en aras de romper con el sistema tradicional, dejando a los individuos frente a instituciones y poderes económicos, sociales y políticos impersonales, tales como el mercado y el Estado. Al igual que la pérdida de equilibrio entre la relación de los hombres y la naturaleza a medida que aumenta el control y la manipulación técnica sobre ella.

2.1.2 Espíritu del capitalismo

La caracterización de Occidente Wolfgang Schluchter señala, siguiendo el pensamiento de Weber, que las características o particularidades económicas y sociales que distinguen a Occidente del resto son la predominancia del capitalismo

racional que permite el libre intercambio, el emprendimiento orientado a la ganancia, el Estado conceptualizado como un ente racional administrativo, el predominio de la ciencia racional entendida bajo la interacción entre teoría y experimentación, así como la aplicación a la vida cotidiana de la tecnología, la cual es resultado de la ciencia racional antes señalada.

¿En qué consiste la peculiaridad económica y social de Occidente? Desde el punto de vista institucional, además del capitalismo racional, con su libre intercambio de factores de producción y con la separación entre el emprendimiento orientado a la ganancia y la administración doméstica orientado al consumo, son ante todo el Estado racional de la administración, son su dominio legal y el monopolio de la coacción física legítima sobre su territorio, pero también la ciencia racional con su combinación de teoría y experimental, así como la aplicación a la vida cotidiana de la tecnología desarrollada por ese medio, las que hacen a la peculiaridad de la cultura occidental moderna. (Schluchter, 2007a: 121)

De la misma manera, Enrique Serrano coincide con “[...] el desarrollo de la ciencia, así como su cultivo sistemático y organización universitaria; la sistematización del derecho y su administración a cargo de funcionarios especializados, [...]; la organización burocrática del Estado; [...] el desarrollo del comercio social regulado por el derecho privado” (Serrano, 1994:65).

El capitalismo se caracterizará por el afán de ganancia conseguida mediante relaciones racionales de mercado, las cuales se definen como consientes, planificadas, reguladas y predecibles, las cuales permiten el intercambio económico rentable, también para Weber “[...] es factible encontrar en distintas formaciones culturales rutas alternativas de capitalismo y una amplia gama de

resultados derivadas de las mismas, [...] el caso occidental resalta frente a los demás por su especificidad, ya que al igual que los demás ámbitos de la vida occidental, el capitalismo moderno reviste formas y direcciones que no se han conocido en otras partes del mundo” (Ramos, 2000:5).

El sociólogo de Heidelberg las describirá en su obra *Historia económica general*:

Resumiendo [...] [de] las notas peculiares del capitalismo y sus causas, cabe distinguir los siguientes rasgos. Solo él creó una organización racional del trabajo, que de otro modo hubiera sido imposible [...] que ese desarrollo sólo se produjera en Occidente, se debe a los rasgos culturales característicos que le son peculiares. Solo Occidente conoce un Estado [...] con administración orgánica y relativamente estable, funcionarios especializados y derechos políticos [...] Sólo el Occidente conoce un derecho racional, creado por los juristas, interpretado y empleado racionalmente. Sólo en Occidente se encuentra el concepto de ciudadano (*civis romanus, citizen, bourgeois*), porque sólo en Occidente se dio una ciudad en ese sentido específico de la palabra. Además sólo Occidente posee una ciencia en el sentido actual [...] y una técnica racional [...]. Finalmente, la cultura occidental se distingue de todas las demás, todavía por la existencia de personas con una ética racional de la existencia. (Weber, 1942:265) Más adelante afirma: “Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional; a todo esto habría que añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía” (Weber, 1942:298)

Jürgen Habermas las resalta en la *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas, 1981:50) como las siguientes:

- a) Se construye sobre la base de la organización racional (bajo cálculo y de manera impersonalizada) del trabajo formalmente libre.
- b) Mantiene una permanente separación jurídica entre la economía doméstica y la empresa, por lo que ha desarrollado una contabilidad racional ligada a ello.
- c) Posee un “proletariado” estructurado como clase económica.
- d) Se encuentra determinado por los avances de la tecnología, ya que su racionalidad se halla en esencia condicionada por la calculabilidad de los factores técnicos decisivos que son las bases de un cálculo exacto; es decir, por la especificidad de la ciencia occidental, en particular de las ciencias naturales de base matemática y experimental.
- e) Posee un derecho previsible y una administración guiada por reglas formales, sin lo cual sería imposible la empresa racional privada con un capital fijo y un cálculo seguro.

A diferencia de lo que encontraba Weber como característica en las sociedades tradicionales, que era la rigidez de sus leyes tradicionales, así como la organización social a través del parentesco, de las afinidades religiosas o de algún tipo de vínculo afectivo que lleva a la estrechez del grupo y a la poca especialización laboral por motivo de la concesión de privilegios.

Las sociedades capitalistas buscaban romper con este tipo de sistema y forma de relación, por medio de la introducción del mercado, lo cual les permitiera tanto el aumento de productividad como la especialización de sus participantes dada la

necesidad de ahorrar tiempo en el momento de la producción; de esta forma entra en juego la competencia y con ello la necesidad de establecer una administración burocrática que ya no se regule por vínculos afectivos, sino sobre los méritos que cada integrante vaya logrando a través de un trabajo específico .

Tenemos así que la racionalidad formal expresa, dentro de una imagen del mundo capitalista, un aspecto que al relegar la esfera valorativa ética al ámbito de lo privado y exaltar la eficiencia y la producción por parte del Estado, al de lo público, pareciera lograr que si bien la racionalidad científica se desligue de cualquier resquicio mágico –religioso que juzgue y valore su actuar, se conduzca por intereses particulares bajo la empresa capitalista.

El Estado burocrático y la economía capitalista toman el control respecto a lo público, es decir, a las prácticas y controles sociales que relacionan a los ciudadanos como parte de una sociedad, inmersos en un sistema social capitalista que promueve a partir de la división del trabajo, la productividad y la especialización, el mantenimiento de un Estado administrado burocráticamente en el cual la eficiencia y el dominio son necesarios.

El tipo de racionalismo distintivo de la cultura occidental no es reducido a la idea de progreso, para Weber el perfeccionamiento de la técnica, ejercicio que acompaña a la idea de superación y éxito de una sociedad, no posee un carácter heurístico, como afirma el Dr. Enrique Serrano, “[...] Weber destaca que el desarrollo técnico presupone que los riesgos a los que se enfrentan los hombres son mayores. [...] Weber no comparte el optimismo ilustrado que considera que el

progreso técnico se convierte directamente en progreso práctico-moral” (Serrano, 1994:66), son dos esferas distintas, por lo cual no se puede juzgar ni medir el grado de efectividad o de valor con los parámetros de la otra.

En la búsqueda por indagar las características de la racionalidad occidental moderna, hace la distinción entre la “racionalidad con arreglo a valores” y la “racionalidad con arreglo a fines”, la primera estará “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos” (Weber, 1984: 20). Mientras que la segunda se caracteriza por estar “determinada por la creencia consiente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma en la que se interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor” (Weber, 1984:20).

Resulta necesario, pues, referir cuáles son los tipos de racionalidad que distingue Weber y con ello vislumbrar el panorama referido al racionalismo occidental y al desarrollo posterior que tendrán esta tipología en la Escuela de Frankfurt.

3. Tipos de racionalidad

En un primer acercamiento Wolfgang Schluchter clasifica las concepciones de la racionalidad en pares, siendo el primer par conceptual el que define lo racional con arreglo a valores y a fines, el cual “[...] describe las orientaciones que los actores pueden asumir en algunas situaciones entre otras. ¿Están orientados a la representación de un resultado (es decir, en última instancia racional con arreglo a fines), o a la representación de una validez (es decir, en última instancia racional con arreglo a valores?” (Schluchter, 2007b:183)

El segundo par conceptual que describe es el de racionalidad formal y racionalidad material, el cual se refiere al problema de la coordinación de las orientaciones de la acción de por lo menos dos actores: “Aquí pueden estar en primer plano el “cómo” y el “qué” de esta coordinación. Si se trata del “cómo”, es decisivo el procedimiento (racionalidad formal); si se trata del “qué”, es decisivo el contenido de la coordinación (racionalidad material)” (Schluchter, 2007b:183).

Pero en una forma más detallada Max Weber señala la “racionalidad con arreglo a fines” y la “racionalidad con arreglo a valores” de la siguiente manera:

3.1 Racionalidad con arreglo a valores

Una “acción racional con arreglo a valores” considera de forma previsible las consecuencias de su actuar, y obra en servicio de sus convicciones, es decir, sobre aquello que debe ser. En ella hay una trascendencia, explica Weber, en la

“causa”, la cual le parece ordenarle actuar de determinada manera. Es “[...] una acción según “mandatos” o “exigencias” que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales el actor se cree obligado).” (Weber, 1984:21)

Además está “determinada por la creencia consciente del valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se interprete—propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor” (Weber, 1984:20). La racionalidad consistirá en normar la conducta de las personas a través del enfoque de un tipo de valoración, sin tomar en cuenta las circunstancias y las consecuencias que puedan devenir de esta acción.

3.2 Racionalidad con arreglo a fines

Racionalidad con arreglo a fines o también denominada racionalidad instrumental, es aquella acción racional “[...] determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo externo como de otros hombres y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos” (Weber, 1984:20). Bajo este tipo de racionalidad recaen las acciones conscientes y planificadas que aspiran a un dominio instrumental tanto de la naturaleza como de las cuestiones sociales, cuya prioridad se encuentra en la efectividad con que se establecen, pero sobre todo se consiguen los fines propuestos.

Para Weber no sólo se puede hablar de racionalización con respecto a la utilización de los medios o instrumentos, sino de la elección misma de los fines; también éstos pueden ser más o menos racionales. La condición de racionalidad de una acción radica en que tal acción no sea ciegamente empujada por la pasión o guiada por la tradición. En este contexto cabe situar también la distinción que hace Weber entre «racionalidad formal» y «racionalidad material», las cuales se encuentran relacionadas con gestiones económicas.

a) Racionalidad formal.- Es definida como el “[...] grado de cálculo que es técnicamente posible y que aplica realmente” (Weber, 1984:64).

b) Racionalidad material.- Es “[...] el grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados postulados de valor (cualquiera que sea su clase), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales postulados de valor” (Weber, 1984:64).

Lo que mantienen en común estos dos tipos de racionalidad, con arreglo a valores y con arreglo a fines, es la correspondencia con su actuar, el primero respecto a los fines y el segundo respecto a los valores; lo que los distingue es la previsión y adecuación respecto a las normas en su actuar, es decir, mientras que en la racionalidad con respecto a fines se calcula prever las consecuencia de las acciones por medio de datos empíricos ya comprobados y medios constatados como idóneos; la racionalidad con respecto a valores solamente tiene un camino

por ser la única forma de actuar permitida por el conjunto de lineamientos preestablecido, independientemente de las circunstancias, las utilidades y los costos que acarree este actuar, lo importante será cumplir la norma o regla de conducta, la cual posee un carácter universal y consistente con el valor aceptado.

La racionalidad en el sentido formal se centra en la eficacia, en la capacidad técnica y el grado de calculabilidad que pueda obtenerse de una acción; se planea de tal forma que a través de los medios más adecuados se logre un fin determinado.

En contraste con las sociedades tradicionales, las cuales se rigen, tanto económica como socialmente por un conjunto de reglas tradicionales que bajo esta perspectiva dificultan el desarrollo de la racionalidad formal, dada la rigidez de sus costumbres, lo cerrado del grupo, y el que sus relaciones se basen en niveles de parentesco, afinidades religiosas, vínculos afectivos, concesión de privilegios, además de la poca especialización laboral y la economía de autoconsumo.

Mientras que las sociedades capitalistas se caracterizan por romper con este tipo de sistema y forma de relación, dado que la introducción del mercado permite tanto el aumento de productividad como la especialización de sus participantes dada la prioridad en el ahorro de tiempo; de esta forma entra en juego la competencia y la necesidad de establecer una administración burocrática que ya no se regule por vínculos afectivos, sino sobre los méritos que cada integrante vaya logrando a través de un trabajo específico.

En resumen, una acción formalmente racional puede ser enjuiciada bajo el aspecto instrumental de la eficacia de los medios y bajo el aspecto de la corrección de la deducción de los fines. Weber llama, pues, racionalidad formal al aspecto de racionalidad instrumental y al aspecto de racionalidad electiva, tomados conjuntamente, oponiéndola a la racionalidad material que está guiada por un sistema de valores. La racionalidad formal representa, por tanto, el desarrollo del aspecto técnico y estratégico de la racionalidad teleológica, en detrimento de la racionalidad valorativa. La racionalidad formal viene a expresar, pues, ese tipo de racionalidad que se está imponiendo en la sociedad occidental, cuya realización son las formas valorativamente neutras de la racionalidad científicista, tecnológica y estratégica. La misma racionalidad de la elección de los fines no está basada últimamente en valores, sino en intereses.

3.3 Racionalidad instrumental

Este tipo de racionalidad ha dejado atrás tanto las concepciones trascendentales como las normas determinantes, emotivas o fraternales que conllevan las sociedades tradicionales. Se basa en:

- a) **La técnica**, explicada como un conjunto de medios previsibles y aplicables en contraposición al sentido o fin que en concreto se orienta, por “técnica racional” se entiende “[...] la aplicación de medios que es orientada de forma consciente y planificada por la experiencia, la reflexión y, en su más alto grado de racionalidad, por el conocimiento científico” (Weber, 1984:47).

b) El cálculo, en la previsión de las acciones que se deciden llevar a cabo una vez que se han establecido los fines a los cuales se quiere llegar, en este sentido, no solamente se sopesan los medios adecuados para llegar a los fines establecidos, sino también se toman en cuenta, dado el proceso electivo, los fines para determinados medios, a esto se refiere cuando “[...] el actor, de acuerdo con un sistema de preferencias del que él es consciente, y con máximas de decisión dadas, elige entre los fines-opciones que son posibles según la consideración de los medios y de las condiciones de contorno que afectan a su cumplimiento” (Ruano, 1996:83), elige sin ningún tipo de obligación o exigencia valorativa, sólo por la congruencia y el cálculo, según mecanismos analíticos-deductivos, que responden a la pregunta por el qué quiere hacer, sin cuestionarse primordialmente si su decisión posee sentido con respecto a valores antepuestos.

c) La eficacia, pues al emplear los medios que se consideran idóneos, la acción “[...] resulta objetivamente comprobable, con lo que adquiere sentido la identificación weberiana entre la acción técnica racional y acción objetivamente correcta” (Ruano, 1996:80), hallándose congruencia lógica entre la decisión racional tomada frente a los medios deliberados y verificados empíricamente, con lo cual una acción objetivamente racional es técnicamente correcta sólo cuando “[...] el agente utiliza conscientemente la proposición empírica comprobable “la regla x es el (supongamos que único), medio para obtener el resultado y” — comprobable por ser la simple inversión de la proposición causal “de x se sigue de y”—, y utiliza “con miras a la orientación de su acción dirigida hacia el resultado. Y

—lo cual también es empíricamente comprobable—, entonces su acción está orientada de manera “técnicamente correcta” (Weber, 1997:255-256).

De esta forma, asentándose en la organización de la economía de mercado y la organización-administración estatal y social, al actuar racional le es posible prever y controlar, calculando de antemano los fines, los aspectos que se lograrán, las consecuencias que se podrían obtener y lo que es posible y no conseguir, todo ello a través de la previa revisión de los medios bajo los cuales se toma la decisión y se realiza la acción. “El cálculo y el control que se puede alcanzar sobre los componentes que integran un actuar posibilita transformarlos en medios para la efectucción de fines intencionales, a la vez que posibilita prever los fines susceptibles de ser realizados mediante el empleo de determinados medios.” (Aguilar, 1988:82)

Así pues, la “racionalidad instrumental” con arreglo a fines es aquella que “orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y, para lo cual, sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí” (Weber, 1984:21). Lo cual implica, siguiendo a la Dra. Yolanda Ruano de la Fuente, a) sopesar los medios con los fines, lo cual resulta un ejercicio técnico; b) calcular los fines con las consecuencias previsibles, lo que implica el aspecto de responsabilidad con respecto al cumplimiento de las expectativas previstas y permite la contraposición con la acción racional con arreglo a valores; c) calcular racionalmente los fines

posibles entre las opciones previstas, bajo un sistema de preferencias preestablecido, bajo el criterio de maximización de resultados. (Cfr. Ruano 1996:78-79)

3.4 Racionalidad instrumental en Occidente

En el intento de explicar la conducta de Occidente, Weber encuentra que el tipo de racionalidad que la caracterizaría, bajo las características ya citadas del capitalismo, es la “racionalidad con arreglo a fines”, y en específico la denominada “racionalidad instrumental” por contener ciertos elementos que la impulsan a un dominio y formalización creciente en los campos de actividad en los cuales se desarrolla, estos son el actuar instrumental con arreglo a principios rígidos de eficiencia, dominio y transformación constante del entorno.

La racionalidad occidental moderna se caracterizará por seguir la “racionalidad con arreglo a fines”, una racionalidad de tipo instrumental que está construida a partir del capitalismo industrial, una organización estatal burocrática, una economía de mercado que se proyecta en la calculabilidad, eficiencia y control de los medios sobre los resultados, y la participación activa de la ciencia como tecnología que facilita, agiliza y mejora estas tareas.

Aunque no son incompatibles y excluyentes entre sí la “racionalidad con arreglo a fines” y la “racionalidad con arreglo a valores”, bajo este contexto la primera preponderará sobre la segunda porque dentro de la dinámica de la época no es posible administrarse bajo una sociedad tradicional que funciona con relaciones de

parentesco y normas morales que dictan la forma de actuar entre los individuos; pues el mercado no puede funcionar eficientemente bajo esta lógica, porque las condiciones sociales, históricas y económicas no son las mismas, el nivel de productividad y de consumo es diferente.

El cálculo y el control que persigue la racionalidad occidental moderna tiene que ir más allá del día a día, debe poder prever distintas circunstancias en la toma de decisiones que anticipen las consecuencias que pueden suscitarse; la interacción con el mercado y su organización ha hecho posible “[...] calcular la realización de los fines, al haber logrado transformar todo lo natural y socialmente existente en medios para actuar, por ende, en realidades utilizables y controlables en sus desempeños.” (Aguilar, 1988:82).

La ciencia consiente pensar a la naturaleza de forma cuantificable, controlable e intercambiable; mientras que permite que la administración del trabajo se piense en aspectos como la eficiencia, la factibilidad y la administración, así como la monetarización permite la estimación de precios, la calculabilidad de costos y el intercambio de mercancías al establecer un monto objetivo y universalmente estimable.

Actuar “racionalmente con arreglo a fines” lleva al individuo a orientar su acción tomando en cuenta el fin, los medios y las consecuencias implicadas en ella, una vez que ha calculado racionalmente los mejores medios para la obtención de determinados fines, las consecuencias que éstos tendrán y los múltiples fines posibles; de tal manera que lo importante será actuar no por lo que dicte una

tradición ni bajo el “mandato” de un valor o deber de tipo afectivo o moral. Pero puede ocurrir que en la decisión entre los distintos fines y las consecuencias intervenga la “racionalidad con arreglo a valores”; en cuyo caso, la “racionalidad con arreglo a fines” sólo lo será en los medios. Desde la perspectiva de esta última, la “racionalidad con arreglo a fines” será siempre irracional, “[...] acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor propio del acto en su carácter absoluto”(Weber, 1984: 21). Sin embargo, la absoluta racionalidad en la acción con arreglo a fines, es un caso límite.

4. La racionalidad y la especialización de la ciencia

Max Weber, nos explica a partir de la sociología cómo los seres humanos no pueden actuar sin comprender y justificar lo que hacen, ni tampoco vivir en el mundo sin brindarle a éste, y a su relación con otros individuos, un significado, un sentido; esto es sin atribuirle cierto orden al mundo. Pero esta significación subjetiva está relacionada con un el conjunto de representaciones simbólicas culturalmente disponibles, bajo las cuales los individuos justifican su conducta, esto es:

[...] jerarquías de valor u ordenamientos prácticos “obligatorios”, fundados en “imágenes del mundo” propias de cada cultura o civilización, generalmente de origen religioso”. Por medio de la atribución

subjetiva de sentido, los hombres inscriben sus acciones en un orden significativo [...] [el cual] exige el recurso o apelación a la existencia de un “cosmos ético de sentido”, u orden del mundo en base a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, etc.). (Funes, 2007:240)

Las acciones humanas son intervenciones en el mundo externo guiadas por una intención consiente y significativa; por medio de éstas los hombres adecuan el mundo externo a sus intereses, con lo cual puede controlar y ordenar el mundo externo a partir de sus fines, de tal manera que “[...] selecciona metódicamente medios y procedimiento, en atención a los fines procurados, y los efectos o consecuencias previstas. En otros términos: el ordenamiento y control del mundo se realiza por medio de un cálculo racional de los factores de la acción; cálculo que a la vez se guía por un criterio de eficacia”. (Funes, 2007:241).

Con lo cual, la racionalización de las diversas prácticas vitales incrementa el dominio sobre el mundo natural y social, dado que la “Racionalización de las prácticas equivale al creciente dominio sobre los diversos órdenes del mundo”. (Funes, 2007:241-242). Pero esto no implica, afirma Weber, un mayor conocimiento general de las condiciones en que vivimos, significa algo distinto “[...] a saber, el conocimiento o convicción de que, de desearlo, podríamos descubrirlo en cualquier momento. Por tanto significan que, en lo esencial, no intervienen fuerzas misteriosas incalculables, sino que, en principio, podemos controlar todas las cosas mediante el cálculo. Ello supone un desencantamiento del mundo” (Weber, 1998:46).

Pero también, los hombres tienen la capacidad de referir significaciones y prácticas a sí mismos por medio de la vocación, la cual se convierte un compromiso práctico, profesional y voluntario que bajo el llamado ético imprime en la actividad del hombre una fuente de sentido, con lo cual, los fines son subjetivados tornándose reflexivos. “Son “queridos” como una finalidad propia que impone un mandato y una obligación, y asumen la forma de un llamado (*calling*) a un compromiso ético individual, y por ello mismo internalizado” (Funes, 2007:243). Surgiendo la ética, ya no como una disciplina filosófica que conlleva a la concepción y reflexión de conceptos universales, sino bajo la figura del compromiso personal.

En suma, la vocación es un operador de subjetividad que induce a la ruptura con la comunidad estamental de pertenencia, y a la separación de las diversas actividades sociales, lo cual permite a la vez subjetivarlas y reflexibilizarlas, y diferenciarlas según sus reglas específicas (esto es, racionalizarlas). Por medio de ella, los individuos progresivamente rompen con el ritualismo propio de una sociedad estamental, y resultan voluntariamente “capturados” por el orden impersonal de las prácticas “profesionales” crecientemente racionalizadas y separadas en “esferas de valor”. (Funes, 2007:243)

A diferencia del mundo antiguo donde las profesiones y/u oficios estaban subsumidos bajo el *ethos* comunitario y religioso, el cual restringía su autonomía y expansión, en la Modernidad la ética, y con ello las profesiones, se subjetivaban y alejan de la comunidad por medio de la vocación, la cual permite conferir autoridad a la subjetividad frente a los mandatos éticos tradicionales, confiriéndose como “[...] el

eslabón que articula la relación entre “racionalización” de las prácticas sociales , y la “subjetivación” de la relación ética de los individuos con el mundo”.(Funes, 2007:244)

La ciencia es, en este sentido, pensada como una vocación, ya lo señala Weber en su célebre conferencia “La ciencia como vocación” ofrecida a estudiantes de la Universidad de Múnich en 1919, en la cual señala cómo la vocación científica se encuentra condicionada “[...] por el hecho de que la ciencia ha entrado en un estadio de especialización antes desconocido y en el que se va a mantener para siempre. [...] Pues sólo mediante una estricta especialización puede tener el trabajo científico ese sentimiento de plenitud, que seguramente no se produce más de una vez a lo largo de la vida y que le permite decir: «Aquí he construido algo que durará»”. (Weber, 1998:43)

Con lo cual la crítica de Weber resulta clara al afirmar que si bien la predominancia de la investigación científica es un rasgo distintivo de la Modernidad, también es necesario señalar que “[...] en el terreno de la ciencia sólo posee personalidad quien se entrega pura y simplemente al servicio de una causa” (Weber, 1998:44) Y aunque si bien, uno de los propósitos de la ciencia fue la eliminación del pensamiento mágico como respuesta a los cuestionamiento existenciales, gracias a la técnica y el cálculo; cabe bien preguntarse si ese proceso de liberación de la magia en el que la ciencia va introduciéndose de forma importante tiene algún sentido que vaya más allá de lo meramente práctico y técnico, es decir: “ ¿Qué es lo que la ciencia aporta de positivo, verdaderamente, para la vida práctica y personal? A primera vista, la ciencia suministra conocimientos acerca de la técnica previsible que permiten dominar la existencia tanto en el orden externo como en la

conducta que debe regir a los hombres, pero no es el papel de la ciencia proporcionar soluciones o dirigir las acciones humanas.

De esta manera, Weber da a notar el otro aspecto que conlleva también la Modernidad, es decir, la forma en que el creciente despliegue del dominio racional afecta todos los ámbitos de acción, convirtiendo a la ciencia en un elemento de su expresión, que ve en el cálculo racional y en la eficacia que de él deviene, la única fuente de conocimiento. Bajo este tipo de racionalidad dominadora, se separa el sujeto y el objeto, “[...] vaciando al mundo y a la sociedad de todo otro sentido que no sea derivado de una intención de control y dominación de todo aquello que es percibido como ajeno, externo, extraño y hostil. [...] la consecuencia de la escisión entre racionalidad subjetiva y la objetiva, entre el mundo interno y el externo, y finalmente entre la ética y la técnica, que desemboca en la “separación de las esferas de valor”, y la consecuente “pérdida de sentido (ético) del mundo” (Funes, 2007:247).

Con lo cual, es preciso señalar que Weber lejos de haber señalado brillantemente la preponderancia de la racionalidad en Occidente, también señala los desastres culturales, sociales y políticos que devienen de la racionalidad técnica e instrumental, y aclarar que “[...] lejos de haber sido el pregonero de un “pensamiento único” que sería el de la así llamada posteriormente por los frankfurtianos “racionalidad instrumental”, Weber es el autor que desde la sociología nos advierte que no existe un solo criterio de racionalidad, sino diversas

racionalidades” (Funes, 2007:248). Racionalidades que abarcan no sólo el sentido de cálculo, dominio, éxito y eficacia en sí mismos; sino que también implica la coherencia con los valores, ideales y fines últimos, con lo cual resulta necesario preguntarse, siguiendo a Weber, que si bien el capitalismo bajo el cual está inmerso Occidente es un resultado inevitable del desarrollo económico, la libertad y la democracia serán posibles a largo plazo bajo el dominio del capitalismo maduro²

² Cfr. Weber, Max, “La situación de la democracia burguesa en Rusia” citado por Funes 2007:249.

Capítulo 2

Teoría Crítica en Max Horkheimer y Theodor Adorno.

1. Filosofía desde el exilio

A partir de la pregunta: “¿Por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva especie de barbarie?” (Horkheimer y Adorno, 1947:53), Max Horkheimer y Theodor Adorno inician el Prólogo de su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1947).

El trasfondo de esta conceptualización, que hace referencia a las promesas incumplidas, o mejor dicho fallidas, de lo vislumbrado durante la Ilustración, parte de un contexto que resulta necesario para comprender la crítica que realiza la Escuela de Frankfurt.

Debemos tomar en cuenta el contexto histórico, político y social de la década de los veinte en Europa central para comprender el origen de una crítica tan violenta, rigurosa y en algunos casos pesimista, como la que realizan los integrantes de la Teoría Crítica, pero no por ello debemos quedarnos con la creencia de que su crítica es sólo una respuesta emotiva y subjetiva, pues su análisis parte de una fundamentación marxista-hegeliana, que posteriormente objetan, la cual retoman de la *Historia y conciencia de clase* (1967) de Georg Lukács, con la cual pretendía comprender no sólo los diversos hechos dentro del desarrollo histórico

de Alemania, sino también buscan vincular recíprocamente la filosofía y el análisis de la sociedad en un intento por modificar el orden social a través de la praxis humana.

Por lo cual no resultaría adecuado sacar la crítica, las categorías y los juicios fuera de contexto y utilizarlos como un paradigma que pueda utilizarse y ajustarse a cualquier situación sin importar el contexto temporal y espacial en el que se encuentren, antes bien podemos y debemos extraer un tipo de modelo ideal que nos ayude a reflexionar y criticar de forma objetiva y adecuada la realidad que buscamos describir.

No debemos olvidar que la mayoría de los integrantes eran alemanes de origen judío, los cuales vivieron de manera cercana las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, situación por la cual algunos integrantes del Instituto tuvieron que salir del país, tal es el caso de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre otros. Siendo de entre los menos afortunados Walter Benjamin, el cual se presume se suicidó en un hotel de Portbou, España, una vez que se les prohibió el paso a Francia al grupo que saldría refugiado rumbo a Estados Unidos. El Instituto cerró en 1933, mudándolo primero a Suiza y posteriormente a Estados Unidos, donde la Universidad de Columbia lo albergó hasta el regreso de Horkheimer a Alemania en 1949, reabriéndolo en 1950.

Max Horkheimer y T. W. Adorno, desde la experiencia de la guerra, el fascismo y de la sociedad industrial norteamericana, describen la complicidad del

pensamiento ilustrado a través del adelgazamiento de sus capacidades críticas. Dicha erosión conlleva perderse en las contradicciones de la sociedad y asumiéndolas como dadas hacen imposible el cambio social.

El pesimismo cultural que sería una constante en el Adorno posterior debe ser comprendido desde esa experiencia, dolorosa e iluminadora a un tiempo, que vivió en Estados Unidos no sólo cuando leía el manuscrito de su amigo muerto sino cuando frente a su mirada horrorizada se sucedían las imágenes de la barbarie nacionalsocialista y en la tierra de la democracia liberal se desplegaba esa otra forma de dominación y enajenación que tenía Hollywood su centro neurálgico. (Forster, 2003:142).

Hacer filosofía desde el exilio, durante y después de Auschwitz, dentro de los procesos de consolidación de la sociedad burguesa-capitalista (cfr. Jay, 1973:83-115), el ascenso del fascismo, la muerte de algunos amigos y colaboradores; llevará a que los estudios del Instituto de Investigación Social tengan como puntos principales la dialéctica racional, la dinámica de la dominación por parte de la razón instrumental y la reflexión crítica sobre las consecuencias de este último tipo de racionalidad dentro de la sociedad post-industrial.

Esta actitud intelectual, asumida como ejercicio crítico comprometido sólo consigo mismo, extraía su fuerza de la capacidad para analizar el mundo moderno desde el ángulo de la negatividad [...] con respecto a la trágica inadecuación de una realidad que se disfrazaba de razón, o de una razón que ambicionaba reconocerse en la realidad y que había culminado en Auschwitz como expresión de las dimensiones más sombrías de la razón. Plasmado como antítesis de

un mundo cuya «productividad destruye el libre desarrollo de la necesidad y las facultades humanas; un mundo que se mantiene en paz mediante la constante amenaza de guerra, cuyo crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional», el pensamiento crítico sólo podía existir como negación del proyecto iluminista que, en lugar de disipar las tinieblas, había desembocado en la subyugación de las conciencias y en la destrucción de la naturaleza. (Waldman, 1998: 236-237)

El carácter pesimista de la postura de Horkheimer resulta, a juicio del Juan José Suárez, especialista y traductor de las obras de Horkheimer al español, un pesimismo deudor, “[...] inscrito bajo el signo de la resistencia y la solidaridad. Es un pesimismo crítico y contrafáctico frente al curso de los hechos —frente a la lógica de dominio del poder, de lo que triunfa en la historia— y es solidario con lo que queda relegado, marginado y olvidado en sus márgenes” (Sánchez en Horkheimer, 1985:20).

Horkheimer develaba, desde el dolor de una cultura estallada, el luto escondido tras los intersticios de una racionalidad que naufragaba en su propio proyecto: el dominio de la naturaleza que sofocaba a la naturaleza misma del hombre. (Waldman, 1998: 236).

Con lo cual, la Teoría Crítica nace del sufrimiento, de la no aceptación ante los sucesos ocurridos cuyo origen lo sitúan dentro del periodo ilustrado, presentado de forma dialéctica para mostrar las dos caras bajo las cuales se manejan los ideales de progreso e igualdad; en las que convive la razón histórica ilustrada que “al convertirse en razón instrumental, da paso a su propia negación mediante la

conversión de una razón planificadora en la que el dominio aparecerá unas veces con “cara amable” y, otras, endurecido por sus propias contradicciones” (Muñoz, 2005).

Pero lo que pretenden nuestros autores no es reprochar o negar la importancia y relevancia que tiene la razón dentro de la modernidad, al contrario, lo que buscan es “promover una ilustración autocrítica y autoreflexiva, capaz de quebrar esa lógica que se impone por encima —y “a través”— del innegable progreso en la libertad y la racionalidad, pervirtiéndolo todo en su contrario, conduciéndolo a la catástrofe” (Sánchez en Horkheimer 1985:15). Pues desde su crítica, sólo rompiendo la lógica lineal de ese progreso será posible la realización de los ideales que la razón moderna se puso como objetivo.

Pues aunque el filósofo de Stuttgart no niega la importancia del progreso de la libertad y la racionalidad durante la modernidad, tampoco encuentra en ello un guiño de optimismo, pues para él este proceso de “desencantamiento del mundo”, retomando el término de Max Weber³, se acerca más a las contradicciones de la propia razón, bajo la lógica de dominio que también posee, la cual a través de ese progreso hace recaer en el *mito* el ideal de progreso por el que en apariencia luchaba. Como afirma Martin Jay en *La Imaginación Dialéctica*:

³ La relación entre el concepto de “desencantamiento del mundo” propuesto por Max Weber a manera de diagnóstico de la Modernidad, es retomado en parte por Horkheimer y Adorno, en el sentido de percibir a este proceso de racionalización como progresivo e irreversible, el cual permea todas las esferas de la realidad, estructurando en ellas una visión instrumentalista de la razón que conllevará a la pérdida de sentido y libertad. Pero difieren de él en la aceptación resignada y estoica que para los autores, prevalece en Weber, al aceptar el curso de la historia, pues para ellos, el incremento de la visión instrumentalista de la razón constituye una desgracia.

[...] Marx no fue en absoluto el blanco principal de la Dialéctica. Horkheimer y Adorno eran mucho más ambiciosos. Su blanco real era toda la tradición de la Ilustración, ese proceso de desmitificación supuestamente liberadora que Max Weber había llamado *die Entzauberung der Welt* (el desencanto del mundo). [...] No obstante, mientras que Weber enfrentaba el proceso con estoica resignación, la Escuela de Frankfurt todavía conservaba sus esperanzas de una ruptura en el continuo de la historia. [...] Quizás la fuente principal de este cauteloso optimismo era la creencia residual en la validez final de la *Vernunft* que continuaba existiendo en la Teoría Crítica. *Vernunft*, como observó antes, significaba la reconciliación de las contradicciones, incluyendo aquella que dividía al hombre y la naturaleza.” (Jay, 1973: 418-419)

De esta manera, Horkheimer no parte de los conflictos de clases para mostrar el motor de la historia como lo hiciera Marx; sino de la problemática de la lógica de dominio entre el hombre y la naturaleza. “El modo capitalista de explotación ahora es visto con un contexto más amplio como dominación en la era burguesa de la historia occidental. La dominación es más directa, es la “venganza de la naturaleza” por la crueldad y la explotación.” (Arriarán, 1997:44); esto es, “[...] un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, parecía probable después del fin del capitalismo. [...] la dominación estaba asumiendo formas no económicas, cada vez más directas.” (Jay, 1973: 413-414)

El capitalismo trae consigo los anhelos de la Ilustración con el creciente desarrollo de la industria, el intercambio comercial, el perfeccionamiento de la técnica, y la

idea de progreso individual, pero también comprende una serie de relaciones de dominio que son analizadas por Horkheimer a partir de la crítica que realiza a la razón instrumental.

La crítica de Horkheimer a la sociedad capitalista llega a ser en aspectos esenciales una “crítica de la razón instrumental”, juzgándose la instrumentalización de la razón —que constatará Horkheimer— en el seno de la ciencia burguesa como una declaración de incapacidad frente a relaciones de dominio cada vez más totalizadoras, mientras que el principio de trueque de la sociedad burguesa se interpreta como la expresión más acabada de dicha razón instrumentalizada. (Wellmer, 1979:145).

En la idea de dominación configurada en la Ilustración:

“[...] había una versión secularizada de la creencia de que Dios controlaba al mundo. Como resultado, el sujeto humano confrontaba al objeto natural como otro inferior, externo. El animismo primitivo al menos, pese a toda su falta de conciencia de sí, había expresado un conocimiento de la interpretación de las dos esferas. Esto se había perdido totalmente en el pensamiento de la Ilustración, donde el mundo estaba visto como compuesto de átomos intercambiables, inertes.”(Jay, 1973: 420)

2. El final de la razón y la sociedad burguesa

Antes de la pregunta que se hiciesen Horkheimer y Adorno sobre por qué la humanidad camina a una nueva especie de barbarie, Horkheimer ya afirmaba en un ensayo anterior que los conceptos fundamentales de la civilización estaban en un proceso de rápido decaimiento⁴, este texto era “The End of Reason”, el cual terminó en 1941, siendo ésta la última contribución que tendría dentro de la revista del Instituto de Investigación Social⁵, la cual había editado por once años. Al poco tiempo, él y Adorno, junto con otros integrantes más del Instituto, salieron de Alemania para refugiarse en estados Unidos.

Este texto es, a juicio de Abromeit, la primera articulación coherente del proyecto sobre la lógica dialéctica que desarrollaría Horkheimer y Adorno en los siguientes años, así lo menciona Horkheimer en una carta a Leo Löwenthal en febrero de 1942: “I have worked on these thirty pages with Teddy during the last weeks and I dare say that this is a piece of work wich gives an ideal of what I intend to do in the future. I have worked so closely together with Teddy that I even considerer to publish [sic] it in connection with him”. (Horkheimer citado por Abromeit, 2011:394). Mientras que a Marcuse le señala que: “[...] “The End of Reason” is a conclusion, in a certain way, of my early work” (Horkheimer citado por Abromeit, 2011:394).

A partir de este texto, Horkheimer define a la razón occidental como una totalidad en términos de que la razón instrumental descansa sobre la idea de que la razón

⁴“The fundamental concepts of civilization are in process of rapid decay”. (Horkheimer, 1941:26)

⁵Este ensayo fue publicado en *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX (1941).

tiene como función principal, desde el umbral de la civilización occidental al presente, la auto-preservación y la dominación de la naturaleza interna y externa (Cfr. Abromeit, 2011:412).

Con lo cual, para Abromeit, el punto clave para la explicación de esta tendencia la encuentra Horkheimer en la razón. Un concepto de razón entendido como totalidad; el cual expresa la fatalidad de Occidente en el triunfo del fascismo, cual muestra en su triunfo la tendencia de eliminar todo aquello que se muestre como diferente, pues su propósito es lograr el control a través de la semejanza consigo mismo. De esta manera, el fascismo revela a la razón como una sinrazón.

[...] fascism now seemed, to Horkheimer and Adorno, to provide the key to understanding a fatal flaw in the most basic concept that guided Western civilization from its birth. As Horkheimer put in "The End of Reason", the new order of Fascism is Reason revealing itself as a reason. If the debilitating limitations of Western reason itself could be identified, perhaps they could be overcome. (Abromeit, 2011:413)

Pero, ¿qué es lo que el fascismo revela acerca de la sinrazón de Occidente?, Horkheimer encuentra la respuesta en la afirmación de que la razón occidental ha sido siempre razón instrumental. Pues una vez que el filósofo alemán identifica a la razón occidental también con el sacrificio, puede combinar ambas interpretaciones de la siguiente manera: la razón occidental necesita autoafirmarse y con ello preservarse sacrificándose así misma bajo los objetivos impuestos socialmente; de esta manera, lo que es racional es lo que resulta beneficioso a la sociedad como una totalidad, con lo cual, el individuo tiene que aprender que es

condición necesaria para su convivencia dentro de la sociedad, el sacrificar sus intereses particulares, así como sus instintos rebeldes, para con ello hacer posible la cooperación humana.

The individual has to do violence to himself and learn that the life of the whole is the necessary precondition of his own. Reason has to master rebellious feelings and instinct, the inhibition of which is supposed to make human cooperation possible. Inhibitions originally imposed from without have to become part and parcel of the individual's own consciousness — this principle already prevailed in the ancient world. (Horkheimer, 1941:30)

Cuando el fascismo sobrevino, demostró como la razón entendida como autopreservación era irracional, pues el yo no es realmente preservado sino que éste debe ser sacrificado frente a la totalidad social.

To men in the bourgeois era individual life was infinite importance because death meant absolute catastrophe [...] Fascism shatters this fundamental principle. It strikes down that which is tottering, the individual, by teaching him to fear something worse than death. Fear reaches farther than the identity of his consciousness. The individual must abandon the ego and carry on somehow without it. (Horkheimer, 1941:)

Con lo cual, la razón occidental demanda el autosacrificio y la dominación de la naturaleza interna para lograr que el yo sea útil para la sociedad percibida como un todo, aunque supone también la dominación de la naturaleza externa de otros hombres.

Siguiendo esta lógica, Horkheimer encuentra que al hablar de las clases sociales, la autopreservación de las clases altas demandan la manipulación y dominación de las clases bajas, con lo cual Horkheimer se pregunta cómo los ideales burgueses basados en la libertad, igualdad y fraternidad, pasaron a ser no más que instrumentos usados para fundamental una lucha cínica por la autopreservación.

Así, señala que la dominación social es el verdadero origen de las limitaciones de la razón occidental. Concibiendo la dominación social, no dentro de un tiempo histórico específico, sino bajo su reducción a una categoría transhistórica, esto es, como una propiedad y categoría, que basaba su legitimidad en la legalidad que le brindaba la concepción del Estado. Así, el individuo que daba en la antigüedad su vida por los intereses de la colectividad, para con ello perpetuar su existencia a través de la propiedad por la que luchaba, se transformó a partir de la sociedad administrada en un sacrificio que salvaguardaba su permanencia sustentada en la legalidad que le brindaba la institución racional.

Already during the heroic era the individual destroyed his life for the interest and symbols of the collectivity that guaranteed it. From the clan to the state, the group represented property. Property was the institution that conveyed to the individual [...] the idea that something of his existence might remain after death. At the origin of organized society, property endured while generations passed away. The monadic individual survived by bequeathing it. Through the legacy, the individual perpetuated himself even after his death, but he did not contradict the principle of self-preservation if he

sacrificed his life to the state whose laws guaranteed this legacy. Sacrifice thus took its place as a rational institution. (Horkheimer, 1941:33)

Así, el surgimiento de la razón instrumental no es causa del capitalismo, al contrario el capitalismo sería el resultado lógico del propio desenvolvimiento de este tipo de racionalidad que ya se encontraba aun en la antigüedad clásica. (Cfr. Abromeit, 2011:416). Pero es durante el triunfo del capitalismo liberal en el siglo XIX el que ayudó a que los ideales emancipatorios de la burguesía fueran abandonados y dejaran de ser tomados con seriedad; pues con la burguesía firmemente en el poder, sus ideales revolucionarios fueron transformados por una forma abstracta y espiritualizada, los cuales ya no estaban aplicados a relaciones materiales. Lo que condujo a que Horkheimer percibiera en sus escritos posteriores, la forma en como estos ideales fueran representados como ilusorios en el mejor de los casos; y completamente cómplices en el gran desenvolvimiento de la razón instrumental, en el peor de los casos.

3. La Ilustración

La máxima expresión del movimiento ilustrado la comprendía Horkheimer desde la Ilustración Francesa, la cual representaba para él la manifestación tangible de los ideales de la sociedad burguesa del siglo XVIII.

There was, in other words, no such thing as *the* Enlightenment in Western and Central Europe, There was instead the political movement of the French bourgeoisie, in which a group of brilliant, philosophically and

aesthetically inclined writers used the medium of knowledge to undetermined the remnants of feudal life in absolutism and thereby prepared the way for the great revolution. (Horkheimer, *Gesammelte Schriften* citado por Abromeit 2011:104)

Aunque si bien también piensa en la Ilustración británica y germana, desde el análisis de Abromeit, Horkheimer hace un énfasis en la Ilustración francesa por encontrar en ella la articulación de los principios universales que se encuentran detrás de la sociedad burguesa, los cuales serán relevantes aún después de la transformación de la burguesía como un nuevo poder en el siglo XIX. (Cfr. Abromeit, 2011:104)

Así mismo, el concepto de razón resulta esencial para la concepción del periodo ilustrado, de tal forma que Horkheimer la describe de la siguiente manera: “In the Enlightenment, reason is nothing other than correct thinking in contrast to incorrect thinking, or error. Reasonable is someone who makes proper use of his experiences, and who, based upon them, makes useful judgments and acts accordingly” (Horkheimer, *Gesammelte Schriften* citado por Abromeit 2011:105).

Con lo cual el objetivo de la Ilustración era fomentar el desarrollo de una sociedad racional, la cual encontraría en el conocimiento las bases de la felicidad, ya que si bien es principio humano que el hombre conozca a través del uso de su capacidad racional, eliminando cualquier connotación divina o sublime, podrá con ello acceder a las reales relaciones del mundo, eliminando con ello el peligro de la ignorancia, logrando con ello que a juicio de Horkheimer la Ilustración sea precondition of happiness.

We are able to act as human beings only when we act on the basis of knowledge. The object and aim of all activity is neither heaven nor our own interiority, but rather the real relations in the world. Thus ignorance is one of the dangers for society and its elimination, the expansion of knowledge, “Enlightenment”, is always the precondition for the happiness. (Horkheimer, *Gesammelte Schriften* citado por Abromeit 2011:105).

En la Ilustración el hombre puede apreciar el nacimiento de un nuevo concepto de razón, que no sólo le permite sino que lo obliga a hacerse responsable de la veracidad, claridad y pureza de sus conocimientos.

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. (Kant, 1784:25).

La bandera de este periodo, el lema de Emmanuel Kant: “Atrévete a pensar”⁶; es la invitación para liberarse de los dogmas establecidos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas y de las tiranías políticas, para llegar a conocimientos evidentes, acceder a los fenómenos y explicar los límites de la razón. Todo esto es impulsado por la idea de progreso, es decir, un proceso hacia algo mejor.

La Ilustración, en su sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, persiguió desde siempre el objetivo de quitarles el miedo a

⁶“*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la ilustración”. (Kant, 1784:25).

los hombres y convertirlos en amos [...]. El programa de la ilustración consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía eliminar los mitos y substituir la imaginación por la ciencia. (Horkheimer, Adorno, 1947:59).

La verdad no tiene otra fuente que la razón humana que permite adquirir el conocimiento de los fenómenos. Las ideas han dejado de ser eternas, inmutables, divinas e innatas. La fuerza del espíritu lleva a la humanidad a acercarse a la verdad; mientras que la experiencia y la práctica llevan a los hombres a analizar los datos y los hechos, que una vez reducidos a su forma más simple, sirven para construir y comprender ideas más complejas.

Con el planteamiento de Kant el conocimiento verdadero, entendido como aquel que es científicamente comprobable, se funda en la razón y la experiencia; presenciando el auge de la física y la matemática, y teniendo en cuenta que sólo es posible conocer los fenómenos⁷. El trabajo del filósofo de Königsberg vincula al conocimiento y a la verdad con un concepto de razón que tiene bases universales y que al mismo tiempo se abre a la experiencia sensible.

La influencia de los descubrimientos de Galileo y Copérnico en la astronomía, impulsan a Kant para configurar un pensamiento en que el hombre se convierte en

⁷ Término griego que etimológicamente significa tanto lo que aparece y se hace presente a la percepción, como lo que es mera apariencia. Lo utilizo en referencia a Kant, quien en su obra *Crítica de la razón pura* lo define como “el objeto indeterminado de una intuición empírica” (Kant, 1787:A20). En Kant, el fenómeno no es una ilusión o un engaño de los sentidos, sino todo cuanto podemos conocer por la experiencia y, en algún sentido, construcción trascendental del sujeto humano mediante las formas *a priori* de la sensibilidad, y cuya comprensión logra la mente con determinados conceptos también *a priori*, a saber, tiempo y espacio.

el centro del universo, dictando a la naturaleza las leyes que recién descubre y abriendo paso a una forma nueva de entender tanto a la razón como a la ciencia.

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl trasformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolviéndoselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que de todos modos, la razón busca y necesita. (Kant, 1787: BXIII).

Antes de Kant toda la filosofía parte de los objetos, planteando que el sujeto cognoscente sólo era capaz de llegar a algo ya constituido, y que su espíritu no podía poner nada en lo conocido, con lo cual se le quitaba validez al conocimiento subjetivo; pero a partir del idealismo todo esto se transforma; la razón ya no gira alrededor de los objetos, sino que se convierte en el centro de todo conocimiento.

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que amplía nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, sino,

adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico, éste viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejercicio de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. [...] Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente esa posibilidad. (Kant, 1787: B XVI-B XVII)

Teniendo como reto saber hasta dónde alcanza a pensar la razón humana, el autor de la *Crítica de la Razón Pura* se esfuerza por analizar los elementos de la realidad y el pensamiento, encontrando en este último las formas puras de la sensibilidad: el espacio y el tiempo, con las que ofrece una explicación sobre el modo de conocer del hombre, distinguiendo con ello el conocer del pensar⁸. “Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos.” (Kant, 1787: A 19-B 33)

⁸ “El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que se quiera, siempre que no me contradiga es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto”. (Kant, 1787: B XXVII)

Así mismo Kant da mucha importancia al “Yo”, al sujeto racional, el cual desde Descartes ha evidenciado. El “yo pienso” se convierte en el centro del conocimiento, siendo la capacidad intuitiva junto con las formas puras de la intuición lo que lo convierten en *sujeto trascendental*.

Con Kant la razón es la fuerza que libera de prejuicios, de mitos, de opiniones y de apariencias, permitiendo establecer un criterio universal o común para la conducta del hombre en todos sus campos, siendo al mismo tiempo una guía autónoma para la indagación o investigación en las diversas áreas de conocimiento.

Kant, que ha abrevado en la física newtoniana, reconoce de súbdito que la razón no se puede reducir a la mera suma de partes ni puede ser agregado mecánico. Debe ser un organismo, un ser vivo, biológico, que crezca desde adentro. A partir de ahora, el sujeto filosófico moderno queda plena y totalmente formado. (Labastida, 2007:114)

El optimismo en la razón humana lleva al pensador alemán, a la idea de un futuro prometedor para la humanidad, “[...] el destino del género humano en total es el progresar incesante y su cumplimiento es una mera idea, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir todos nuestros esfuerzos”. (Kant, 1784:16). Así, la idea de progreso, de un avanzar hacia algo mejor, permeará de ahora en adelante a todas las ciencias.

4. Concepto de Ilustración en la dialéctica de la Ilustración

El concepto de Ilustración es un punto clave para comprender el análisis y la crítica realizada a la razón y a la Modernidad por parte de Max Horkheimer y Theodor Adorno, en este sentido, “[...] la Ilustración no es vista como una época concreta de la historia de la cultura o una fase del espíritu humano sino como un tipo de relación humana fundamental con el mundo” (Zamora, 2004:181. Nota 84); el cual por es caracterizado por su carácter liberador y emancipador de la racionalidad humana frente a los mitos de la antigüedad, así como un momento que brindó luz racional a aquellos dominios aún oscuros de la naturaleza y de la explicación de los fenómenos.

El objetivo principal era liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores (cfr. Horkheimer y Adorno, 1947:59), disolviendo los mitos y derrocando la magia por medio de la actividad científica; de esta forma, se concibe la estructura de la razón ilustrada como aquella que por medio del saber se apodera del mundo, haciéndolo propio en el sentido de establecer límites conceptuales, eliminando poco a poco ambigüedades metafísicas y estructurando la realidad a partir de considerar a ésta como la única fuente de conocimiento y de acercamiento al lenguaje de la naturaleza.

Los autores observan que es en la Ilustración cuando el proceso de autodestrucción de la razón originado por su propia dinámica surge, dada la concepción social, cultural, política y económica que aparece durante la conformación de la ciencia moderna.

La Ilustración, afirman, se esfuerza por desmitificar a la naturaleza operando sobre el mismo mito que busca eliminar. “La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. [...] la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, [...] sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad”. (Horkheimer y Adorno 1947:53-54)

Con ello muestran la paradoja interna que posee la Ilustración, que por un lado desea librarse de los mitos imponiendo la luz de la racionalidad y al mismo tiempo, parece no darse cuenta, de que este propósito es también un mito. El que el mito sea ya Ilustración y la ilustración recaiga en mitología (cfr. Horkheimer y Adorno, 1947:56) nos muestra las dos caras de una misma moneda, su naturaleza dialéctica, pero expliquémosla detenidamente.

4.1 El mito es ya Ilustración

Para Horkheimer, la razón posee en sí misma una estructura dialéctica orientada por una lógica de dominio que la impulsa a conocer, no sólo para adquirir conocimiento por sí misma, sino para dominar y controlar lo externo, lo que es distinto, diferente, misterioso. De esta forma la Ilustración, al ser tomada como el periodo que representa este auge de conocimiento y descubrimiento, es conducida también bajo el signo del dominio.

El saber al que aspira, no es un saber desinteresado, pues una vez constituida la técnica como la esencia del saber, la finalidad será el dominio a través del método, incluso cuando el propio pensamiento tenga que violentarse a sí mismo para lograr derruir los mitos.

Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia hacia sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos. (Pues) Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz. (Horkheimer y Adorno, 1947:60-61).

De esta forma, el proceso de desmitologización se encuentra viciado desde el inicio, desde su origen, ya enfermo para Horkheimer, pues “los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta” (Horkheimer, 1967:63). En ellos se halla inscrito el afán de dominio.

4.2 La Ilustración recae en mitología

La otra cara que complementa el concepto de Ilustración recae en la estructura bajo la cual se rige, pues una vez que el afán de dominio ha logrado desencantar al mundo, explicarlo, conceptualizarlo, dominarlo y con ello controlarlo, ha eliminado no sólo al mito sino también a cualquier tipo de sentido que trascienda

los hechos. Este proceso, los autores lo relacionan con el progreso de la ciencia moderna en el cual “[...] los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la usa por la regla y la probabilidad” (Horkheimer y Adorno, 1947:61).

Para Horkheimer, la relación que se establece entre el hombre y la naturaleza mediada por la ciencia, es semejante a la de un dictador con los hombres, pues “[...] Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. [Así pues] El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas.” (Horkheimer y Adorno, 1947:64).

Tanto la magia como la ciencia están orientadas hacia los mismos fines, que son la explicación y el control y dominio de lo desconocido, y ambas los persiguen mediante la mimesis, es decir bajo una conceptualización ya sea animista o científica cuyo punto de referencia es el mismo sujeto, con lo cual el esfuerzo de la Ilustración por eliminar los mitos, la magia y el encantamiento, cae de nuevo en una concepción mitológica, la cual sólo lo hace voltear hacia sí mismo y excluir cualquier hecho o cosa “ajena” a él.

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en la cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos del espíritu, de verdad, e incluso de la Ilustración, quedan reducidos a magia animista” (Horkheimer y Adorno, 1947:66).

Con lo cual la Ilustración al no ser consciente de su propia dialéctica, de su propia mitologización, arrastra bajo su afán de dominio, mimesis y racionalidad totalizadora, tanto a la naturaleza como a los hombres mismos, en un proceso histórico que pareciera lineal e imparable, el cual culmina con la búsqueda de una identidad sin fisuras, sin misterios, sin alternativas, que barre tras de sí el sentido y la densidad de lo diferente, de lo otro.

Pues el aparente mito que buscaba el proceso racional eliminar, se vuelve contra él bajo la forma de un nuevo mito. De tal manera que “la racionalidad instrumental adopta la forma de un plexo de enceguecimiento (Verblendungszusammenhang) social, en el cual la subjetividad humana es un elemento que únicamente estorba” (Wellmer, 1979:31).

En consecuencia, no se trata de algún tipo de razón que se haya desviado de su camino y hubiera generado lo contrario a lo que el proyecto ilustrado estaba llamado a formar; tampoco se trata apelar a las potencias no realizadas de la modernidad, como si se tratara de un proceso que estuviera incompleto, ni se busca desechar las cualidades emancipadoras de la racionalidad ilustrada, sino de hacer consciente su propio proceso de violencia. En el prólogo de 1944 y 1947 a la *Dialéctica de la Ilustración* se indican estos dos asuntos:

No albergamos la menor duda [...] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. (Horkheimer y Adorno, 1947:53).

Y más adelante:

Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de

conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas. (Horkheimer y Adorno, 1947:55).

La reflexión crítica de la Ilustración no significaba para estos dos autores, la de una racionalidad buena (o comunicativa) que se enfrenta a otra mala (o instrumental). Sino que es una sola racionalidad la que ha permitido la conformación de las contradicciones de la sociedad capitalista.

Por lo tanto, el trabajo de la crítica se sumerge en dichas contradicciones mostrando la forma en que camina la historia a partir de la constitución dialéctica que posee la razón, en busca de las causas de la dominación.

5. La razón entendida como dialéctica

Durante la Modernidad la razón se vuelve no sólo la protagonista de la Historia, sino también “[...] facultad totalizadora capaz de determinar los fines y los medios de la acción humana universal. [Por lo que] [...] La razón ilustrada, la Modernidad de Occidente, consideró que todo lo que no pudiese medirse por sus criterios debía ser rechazado, sometido o en último término anulado”. (Suárez, 2006: XII).

El proceso de desvinculación de la razón con la naturaleza durante la Modernidad lo podemos encontrar en la dicotomía planteada por René Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*, dentro de la cual se delimitan las características propias de

cada una de ellas, al mismo tiempo que se enfatiza la superioridad de la primera sobre la segunda. Pero expliquémoslo con mayor detalle.

5.1 Descartes y la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*

El filósofo y matemático René Descartes contribuye a la nueva forma de apreciar la realidad durante la Modernidad; empeñado en obtener verdades claras y evidentes, divide la realidad en dos planos: la *res extensa* y la *res cogitans*; la naturaleza forma parte de la primera al ser contable, medible pero sobre todo transformable; mientras que la segunda explica el funcionamiento de los seres semejante al de un mecanicismo, alejado de las esencias y substancias que permeaban las elucidaciones griegas y medievales.

La *res cogitans* hace uso de la *res extensa* por ser superior a ella; la razón es la que domina, manipula y transforma lo puesto en la naturaleza.

Ahora bien, es evidente que Descartes, al separar de manera tan tajante el universo en dos grandes segmentos (la *res cogitans*, por un lado; la *res extensa*, por el otro), ha sentado las bases para desarrollar la razón instrumental, fundamento del mundo moderno. En efecto, la *res extensa* carece de los atributos superiores que son propios de la *res cogitans*. Según Descartes, la totalidad de la *res extensa*, esto que llamamos los reinos vegetal y animal incluidos, se reduce a la mecánica: el gato maúlla por la sola disposición de sus órganos, como si fuera un instrumento músico. [...] Hay dos cosas (dos substancias, si así se obstina alguien en llamarlas): la cosa pensante y la cosa extensa: ya no las esencias ni las substancias perro, caballo, mesa, cera. Así, la *res extensa* se subordina a la *res*

cogitans, que puede hacer uso de ella como si de material moldeable se tratara, de manera que el hombre se pueda convertir, como ya se dijo, en el amo y señor de la naturaleza. (Labastida, 2007:81-82)

La bifurcación que establece Descartes entre la *res extensa* y la *res cogitans*, es el primer indicio que enfatiza el carácter dominante del hombre sobre la naturaleza. “Descartes se sitúa en el polo opuesto al del hombre mítico. Para éste, el universo entero tenía vida. Para Descartes, en cambio, la extensión es inerte” (Labastida, 2007: 82)

Bajo este carácter de dominio y manipulación, la naturaleza es percibida como un objeto ajeno al hombre, puesto a su disposición. Al mismo tiempo los hombres se esfuerzan por sobrevivir dentro de un medio, que aunque creado por ellos, les exige relativizar los fines, llevando a identificar la razón con la capacidad de adaptación.

En términos filosóficos la Modernidad comenzó con la obra de René Descartes. Él fue el responsable del doble cambio fundamental que dio forma a esta nueva época. De un lado, el cambio interior que buscaba en la conciencia individual, esa piedra de toque que habría de liberar a los hombres de sus dudas y querellas, la certeza del conocimiento o, en otras palabras, el comienzo definitivo del saber verdadero. De otro lado, una mutación dramática en el dominio exterior del mundo, de la naturaleza, que habría de colocar al hombre por encima de todo otro ser y especie, y llevarlo con ello a la apropiación de todo lo visible para su propio bienestar y derroche (Suárez, 2006:1-2).

Horkheimer afirma que Descartes es el fundador de la tradición racionalista moderna, el cual sin duda, afirma el filósofo de Frankfurt, privilegia a la razón sobre los sentidos, además de separar la filosofía de la experiencia práctica y la experimentación con el objetivo de establecer una inmóvil fundación del conocimiento, para ello era necesario fundar un consolidado sistema basado solamente en la razón, el cual fue representado por una larga tradición escolástica que Descartes condujo, con el deseo de reconciliar la nueva perspectiva mecánica del mundo con la iglesia⁹; además de fundar la tradición moderna de la filosofía de la conciencia, papel que lo hace tener un lugar básico dentro de la fenomenología orientada a las discusiones neo-Kantistas¹⁰.

In Descartes' philosophy this question is decided completely in favor of reason. For him reason is identical with the natural light, on which we can depend due to the goodness and truthfulness of God ... Empirical knowledge, that part of the *cogitations*, to which we normally refer as our sensual experiences and conditions... is completely shoved aside in the development of [Descartes'] system as merely confused and unclear knowledge.¹¹

Es así que “[...] a partir de Descartes, la filosofía burguesa ha consistido en un único intento de poner el conocimiento al servicio de los medios de producción dominantes [...]” (Cfr. Jay, 1973:416), pues al separar la *res cogitans* de la *res extensa*, la prioridad brindada a la razón científica auspició el auge de la modernidad centrada en el poder del método y la comprobación.

⁹ Cfr. Abromeit (2011), p. 98.

¹⁰ Cfr. Abromeit (2011), p. 99.

¹¹ Horkheimer Max, *Collected Writings* Vol. XIX en *Gesammelte Schriften*, citado en Abromeit 2011:98.

Esta mutación cultural propugnó decididamente por la construcción y representación del mundo a partir de nuevos paradigmas tales como el heliocentrismo, la individualidad, la libertad de conciencia religiosa y la racionalidad científica. El paradigma propio de este periodo histórico puede encarnarse muy bien en la perspectiva de búsqueda de un método único y exclusivo que pudiese dar al hombre la verdad de la naturaleza y de sí mismo. (Suárez, 2006:2-3).

Para Horkheimer resulta fundamental resaltar la forma en que los conceptos incondicionales y ahistóricos proveerán el conocimiento de la realidad, los cuales sirvieron para para fundamentar la búsqueda científica de las condiciones actuales.

Descartes nos muestra la necesidad, que se enfatizó durante la Modernidad, por establecer la legitimidad de la razón como medio para entender y explicar los conceptos que se descubrían a través del método experimental. Se necesitaba de un lenguaje y un método que convirtiera a la naturaleza en un objeto de estudio que en la medida en que se descifrarán sus misterios a partir de la formulación de leyes y clasificaciones, estos se pudieran cifrar en símbolos racionales.

Pero paradójicamente, el énfasis excesivo en la autonomía humana, en el poder de la razón sobre todas las cosas, fue lo que llevó a la propia sumisión de los hombres, cuando la misma idea de progreso, transformación y dominio se convirtió en el destino propio del hombre, pues una vez “[...] llevada a su extremo lógico, la racionalidad formal, instrumental y calculadora, conducía a los horrores de la barbarie del siglo XX” (Jay, 1973:427).

La conclusión a la que llegan Max Horkheimer y T. W. Adorno indica que la violencia del siglo XX debe buscarse en los propios mecanismos de la modernidad ilustrada y capitalista. Dicha barbarie no es resultado de fuerzas degeneradas, excepcionales o irracionales que “aparecen” de manera extraña en el curso de la historia. Todo lo contrario, la violencia que se reproduce de distintas formas tiene que ver con los procesos de emancipación que han surgido de la sociedad moderna.

La razón muestra su carácter dialéctico dentro de esta paradoja de bienestar y barbarie a través de la historia, en la que conviven bajo una misma identidad la razón subjetiva y la razón objetiva, con lo cual pasemos a distinguir las características de cada una de ellas.

5.2 Distinción entre razón objetiva y razón subjetiva

Del mismo modo que la Ilustración se muestra dialéctica, la razón presenta esa misma faceta a través de la razón objetiva y la razón subjetiva, siendo esta última la que derivará en razón instrumental.

John Abromeit explica en su libro *Max Horkheimer and The Foundations of The Frankfurt School* (2011), que el antecedente del concepto de razón subjetiva se encuentra en el concepto “subjetivación del conocimiento” del cual Horkheimer habla en un ensayo titulado: “Montaigne and the Function of Skepticism” escrito entre 1938 y 1941 (Cfr. Abromeit, 2011:401). En este texto podemos identificar, las

características negativas de la racionalidad Occidental. El énfasis emancipatorio de la filosofía moderna es expresado a través de los ideales de la sociedad burguesa, ideales en los que empieza a desaparecer poco a poco el carácter crítico, progresivo y substancial del concepto de razón. (Cfr. Abromeit, 2011:400). Como menciona Abromeit, para Horkheimer el espíritu que representa la tendencia a subordinar la verdad al poder, tiene su base y origen no en el fascismo sino en el espíritu burgués, el cual es expresado a través de las ideas de Montaigne, espíritu que es explicado como consecuencia de la situación económica de la burguesía y expresado como rasgo emancipatorio de ésta, actitudes que traen consigo que esta tendencia, mencionada al inicio, se extienda por completo a la historia moderna y limite el concepto de razón dentro de la filosofía moderna.

The tendency to subordinate the truth to power did not first emerge with fascism; irrationalism, just as deeply rooted in the economic situation of the bourgeoisie as the emancipatory traits, pervades the entire history of the modern era and limits its concept of reason (Horkheimer, "Montaigne and The Function of Skepticism" en *Between Philosophy and Social Science* citado por Abromeit, 2011:400).

Posteriormente Horkheimer desarrollará el concepto de "subjetivación del conocimiento" como "razón subjetiva" en el texto *Crítica a la Razón instrumental*; y como "razón instrumental" en la *Dialéctica de la Ilustración*. Desde el punto de vista de Abromeit (Cfr. Abromeit, 2011:401), en este último texto elaborado en colaboración con Theodor W. Adorno, la crítica de Horkheimer sobre este concepto es aún más impetuosa y tendencialmente deshistoriatizada al grado de

la esencia de racionalidad instrumental y “burguesa”, la cual implica esencialmente la dominación de la naturaleza interna y externa. Mientras que en la *Crítica a la Razón Instrumental*, el argumento de Horkheimer descansa en la distinción entre razón subjetiva y razón objetiva, las cuales son formas características de las sociedades capitalistas modernas.

En la *Dialéctica a la Ilustración* se afirma que siempre existió una relación entre estos dos tipos de racionalidad pues el concepto de razón objetiva “jamás excluyó la razón subjetiva, sino que la consideró como expresión parcial y limitada de una racionalidad englobante, de la que eran derivados los criterios para todas las cosas y seres vivos” (Horkheimer y Adorno, 1947:46).

Pero es durante la Modernidad, específicamente en el periodo de la Ilustración cuando la *razón subjetiva*, a juicio de la crítica realizada por los investigadores de la Escuela de Frankfurt, es privilegiada y exacerbada de sobremanera, lo que los lleva a afirmar de manera radical que “[...] el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo” (Horkheimer y Adorno, 1947:48).

Comencemos pues a establecer la forma y las circunstancias bajo las cuales ocurre este desequilibrio entre los dos tipos de racionalidad y posteriormente mencionar las características que posee cada una de ellas.

5.2.1 Razón objetiva

La *razón objetiva*, describe Horkheimer en *La Dialéctica de la Ilustración* (1947), se puede ubicar en los sistemas filosóficos desde Platón hasta Kant¹², los cuales conducidos por el principio clásico de la razón pretenden guiar los pensamientos y acciones a la búsqueda de un bien supremo, a la construcción de una comunidad justa o a la realización de la felicidad humana.

Dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y las clases sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. [...] La estructura objetiva de ésta, y no tan sólo el ser humano y sus fines, debía ser el patrón de medida de los pensamientos y acciones individuales. [...] El énfasis era puesto más en los fines que en los medios. La aspiración máxima de este tipo de pensamiento era conciliar el orden objetivo de lo «racional», tal como lo concebía la filosofía, con la existencia humana, incluidos el interés propio y la autoconservación.[...] En el foco central de la teoría de la razón objetiva no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones —por mitológicas que puedan antojársenos hoy— que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas. (Horkheimer y Adorno, 1947:46).

¹² “Grandes sistemas filosóficos como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el idealismo alemán, tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón. Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a partir de su armonía con esta totalidad”. (Horkheimer y Adorno, 1947:46).

Tal concepto de razón mantiene como prioritarios problemas tales como el bien supremo y el mejor modo posible de realización de los fines supremos, basados en la afirmación de que la racionalidad humana es sólo genuina cuando sus acciones están organizadas de un modo más o menos técnico y lógico, armonizando los medios y fines coordinándolos con el interés de la humanidad. “Según este concepto de “Razón” es de la descripción verdadera del mundo donde pueden deducirse los principios que deben orientar a los hombres en las acciones y a los que debe adecuarse el orden social.” (Serrano, 1999:281).

5.2.2 Razón subjetiva

La *razón subjetiva* es característica de las sociedades modernas, siendo aquella que considera como prioritario los medios sobre los fines, confiriéndole poca importancia a la pregunta por la racionalidad de éstos y basando sus acciones en el interés del sujeto en orden a su autoconservación ya sea tanto de manera individual como colectiva.

La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado. [...] la «razón» se utiliza más bien para caracterizar una cosa o pensamiento que un acto, ésta viene referida exclusivamente a la relación entre un objeto de este tipo o un concepto con un fin, no al objeto o al concepto mismo. Lo que significa que la cosa o el pensamiento sirven para algo distinto. No hay ningún fin racional en sí y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de

un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón. (Horkheimer y Adorno, 1947:47)

Esta razón parte del supuesto de imposibilidad de acceder a la esencia de las cosas con lo cual no es posible afirmar la existencia o inexistencia de un orden objetivo en el conocimiento. “El afirmar la presencia de un “orden trascendente” aparece, en el mejor de los casos, como una creencia (como sucede en el caso de Hume) derivada de una necesidad práctica, pero no como una verdad que debe ser admitida por todos. [...] el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que el mismo produce”. (Serrano, 1999:281).

Ello implica una radical transformación de la idea de “razón”, esta deja de ser considerada como un atributo de un “orden objetivo”, para convertirse en el conjunto de principios inherentes a la subjetividad y que son utilizados como elementos que permiten a los individuos imponer un orden en la multiplicidad caótica de los datos sensibles. En otras palabras, la “Razón” se convierte en un atributo esencial de la subjetividad que define al sujeto como tal. (Serrano, 1999:281).

Un ejemplo de este tipo de *racionalidad subjetiva* lo encontramos descrito en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, para el cual “la razón no es sino el cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos” (Hobbes, 1651:33).

Y es que la *razón subjetiva* abstrae la dimensión cualitativa de los objetos para reducirlos a su aspecto cuantitativo y de esta forma poder homogeneizarlos dentro de un sistema en el cual cada cosa es idéntica a las otras y ninguna a sí misma. Mostrando con ello que “[...] el fracaso mayor de la mentalidad de la Ilustración no fue su incapacidad para crear condiciones sociales en las que nombre y cosa pudieran unirse legítimamente, sino más bien su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje. Esta fue la razón de que su sustitución de fórmulas por conceptos resultara tan destructiva”. (Jay, 1973: 424)

Al cerrarse ante el análisis crítico del lenguaje y con ello de las situaciones sociales que ocurrían, la razón subjetiva detuvo al pensamiento, esto es, volvió sobre el mito al creerse superior y desligada del objeto de análisis, sin poseer la capacidad para percibir y comprender a los “otros”, llámeseles personas, naturaleza o sí mismo, los cuales pasaron a ser sus enemigos.

5.2.3 Razón instrumental

El fortalecimiento de la *razón subjetiva* deriva en instrumentalización, convirtiéndose en el nuevo mito que sustentará el aparente progreso de la humanidad a manos de la ciencia moderna, pero que para lograrlo necesita contar con procesos de dominación que le permitan a los sujetos controlar la naturaleza externa, haciendo a un lado “[...] el hecho de que los hombres son parte de esa “naturaleza” y que la consigan “conocer para dominar” se convierte en un impulso que refuerza la asimetría de las relaciones sociales de poder” (Serrano, 1999:282).

La estructura objetiva de la razón, la cual es la medida de los pensamientos y de las acciones, es consumida por la capacidad de calcular posibilidades y determinar los medios más adecuados para un fin particular. Así, la construcción de la categoría de *razón instrumental* se abre camino en el periodo de la Ilustración. Max Horkheimer y Theodor Adorno ya habían mencionado en la *Dialéctica a la Ilustración* a esta etapa histórica como el momento clave de la exaltación del poder racional, considerándola la única fuente de conocimiento que permitirá escudriñar sobre el lenguaje de la naturaleza, delimitar qué es aquello que se puede conocer, es decir, eliminar ambigüedades metafísicas, con el propósito de presentar a la razón con un carácter independiente, objetivo y dirigida hacia el progreso propiciado por las ciencias experimentales.

Con lo cual, encontraban que la razón:

[...] ha sido tan depurada de toda tendencia o inclinación específica, que ha renunciado incluso a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos. Tales cosas han sido dejadas por la razón a sanción definitiva de los intereses en pugna, a merced de los que parece estar hoy nuestro mundo. (Horkheimer y Adorno, 1947:49-50)

Una “razón” que ha renunciado a determinar los fines para centrarse en los medios más eficaces se convierte en instrumental, en cuya comprensión de la realidad todo es susceptible a ser mediatizado; es decir, para Horkheimer este proceso de instrumentalización implica el vaciamiento de significado, de contenido en las

cosas, en pocas palabras, que la propia naturaleza humana pierda la capacidad para apreciar el sentido propio de la realidad dado que, para este momento, nada posee un sentido por sí mismo, pues pareciera que todo está dispuesto para ser dominado.

Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas. El avance de la ilustración disuelve la idea de razón objetiva, el dogmatismo y la superstición [...] Intereses creados, opuestos a los tradicionales valores humanitarios, acostumbran a reclamarse, en nombre del «sano sentido común», de la razón neutralizada, impotente. (Horkheimer y Adorno, 1947: 61)

El proceso de racionalización moderna se revela cada día más como un implacable proceso de instrumentalización, dentro del cual la razón “[...] se consume y realiza en lo que específicamente es, en la medida en que niega su propia condición absoluta, su condición de razón en sentido enfático, y procede a autoasumirse como nuevo instrumento” (Horkheimer y Adorno, 1947:39).¹³ Lo cual lleva a Horkheimer a enfatizar su temor a que la “Razón” llegue a un punto en el que pierda su capacidad objetiva y universal, y quede reducida a mero instrumento, carente de capacidad crítica y reflexiva. “[...] lo que teme Horkheimer es que la razón, el pensamiento autónomo/crítico —y no hay otro que merezca ese nombre— sea arrollado por la lógica disolvente del dominio y pierda su momento de verdad, la capacidad de «resistencia frente a la injusticia»” (Sánchez en Horkheimer y Adorno, 1947:24).

¹³ “Prólogo de 1967”.

La crítica y la denuncia que realiza se dirige a la instauración del individuo que una vez convertido en hombre-masa¹⁴, se ha mimetizado¹⁵ con la mayoría, en la medida en que anula la conciencia crítica, [...] destruye la capacidad causal del pensamiento y extingue en la población el anhelo solidario de una sociedad mejor [...] (Muñoz, 2005:239).

Para Horkheimer la *razón instrumental* ya no determina ni comprende los fines, ahora simplemente se ocupa de los medios. “Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción”. (Horkheimer y Adorno, 1947:59). Con lo cual si toda acción tiene como función el ser mero instrumento que permita al hombre acceder a circunstancias que brinden beneficios y satisfacciones, lo que cumpla otra función deja de ser importante¹⁶.

La crisis se refleja en el hombre con la falta de individualidad, personalidad, reflexión y sentido, pues una vez que la humanidad ha caminado hacia la ilusión de un futuro prometedor y técnicamente mejorado, abandonando cualquier rastro de misticismo, superstición y metafísica, se topa con que carente de referencias que orienten su existir, la complacencia se vuelve requisito de supervivencia.

¹⁴ “Las masas, o bien adquieren los artículos de lujo como si se tratase de una necesidad, o bien los consideran como un medio para su recreo. Nada, ni si quiera el bienestar material, que según parece ha ocupado el lugar de la salvación del alma como objetivo supremo de ser humano, es valioso en sí mismo y por sí mismo, ningún objeto es, en cuanto tal, mejor que otro”. (Horkheimer y Adorno, 1947:74-75).

¹⁵ “Se inculca al individuo, desde sus primeros pasos, la idea de que sólo existe un camino para saber manejárselas en este mundo, el de abandonar la esperanza de una máxima autorrealización. Esto es algo que sólo puede ser logrado mediante la imitación. Actúa de continuo en consonancia con lo que percibe en su entorno, y no sólo conscientemente, sino con todo su ser, compitiendo con los rasgos y los modos de comportamiento representativos para todos los colectivos en los que se ve involucrado”. (Horkheimer y Adorno, 1947:153).

¹⁶ “Siendo así como un paseo por el paisaje no resulta ya necesario; y de este modo el concepto de paisaje, tal como es experimentado por un caminante, se convierte en arbitrario y carente de sentido. El paisaje degenera a mera experiencia turística”. (Horkheimer y Adorno, 1947:p.72).

[...] el hombre se [pierde] en el camino de la ciega irracionalidad. Desarraigado, no posee un lugar reconocido. En su debilidad, magnifica todo aquello que se le aparecía como omnipotente. En su soledad, renuncia a sí mismo para salvarse de cualquier amenaza. En su terror frente a fuerzas que le son incomprensibles, busca protección en entes superiores que le den sentido a su existir. (Waldman, 1998:239-240).

Los fines objetivos bajo los cuales la humanidad supedita sus acciones, a falta de referencias se relativizan, pues las actividades guiadas por la razón instrumental sólo son consideradas como racionales cuando poseen una finalidad práctica tangible. Toda acción tiene como función el ser mero instrumento que permita al hombre acceder a circunstancias que brinden beneficios y satisfacciones¹⁷. Lo que cumpla otra función, deja de ser importante o prioritario para la vida¹⁸.

A partir de este planteamiento se crea una la ilusión de autonomía de la razón instrumental, pues al mismo tiempo que genera un respiro esperanzador dirigido al progreso de la humanidad, en el cual se cree superado el mito y la superstición, pero como lo mencionamos en la conformación del concepto de Ilustración, existe dentro de la conformación dialéctica la parte negativa, dentro de la cual “[...] la racionalidad afirmada como poder absoluto, hacía brotar de sí misma una ciega

¹⁷ _____

¹⁸ “Siendo así como un paseo por el paisaje no resulta ya necesario; y de este modo el concepto de paisaje, tal como es experimentado por un caminante, se convierte en arbitrario y carente de sentido. El paisaje degenera a mera experiencia turística”. (Horkheimer, 1967:72). Pues se ha perdido el significado intrínseco que pervivía en la mera experiencia estética, en la contemplación, admiración o asombro ante aquello que no genera interés fáctico alguno, lo que ahora importa es consumir, tener, gastar y poseer artículos que se nos venden como indispensables para la vida moderna; pues dada la pérdida de sentido en los fines y la relativización de los medios ahora convertidos a fines, ya no cabe la consideración de que algo valga por sí mismo, incluso la propia razón y la verdad.

irracionalidad que provocaba la regresión a estados que la razón, calificándolos de “bárbaros”, creía haber superado triunfalmente” (Waldman, 1998:238-239).

Con lo cual describamos la forma en que el carácter de dominio de la razón instrumental se adscribe a través de la historia desde la perspectiva de los impulsores de la Teoría Crítica.

6. El carácter de dominio como característica de la razón instrumental

En esta etapa de crisis basada en la exaltación de la razón humana sobre todas las cosas, surge “el carácter de dominio del objeto fundado en la concepción abstracta de humanidad transitada ya desde su origen de un pensamiento subjetivista, ordenador, egoísta” (Solares, 1998, 227). Para Horkheimer el afán de dominio es una parte inseparable de la esencia de la razón, que explica el desarrollo de la humanidad, y que se convierte en causa de la instrumentalización de la razón, no se puede entender como una enfermedad que afecta a la razón en un momento histórico determinado, pues si bien la crisis surgió en la Modernidad, no significa que no haya estado presente, antes bien, las condiciones de la Ilustración favorecieron su expresión a gran escala.

De hablarse de una enfermedad que afecta a la razón, ésta no debería ser entendida en el sentido de haber afectado a la razón en un momento histórico determinado, sino como inseparable de la esencia de la razón en la civilización, tal como la hemos conocido

hasta la fecha. La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza [...] Desde la época en que la razón se convirtió en el instrumento del dominio de la naturaleza humana y extra humana por el hombre —esto es, desde los más tempranos comienzos—, su intención propia, la de descubrir la verdad, se ha visto frustrada. Lo cual debe atribuirse a su conversión de la naturaleza a mero objeto, y al hecho de haber fracasado en el empeño de descubrir la huella de sí misma en tal objetivación, en los conceptos de materia y de cosa no menos que en los de los dioses y del espíritu. (Horkheimer Y Adorno, 1947:179).

De esta forma la voluntad de dominio, definida por Horkheimer como “la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano, confiriendo el primado a la razón subjetiva” (Horkheimer, 1967:179); configurando un concepto de ciencia que, así como la razón que la maneja, carece de límites y legitima todo discurso y acción particular

El carácter de dominio que presenta como característica la razón instrumental contrasta con las promesas de progreso y beneficio que afirmaba la Modernidad, puede si bien “ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promueve aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo [...] al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos”. (Arriarán, 1997:155).

Ocurre que bajo este carácter de dominio y manipulación, la naturaleza es enfatizada como un objeto ajeno al hombre, puesto a su disposición. Al mismo tiempo los hombres se esfuerzan por sobrevivir dentro de un medio, que aunque creado por ellos, les exige relativizar los fines, llevando a identificar la razón con la capacidad de adaptación.

Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar, adaptándose a ellas para sobrevivir. Como resultado final del proceso tenemos por una parte el sí mismo, el yo abstracto, vaciado de toda substancia que no sea su intento de convertirlo todo, en el cielo y en la tierra, en un medio para su conservación y prevailecimiento; y, por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia primera, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el del dominio mismo. (Horkheimer y Adorno, 1947: 119).

Para cumplir las promesas de una mejor vida, tiene que violentar aquello que no se ajusta al proyecto universal y homogéneo de la racionalidad: como la realidad, la naturaleza y a los sujetos. Incluso el pensamiento no se sustrae de esta violencia, cuando pierde sus cualidades críticas por priorizar sus cualidades administradas o instrumentales. Y ya en sus etapas críticas, es decir, cuando se presenta como razón instrumental, trastoca incluso aquellos elementos que en un principio estaba dados para la vida humana y emancipada. Llegando al dominio, la barbarie y la manipulación.

He aquí toda la grandeza de la Modernidad: el poder de la razón asociado a la autonomía subjetiva del espíritu humano potenció, de manera espectacular, el deseo humano de organizar y controlar el medio natural, al igual que de legitimar todo discurso sobre las relaciones humanas cada vez más sometidas a una supuesta liberación del mal político. La invención moderna se encarnó, entonces, en el hombre, que es objeto intencional de sí mismo y que bajo su propia luz puede manipularse y manipular a los demás y a su entorno. (Suárez, 2006: XIII).

7. El afán de dominio y el papel de la ciencia

Dentro del texto “Observaciones sobre ciencia y crisis” de 1932, el pensamiento temprano de Horkheimer afirmaba, siguiendo a Marx, que la ciencia figuraba entre las fuerzas productivas del hombre. “La ciencia hace posible el sistema industrial moderno, ya como condición del carácter dinámico del pensamiento. [...] En la medida en que la ciencia existe como medio para la producción de valores sociales, es decir, se halla formulada según métodos de producción, ella también tiene el papel de un medio de producción” (Horkheimer, 1932:15) Y como tal estaba dentro de una crisis, dado que “[...] la ciencia aparece como uno de los numerosos elementos de la riqueza social que no cumplen con aquello para lo cual estaban destinados” (Horkheimer, 1932:16), ya que sobre la tierra hay más materias primas y más máquinas a la mano para mejorar los métodos de producción y sacar más provecho de ellas; pero estos avances no se reflejan en mejoras para la vida de los hombres, pues “En su forma actual, la sociedad se manifiesta incapaz de emplear efectivamente las fuerzas desarrolladas en ella y la riqueza producida dentro de su marco. Los conocimientos científicos comparten el destino de las fuerzas y medios de producción de otra índole: se los emplea muy por debajo de lo que permitiría su alto nivel de desarrollo y de lo que exigirían las reales necesidades de los hombres [...]” (Horkheimer, 1932:16).

La crisis fue creciendo gracias al encubrimiento de sus causas, las cuales no eran percibidas como tal, siendo una de ellas la consideración de que el intelecto sólo es un instrumento apto para los problemas de la vida cotidiana, “[...] pero que ante

los grandes problemas tiene que enmudecer y dejar el campo libre a las fuerzas más sustanciales del alma, lo que aleja la posibilidad de un estudio teórico de lo social” (Horkheimer; 1932:16)

Desde la perspectiva del filósofo de Frankfurt, la misma confianza y exaltación que se le da al despliegue triunfal de la ciencia y la técnica durante la Ilustración, es nuevamente un mito más que la razón crea con su creciente afán de crecimiento económico, mercantil e industrial, pero que al mismo tiempo crea el juego dialéctico que posteriormente describirán los teóricos de Frankfurt, pues en la medida en que se considera que la racionalidad se haya en pleno incremento, en realidad se encuentra en completo estrechamiento, ya que la ciencia “[...] ha perdido su sentido progresista y apareció, [...] como restricción de la actividad científica a registrar, clasificar y generalizar fenómenos sin preocuparse por distinguir lo indiferente de lo esencial” (Horkheimer, 1932:17).

El hechizo de la idea del “progreso” social llevaba al poderío de una ciega fatalidad que esclavizaba al ser humano. El aumento de la productividad económica se transformaba en un instrumento de opresión. La “razón iluminística”, en fin, se convertía en su propia autotraición” (Waldman, 1998:236).

La ciencia positiva representa para Horkheimer y Adorno, el asentimiento del carácter instrumental de la razón, la cual acaba siendo el instrumento de la dominación colectiva, De tal manera que la “[...] Destrucción de la Naturaleza bajo los principios de la ganancia y explotación del ser humano revestida de la retórica de la eficacia y la utilidad, son los productos del instrumentalismo convertido en proceso científico y tecnológico” (Muñoz, 2005:236).

Horkheimer afirma que la idea de “progreso” humano basado en el poder de la ciencia como principio regulador de la sociedad, viene a señalar la forma en que la ciencia es la que suministra un dominio sobre la naturaleza, pues una vez que ésta ha perdido todo valor intrínseco es abandonada con el único fin de servir como proveedora para la conservación humana.

El universo entero es convertido en un instrumento del yo, por mucho que éste no tenga substancia o significado alguno fuera de su propia actividad ilimitada,[...] la naturaleza es considerada hoy más que nunca como un mero instrumento de los hombres. Es el objeto de una explotación total que no conoce objetivo alguno puesto por la razón y, por lo tanto, ningún límite. El imperialismo de la especie humana sobre la tierra no tiene paralelo alguno en aquellas épocas de la historia natural en las que otras especies animales representaban las formas más altas de evolución orgánica. (Horkheimer y Adorno, 1947:127).

Frente al desenvolvimiento de la técnica y la experimentación, el progreso de la humanidad radica en el perfeccionamiento de la ciencia y con ello de la manipulación de la naturaleza.

El devenir de la ciencia, vislumbrado por Horkheimer en el positivismo de Augusto Comte, colaboró para que la técnica, la sociología y el método experimental aumentaran el auge de la idea de progreso que llevaría a las sociedades a un nivel más alto, tanto económico como social. Así, el desarrollo industrial conjunta a la ciencia y a la tecnología para crear una nueva sociedad, una nueva mentalidad,

que permite toda intervención activa del hombre sobre su medio natural para desarrollarse.

El sujeto de la ciencia que propone Comte posee rasgos nítidos: es el amo y señor de la naturaleza. Las ciencias han despejado el camino para obtener un gobierno científico de la sociedad. Si la ciencia ha hecho posible que dominemos la naturaleza, los mismos principios científicos, aplicados a la sociedad, harán que nazcan en el mundo entero, gobiernos sabios y prudentes. (Labastida, 2007:190)

Así el hombre de ciencia, como nos dice Comte, conoce las leyes que rigen los fenómenos y con ello puede preverlos, conducirlos y modificarlos a beneficio propio.

Comte ve en la ciencia positiva el único camino para establecer e incrementar el poder del hombre sobre la naturaleza; considera que «el estudio de las ciencias suministra la verdadera base racional de la acción del hombre sobre la naturaleza», ya que «sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es el de hacerlos prever», puede evidentemente, conducirnos en la vida activa a modificarlos en provecho nuestro. (Larroyo en Comte, 1844: XXXVIII).

Y es que existen dos aspectos de la Ilustración moderna, orientada por la ciencia, que para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* están íntimamente enlazados:

[...] primero, que la naturaleza muerta se convierte en paradigma de la realidad en general, lo cual significa que también la realidad social, intelectual y psíquica tiende a ser concebida de acuerdo

con las pautas de este paradigma: al reduccionismo de la ciencia empírica moderna corresponde la cosificación de la naturaleza espiritual o de la espiritualidad humana afectada de naturaleza; y segundo, que una racionalidad calculadora y cuantificadora y el conocimiento técnicamente aprovechable se convierten en la forma dominante de racionalidad y pensamiento de la sociedad. (Wellmer, 1979: 30)

Porque para poder dominar el caos de la naturaleza y aprovechar sus beneficios se necesita de un saber que no sea contemplativo sino práctico, técnico y que pueda transformar el mundo. Este saber/poder hace del mundo una gran ley científica, en donde se constata la homogenización de lo diverso, la descontextualización del dato científico y la preminencia de lo abstracto sobre las realidades concretas: “La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en naturaleza [...]” (Horkheimer y Adorno, 1947:68).

En la homogenización de lo diverso, el saber/poder ejerce violencia sobre sí mismo y sobre lo exterior. Sobre sí mismo, porque pone en el objeto lo que ella cree que éste es. No queda más que el *yo pienso* eternamente igual y homogéneo. De esta manera, la razón no tiene la oportunidad de confrontar sus resultados con la experiencia de lo social e históricamente indeterminado. Es un soliloquio racional, que al final no está en posibilidades de aumentar el conocimiento pues sólo repite lo ya dicho.

Tampoco dicha racionalidad puede cuestionar lo dado, sólo se queda con el dato descontextualizado como único medio para alcanzar lo que es. “Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que estos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la dirección de sus dioses”(Horkheimer y Adorno, 1947:81).

Esta racionalidad solipsista y descontextualizada es incapaz de ser algo más que: “[...] simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás [aparatos].”(Horkheimer y Adorno, 1947:83). Por ello se hablaría de una razón diluida. Los efectos de la razón solipsista y diluida me ubican para hablar sobre la violencia que produce aquella racionalidad sobre el exterior.

La racionalidad ilustrada, al controlar a la naturaleza para transformarla, reproduce dichos mecanismos de dominación contra el hombre: “Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos [...] como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono” (Horkheimer y Adorno, 1947:75).

Es así como el uso de cualquier concepto que vaya más allá de su puro significado instrumental, es decir de eficiencia y operatividad, caen bajo el veredicto de estar detenidos en la superstición, tomándose “[...] como recursos o recetas que ahorran trabajo, igual que si se llevara el pensamiento mismo al nivel de los modos de comportamiento industriales y se convirtieran en medios de

producción[...] (pues) cuanto menos significan en sí mismas, más sucumben a la vez a la cosificación, como si fuesen un tipo de máquina” (Horkheimer y Adorno, 1947:207)

¿Pero qué características encuentra Horkheimer en el positivismo para determinar su vinculación con la crisis de la razón? En primer lugar, hay que decir que para Horkheimer la ciencia es:

[...] concerned with comprehensive relationships; yet it has no realistic grasp of that comprehensive relationship upon which its own existence and the direction of its work depend, namely society. There is a discrepancy between, at one level, the drift towards economic crisis, and, at another level, the inability of science to meet that crisis by developing any rationally grounded system of values or any systematic analysis in the light of which that crisis might be comprehended. (Connerton, 1980:27).

Con lo cual la respuesta a la pregunta antes mencionada la brinda en su obra *Teoría Crítica* (1968) en la cual afirma que si bien “La ciencia no es posible sin determinación y orden de los conceptos, sin entendimiento (Horkheimer, 1968:270), observa que el positivismo vinculó esta función de orden con la capacidad de entendimiento para clasificar los datos y los hechos de manera aislada, particular y desvinculada. Con lo cual el objeto de estudio, sacado de esta naturaleza inerte, es siempre algo concluido, terminado e independiente de cualquier afectación externa, a fin de llegar de esta manera a abstracciones que ya no necesitan ser ordenadas en un contexto reconstructivo.

La actitud positivista, afirma Stefan Gandler, dentro del contexto de la Teoría Crítica “[...] parte de la ingenuidad de que, por un puro acto voluntarista, es posible alejarse de la propia subjetividad y entregarse incondicionalmente a la percepción de lo meramente objetivo, reemplazando así, simplemente, los prejuicios por los juicios, cae en la grave debilidad de no poder enfrentar nada sustancial a la formación de las ideologías más siniestras.” (Gandler, 2009: 33-34).

Con lo cual, en su esfuerzo por eliminar del lenguaje científico cualquier resquicio metafísico, en la búsqueda de objetividad guiada por este saber-poder que mencionamos, glorificaban unilateralmente el conocimiento fáctico con el que se conformaba el experimentador sin pensar más allá de los datos y condiciones de su experiencia.

Así, lo dado, es fragmentado para su análisis, en innumerables funciones particulares, sin ninguna vinculación aparente, pues “[...] ellas no pueden ser puestas en relación cognoscitiva con ninguna otra cosa, con el sujeto, por ejemplo, porque entonces lo otro se convertiría en hecho y por lo tanto no sería ya lo otro. Desde el punto de vista lógico, esta inaprehensible clausura de la ciencia se basa en la hipostación del concepto abstracto o del hecho” (Horkheimer, 1968:105)

El concepto de “hipostación” hay que entenderlo como el intento metódico de reducir la ciencia al contraste de datos empíricos y su ordenamiento, en el cual no es posible establecer ningún tipo de relación entre el material científico y la

abstracción obtenida, desapareciendo la vinculación entre el científico –el objeto de estudio- y el mundo real.

Lo preocupante para Horkheimer es que a partir de esta desvinculación, las concepciones que la ciencia obtiene son tautológicas, pues el positivismo introduce sus concepciones bajo un juicio apriorístico¹⁹ en el cual sólo valen “[...] los casos considerados por él como pensamientos auténticos y verdaderos, aspiran a una totalidad que ya no coincide con su forma tautológica de proceder; (y) sale del papel de la tautología [...] y resulta ser una posición subjetiva que contradice al empirismo” (Horkheimer, 1968:122).

Esta doble contradicción remite a la ciencia de vuelta a la metafísica que buscaba combatir, en la medida en que absolutiza el pensamiento calculatorio, expresado en la comprensión de la teoría, reflejando con ello al individuo que en esta situación se cierra monadológicamente frente a los demás.

Así, el positivista se comporta de la misma manera que el metafísico, pues en su incapacidad de concebir a lo existente como el resultado de un proceso en el que los individuos tienen un papel activo, hace que ambos acepten lo dado tal como se muestra. “[...] el positivismo involucra por cierto el principio empírico pero luego absolutiza la experiencia sensible y deja de lado el hecho de que justamente la

¹⁹ El punto de partida del positivismo es el juicio apriorístico, según el cual “[...] el sentido de todos los conceptos que han de ser reconocidos científicamente debe ser definido mediante determinaciones físicas, prescindiendo de la intelección fundamental de toda ciencia posible de que ya el concepto de lo corporal en la comprensión fiscalista tiene un interés especial, subjetivo, que hasta envuelve a toda la praxis social” (Geyer, 1985:40-41).

mostración del ser dado de un objeto no ocurre separada de la totalidad de condiciones bajo las cuales es posible una tal demostración” (Geyer, 1982:40)

Al eliminar el contexto, el positivista desvanece al individuo en lo general, con lo cual el sujeto y la ciencia dejan de ser definidos desde su situación histórico-social, y sus resultados son concebidos como el rendimiento supraindividual de una abstraída suma de individuos. “Separada así del contexto histórico-social, toda declaración individual, todo momento histórico se convierte en paradigma de un universal que se confirma en la repetición. El a priori positivista, al igual que el a priori metafísico, sirve como dirección para encontrar por doquier “hechos eternos” (Geyer, 1982:41).

Para Horkheimer resulta indispensable que la ciencia vincule los hechos bajo un contexto que permita someter al presente a juicio y con ello modificar la situación dominante, pues si no lo hace, la misma ciencia y con ello el científico, se convierte en un agente pasivo, cómplice, el cual sólo espera sin responder responsablemente por sus actos; “[...] mientras que puede depender del hombre y de su ciencia qué es realmente una situación, es decir, qué es lo que hacen con ella, por ejemplo, si actualmente conducen a la humanidad a la tumba o si realmente la llaman a la vida. (Horkheimer, 1968:100)

La Teoría Crítica pretende encontrar la vinculación del concepto de totalidad con la investigación empírica, pues afirma que existe una conexión de acciones que en “[...] un determinado momento histórico son emprendidas por las fuerzas sociales

progresistas, y tampoco este valor vale inmediatamente para toda la humanidad sino, por lo pronto, tan sólo para el grupo interesado en estas tareas. (Horkheimer, 1968:147).

Bajo estos supuestos podemos decir que la posición de Horkheimer frente a la ciencia, es de una actitud crítica con respecto a sí misma y afrente a la sociedad de la que surge; con lo cual reafirma la necesidad del condicionamiento histórico respecto a las investigaciones realizadas, así como la determinación de la verdad, las cuales tiene conexión con el mundo real, es decir, nunca se da de manera inmediata, desvinculada y aislada del contexto.

Pasemos ahora a la contrastación del planteamiento de Max Weber y de lo dicho por la Teoría Crítica a través de Max Horkheimer y Theodor Adorno.

Conclusiones

Razón y dominio en Weber y la Teoría crítica

Una vez presentada la postura de Max Weber y la de Max Horkheimer y Theodor Adorno como representantes de la Escuela de Frankfurt podemos decir que respecto al análisis de la racionalidad en la historia de Occidente, la influencia del autor de la *Sociología de la Religión* es clara pero no absolutamente influyente en el desarrollo de la Teoría Crítica, pues si bien podemos observar un paralelismo en el “desencantamiento” y la “desmitologización” del mundo como característica del pensamiento moderno²⁰; así como también los posibles acercamientos en la señalización de las paradojas que presenta la Modernidad²¹, la forma de explicarlo y con ello abordarlo se distancian cada vez más a medida que Horkheimer señala las consecuencias de un sistema cada vez más cerrado y reificante que cualquiera que Weber pudo haber conocido e incluso imaginado.

Rolf Wiggershaus afirma que en el texto *Dialéctica de la Ilustración* se puede ver esta influencia del sociólogo de la racionalidad moderna, respecto a la concepción del proceso de la civilización occidental, “[...] como un proceso de racionalización, cuya ambivalencia había designado muy certeramente Max Weber con el

²⁰ Como bien señala Horkheimer en su ensayo “Sobre el concepto de razón” (1952): “[...] la independización del concepto subjetivo de razón, que constituye un momento de la Ilustración en sentido tradicional, la expresión filosófica de la desmitologización, del desencantamiento del mundo —tal y como Max Weber ha caracterizado ese proceso—.” (Horkheimer y Adorno, 1979:204).

²¹ Max Weber no sólo señala el carácter predominante de la razón en el desarrollo de Occidente, visto no como un triunfo o meta a la cual se debiera dirigir Occidente, sino también señala cómo la Modernidad se autoafirma y reflexiona sobre sí bajo la forma de su propia modalidad cognitiva basada en la escisión y contraposición entre el sujeto y el objeto, gracias a las cuales le es posible denunciar las nefastas consecuencias civilizatorias. “Weber padece esta tensión desgarradora entre la lógica impersonal de las prácticas racionalizadas que él minuciosamente reconstruye, y el creciente vaciamiento de sentido ético del mundo que es la consecuencia del predominio de la racionalidad dominante que él mismo diagnostica” (Funes, 2007:248)

concepto del desencantamiento —a saber, desencantamiento como destrucción tanto de un encantamiento bueno, como de uno malo—, y por otro lado el retorno del estado del mundo, en cada caso, a las relaciones hostiles o amistosas de los seres humanos con la naturaleza” (Wiggershaus, 1986:411-412).

Como podemos ver, en ambos casos la racionalidad juega un papel relevante para la conformación de la historia, pero para Horkheimer en su crítica a la razón instrumental, este tipo de razón no es lo único enfatizable a manera de objeto de estudio sino que se sirve de ella para explicar, reflexionar y criticar el fracaso del sistema capitalista y más aún, las consecuencias dramáticas que de él devienen una vez que el carácter de dominio y el afán de autoconservación permean cada vez más la forma de relacionarse del hombre consigo mismo, con los otros, con la naturaleza, y en general con el mundo; y con ello el modo de concebir el conocimiento y hacer ciencia.

Por medio de la caracterización en tipos ideales Weber logró mostrar la forma en que los tipos de racionalidad se distinguen, partiendo de los hechos para lograr establecer las causas y teorías generales que describan el acontecer.

La racionalidad respecto a fines, descrita por Weber es un modelo ideal que sirve para describir la racionalidad occidental, bajo el cual el sociólogo analiza, alejado de valores morales o éticos cómo es que se conforma tal sistema; con lo cual, la advertencia que apunta Weber, al señalar la conformación de un tipo de racionalidad que elige los bienes más eficientes es, más que un dictamen, una forma de señalar los riesgos y límites que tiene este tipo de racionalidad.

Para Weber resultaba necesario presentar los hechos de manera objetiva y bajo su análisis ir descubriendo las características de la racionalidad occidental, a través del estudio de distintos datos históricos que, bajo su observación, eran propios de este lado del mundo. Una vez descritos, afirmaba que se debe de tomar en cuenta la efectividad de los medios y de los fines, no perder ni limitar la reflexión en la toma de decisiones y acciones, así como el apreciar la perspectiva a largo plazo y no sólo de un bien inmediato, con lo cual se brindaría mayor estabilidad y seguridad en los actos que planeen realizarse y en los objetivos y fines que se planteen.

Resulta necesario señalar que para el sociólogo inglés el proceso histórico del mundo a través de la modernización es consecuencia de un proceso de “racionalización” progresiva, pues como buen ilustrado, concebía el aumento de racionalidad como un indicativo de avance, de ir hacia el florecimiento de algo mejor, pensamiento que se vio modificado con el señalamiento de la “jaula de hierro” desarrollado posteriormente.

Weber ha intentado explicar el proceso histórico del mundo de la modernización como un proceso de «racionalización» progresiva. Como la «racionalización» significa un aumento de racionalidad. Weber es, en algún sentido, un importante heredero de la tradición de la Ilustración, para la cual la historia aparecía como un progreso hacia la Razón. Este progreso ha adquirido, sin embargo, para Weber un significado altamente ambiguo; o quizás debería decirse más bien que el concepto de razón —Weber habla más bien de «racionalidad»— ha adquirido un significado altamente ambiguo para Weber. (Wellmer, 1988:72)

El surgimiento de un tipo de razón denominada como *Zweckrationalität* o racionalidad deliberada- instrumental, definida como un tipo de racionalidad que “[...] se muestra en la elección de los medios más eficientes para realizar unos objetivos predeterminados; [con lo cual] la «racionalización» está, por tanto, sujeta en este sentido al aumento de la eficiencia económica o administrativa” (Wellmer, 1988:73); con lo cual en un sentido extenso, el concepto de racionalidad significa la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de las diferentes situaciones, creencias, experiencias, alternativas de acciones, etc.

En este sentido, el concepto de racionalidad está sujeto a la formalización y universalización de la ley en la moderna sociedad burguesa, a la extensión de las formas burocráticas de organización e incluso a la reorganización sistemática de algo así como el material musical: ello, significa un aumento en coherencia, orden sistemático, cálculo, control y planificación sistemática”. (Wellmer, 1988:73).

De esta manera, la noción de racionalidad abarca connotaciones prácticas ya que se involucra con el establecimiento de un orden y coherencia a la diversidad caótica de los impulsos, valoraciones y posibles elecciones del individuo, así como la coherencia impuesta sobre un material simbólico y las actitudes discursivas correspondientes. Con lo cual la racionalidad al relacionarse con una actitud libre de ilusiones y auto-engaños; trae consigo que el “desencanto” tenga un carácter indispensable para forjar y fundamental el nuevo carácter de la objetividad científica por medio de la desacralización de la naturaleza y del conocimiento.

[...] la racionalidad está conceptualmente relacionada con la autenticidad de una actitud libre de ilusiones y auto-engaños; ello significa, por tanto, el «desencanto» que aporta la desacralización científica y el nuevo carácter de objetividad científica. (Wellmer, 1988:73).

Frente a tal panorama, Weber se encuentra con la paradoja de la racionalización, pues tal como señala Albecht Wellmer “[...] la «racionalización» connota al mismo tiempo tanto la emancipación como la reificación” (Wellmer, 1988:74); paradoja que más tarde, y bajo otros conceptos, intentaron resolver Adorno y Horkheimer a través de la dialéctica de la Ilustración.

Esta paradoja, explica Wellmer, surge porque para Weber «racionalidad» y «racionalización» tienen una connotación normativa irreductible que las vincula a una idea de la razón más enfática y comprensiva, es decir, una idea de la razón tal y como estaba aún viva en la filosofía de la Ilustración. “La «racionalización» significa, por tanto, para Weber un conjunto de tendencias interrelacionadas que operan en unos niveles diferentes y que indican una formalización, instrumentalización y burocratización en aumento de acuerdo con una «lógica» o necesidad sistemática interna” (Wellmer, 1988:74).

Es de resaltar que la importancia de la paradoja y con ello de la conceptualización de la “racionalización” tiene su base en que para Weber, tal concepto todavía posee una connotación normativa dentro de la cual ser racional es una característica neta y exclusivamente humana, bajo la cual se realizan y explican la condición de los hombres y de sus acciones. Por lo tanto, el surgimiento de la ciencia moderna y de los sistemas secularizados de acción instrumental o

estratégica, están íntimamente relacionados con el proceso de “desencantamiento del mundo”, convirtiéndolo en “[...] una precondition necesaria para los procesos de racionalización [...] específicos de la historia europea moderna, [lo cual] más bien significa también para Weber un logro cognitivo de un tipo substantivo, a través del cual los límites de lo que podría denominarse «racional» se definen de un nuevo modo” (Wellmer, 1988:75).

El “desencanto del mundo” se convierte en parte de un proceso histórico que permite el surgimiento de estructuras cognitivas que apoyan la construcción de un concepto de racionalidad moderno el cual fundamentará el surgimiento de la ciencia moderna.

Que la humanidad se haga racional —por ejemplo, que la razón alcance la mayoría de edad— por medio de una lógica interna desencadena los procesos históricos que tienden a despersonalizar las relaciones sociales, a desecar la comunicación simbólica, y a someter la vida humana a la lógica impersonal de los sistemas racionalizados, anónimos y administrativos. (Wellmer, 1988:77).

Pero Weber también señala que en un mundo desencantado, no sería posible ninguna justificación racional de las normas, valores o formas de organización social; por consiguiente, la idea de una organización racional como un todo no habría tenido sentido para él; con lo cual el crecimiento de la *Zweckrationalität* no conduciría a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de

una «jaula de hierro» de la racionalidad burocrática de la que no hay modo de escapar²².

Para Wellmer, Horkheimer y Adorno adoptaron la dialéctica negativa del progreso que elaboró Weber y, al mismo tiempo, criticaron su noción de racionalidad formal e instrumental como una concepción «truncada» de la racionalidad que no les permitió concebir la posibilidad de una organización racional de la sociedad que estuviera de acuerdo con una concepción enfática de la razón (Wellmer, 1988:78). Con lo cual, para los filósofos de Frankfurt la dialéctica del progreso se hace cada vez más negativa, y con ello aspira y conduce cada vez más a la destrucción de la razón más que a su realización.

Los teóricos de la escuela de Frankfurt pretenden señalar cómo la lógica del desarrollo de las sociedades modernas señala la dirección opuesta y tiende a dirigirse hacia el establecimiento de un sistema cerrado, de una reificación y represión de la razón instrumental. Es por ello que en el mundo ilustrado no hay lugar ya para la idea de razón; en esto Horkheimer y Adorno están de acuerdo con Weber. Pero la explicación que dan difiere de la de éste. La respuesta que brinda Wellmer y con la cual me encuentro de acuerdo es que: “No es que la idea de razón se haya hecho insostenible, se trata más bien de que la falsa racionalidad del mundo moderno hace que la idea de razón aparezca como mera ilusión” (Wellmer, 1988:83).

²² Con lo cual, como señala Schluchter, “[...] Weber sería el último en afirmar que el mundo cultural europeo moderno habría alcanzado la cima del desarrollo de la humanidad. No oculta el escepticismo frente a las consecuencias de estos fenómenos culturales”. (Schluchter 2007b:186).

Con lo cual, si bien cada uno de los autores buscaba describir y mostrar la realidad en la que vivía, y realizan su análisis bajo circunstancias muy específicas, podemos rescatar del carácter objetivo de su crítica y tipología la necesidad de un carácter reflexivo y crítico además de no perder la perspectiva de los medios, los fines y los valores, dimensionando cada uno de manera adecuada, es decir no absolutizando ninguno de ellos, esto haría perder la perspectiva y la dimensión de las consecuencias, aspecto que no debería ser descuidado nunca.

De esta forma, como explica Stefan Gandler, “La Teoría Crítica sí tomaba claramente una posición abiertamente partidaria en contra de la opresión y explotación del hombre por el hombre, era la posición en contra de la irracionalidad en que ha caído la ilustración, usando la más desarrollada ‘razón instrumental’” (Gandler, 2009:25).

Posición que iba en contra de aquellas teorías que concebían a lo represivo y dominador como una condición natural del hombre, “[...] la tendencia de explotar a los otros como ‘algo natural’ en los seres humanos, algo biológicamente definido. Era la posición que ve todo lo rechazable en nuestras sociedades actuales como algo histórico y social, es decir hecho por el hombre —lo cual en última instancia significa: superable por el hombre—. “(Gandler, 2009: 25).

Horkheimer y Adorno entendían que lo único de lo que era capaz la teoría era el ofrecer una crítica y análisis de la realidad, tarea altamente genuina y acorde con el ejercicio racional pero también crítico y reflexivo. Se trataba, no de ofrecer soluciones esperanzadas a manera de anunciaciones mesiánicas, antes bien lo

que pretendía la crítica era señalar y hacer énfasis en los errores, en las fallas y situaciones que debían ser transformadas, no perdiendo de vista las contradicciones de la realidad que ellos mismos también señalan a modo de dialéctica.

La Teoría es para los autores de la Teoría Crítica incapaz de hablar sobre el futuro, sobre las posibilidades concretas de cambios sociales, esto sería hacer profecía. La teoría solamente podía decir lo que no se debe repetir de los errores, lo cual, hablando con seriedad, ya es mucho más de lo que ha hecho la mayoría de las teorías sociales que ha visto la humanidad. [...] Se limitan al análisis crítico, sabiendo muy bien, que éste mismo está también limitado por las contradicciones que están inmersas en la dialéctica de la Ilustración. [...] Saben que lo único que podemos decir científicamente sobre un mejor futuro, es el resultado del entendimiento de los errores del pasado. La 'negatividad' no es entonces una nueva religión, [...] sino es una utopía que quiere poder existir sin ningún autoengaño, es decir sin ninguna profecía. (Gandler, 2009:25-26).

El compromiso de la crítica es respecto hacia la orientación en el estado de justicia entre los hombres, a favor de la emancipación para lograr una vida buena. Pero su realización no se logra sobre el fundamento fijo de una praxis perfectamente configurada, sino por medio del interés en el cambio, un interés surgido de la dominación y la injusticia, de una época de desgarramiento en la que se deben encontrar formas para orientarse dentro de ella misma; concibiendo a la ciencia no parcialmente, sino en su totalidad y conjunto de manera explicativa, práctica y en continua crítica; y al pensamiento dentro de una actividad dinámica, crítica y abierta a la praxis social.

El futuro de la humanidad depende hoy de la existencia de la actitud crítica, que naturalmente entraña elementos de la teoría tradicional y de esta cultura moribunda en general. [...] El rasgo más sobresaliente de la actividad del pensamiento consiste en determinar por sí misma qué debe hacer la teoría, para qué debe servir, y no sólo en algunas de sus partes, sino en su totalidad. Por ello su propia esencia la remite al cambio histórico, a la instauración de una situación de justicia entre los hombres” (Horkheimer, 1967:77).

Por ello la dimensión crítica de la razón sólo se puede desplegar cuando se reconoce en las condiciones sociales de su estar y sus fracasos al intentar humanizar dichas condiciones sociales.

Ya que “[...] Si se niega simplemente la existencia necesaria de la proyección en cada acto de conocimiento al estilo positivista, ya no hay manera de establecer mecanismos de ‘control’ racional de la misma para impedir que sirva como instrumento para las ideologías más agresivas e incluso genocidas”. (Gandler, 2009: 34)

El proceso de racionalización moderna se revela cada día más como un implacable proceso de instrumentalización, lo cual lleva a Horkheimer a describir la ruptura entre los dos tipos de razón, pero sobre todo a enfatizar el desbocamiento de la razón subjetiva y el afán de dominio sobre la naturaleza. El predominio de la razón subjetiva sobre las convicciones objetivas de la cultura occidental, indica que éstas son demasiado débiles y cerradas²³. La crítica recae

²³ “La insistencia en un orden invariable del universo, que desemboca en una concepción estática de la historia, excluye la esperanza de una emancipación progresiva del sujeto respecto a la

sobre las consecuencias que se dieron en pos de ese progreso, señalando sobre todo el relativismo y la pragmatización del pensamiento, que sustituye la lógica de verdad por la lógica de la probabilidad y relativización del lenguaje; del mismo modo que trae consigo el vaciamiento de los grandes ideales, los cuales son sustituidos por la opinión de la mayoría y la manipulación ideológica del poder.

Uno de los mayores peligros se halla en la pragmaticidad del pensamiento, en que éste llegue a un punto en el que pierda su capacidad objetiva y universal, y quede reducido a instrumento, perdiendo su orientación a la verdad trascendente de los hechos. “[...] lo que teme Horkheimer es que la razón, el pensamiento autónomo/crítico —y no hay otro que merezca ese nombre— sea arrollado por la lógica disolvente del dominio y pierda su momento de verdad, la capacidad de «resistencia frente a la injusticia»” (Sánchez en Horkheimer, 1967:24). La crítica y la denuncia que realiza se dirige a la instauración del individuo tecnócrata que se mueve dirigido por la razón instrumental, y al individuo que una vez convertido en hombre-masa²⁴, se ha mimetizado con la mayoría, transformando su pensamiento a un estereotipo que la lógica de mercado ha homogenizado y pervertido.

La importancia que logra la *razón subjetiva* es presentada por Horkheimer como un proceso necesario ya que permite el progreso de la humanidad, el problema es que dicho proceso se sale de control al carecer de una dirección objetiva. Ahora

infancia eterna en la comunidad y en la naturaleza. El tránsito de la razón objetiva a la subjetiva fue un proceso histórico necesario”. (Horkheimer, 1967:147).

²⁴ “Las masas, o bien adquieren los artículos de lujo como si se tratase de una necesidad, o bien los consideran como un medio para su recreo. Nada, ni si quiera el bienestar material, que según parece ha ocupado el lugar de la salvación del alma como objetivo supremo de ser humano, es valioso en sí mismo y por sí mismo, ningún objeto es, en cuanto tal, mejor que otro”. (Horkheimer, 1967: 74-75).

bien, si esto es un proceso, es posible encauzarlo nuevamente logrando “[...] que la «tendencia de dominio» (y por lo tanto la instrumentalización de la razón) no sea un proceso «fatal», sino un proceso histórico que puede —y debe— ser reorientado en cuanto los hombres tomen conciencia de ello” (Horkheimer, 1967:15)

La importancia del tema radica en que al vincular el carácter de dominio prevaleciente en la racionalidad instrumental con el trabajo científico, resulta preocupante que se ponderen los medios sobre los fines y se llegue a actuar de forma desvinculada con la realidad. Y es que si como describimos anteriormente, el carácter de dominio está siempre presente en la naturaleza del hombre y la crisis entre razón objetiva y razón subjetiva es parte de un proceso histórico, dicho proceso puede y debe ser reorientado una vez que los hombres tomen conciencia del nuevo mito en el que viven y en vez de concentrarse en una relación de dominio y control frente a la sumisión y el sojuzgamiento, lleven a cabo un verdadero ejercicio crítico y reflexivo sobre el quehacer de las ciencias.

Con lo cual quedamos con lo que Horkheimer, pudo señalar en sus últimos años sobre el ejercicio científico en una entrevista ofrecida en Venecia en 1969, en la cual muestra si bien una postura menos agresiva o pesimista como se le pudiera calificar a sus textos desarrollados en los años treinta y cuarenta, no deja por ello de entrever que el compromiso para con la reflexión y análisis crítico será un aspecto esencial no sólo para describir la Teoría Crítica, sino el compromiso que debe de tener para el pensamiento científico frente a la realidad. “[...] la ciencia debería conducirse críticamente para consigo misma y para la sociedad

que ella produce. Aunque no quiere decir que las cosas que hoy figuran en primer término no sean necesarias [...], pero al menos se debería ser consciente de estos motivos y de estas relaciones” (Horkheimer, 1976:57).

Bibliografía

- Abromeit, John. (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, United States of America.
- Aguilar Villanueva, Luis F. (1988), “En torno del concepto de racionalidad de Max Weber” en *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, León Olivé (comp), Siglo XXI/UNAM, México.
- Arriarán, Samuel (1997), *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Baumer, Franklin L. (1985), *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Comte Augusto (1844), *La filosofía positiva*.
- Forster, Ricardo (2003), *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Altamira.
- Funes, Ernesto (2007), “Significación, racionalización, dominación: el legado de la vocación weberiana” en *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*. Perla Aronson-Eduardo Weisz (comp), Gorla, Buenos Aires.
- Gandler, Stefan (2009), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, Universidad Autónoma de Querétaro/Siglo XXI, México.

- Geyer, Carl Friedrich (1982), *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, Alfa, Barcelona, 1985.
- Girola, Lidia (2005), *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Barcelona.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviatán*, Fondo de cultura económica, México, (2003).
- Habermas, Jürgen (1981), *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, México, 2008.
- Horkheimer, Max, (1932), “Observaciones sobre ciencia y crisis” en *Teoría Crítica*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires, 1990.
- Horkheimer, Max, (1937), *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Paidós/I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2000.
- Horkheimer, Max, (1941), “The End of Reason” en *The essential Frankfurt school Reader* (1982), Ed. Andrew Arato y Eike Gebhardt, The Continuum Publishing Company, New York, 2002.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1947), *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1962), *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1979.
- Horkheimer, Max, (1967), *Crítica a la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.

- Horkheimer, Max, (1968), *Teoría Crítica*, Amorrurtu, Buenos Aires, 2008.
- Horkheimer, Max (1976), *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Península, Barcelona.
- Horkheimer, Max (1985), *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000.
- Jay Martin (1973), *La Imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, (1989).
- Kalberg, Stephen (2007) *Max Weber: Dimensiones fundamentales de su obra*, Tr. Eduardo Weisz, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Kant, Emmanuel (1784) “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México
- Kant, Emmanuel (1787), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, (2002).
- Labastida, Jaime (2007), *El edificio de la razón*, Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI, México.
- Marshall, Berman (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México.
- Muñoz Blanca (2005), *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Ramos Lara, Eleazar (2000), *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, Mc Graw Hill/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.
- Ruano de la Fuente, Yolanda (1996), *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid.

- Sánchez, Juan José en Horkheimer, Max, (1967), *Crítica a la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
- Sánchez, Juan José en Horkheimer, Max (1985), *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000
- Schluchter, Wolfgang (2007a), “Max Weber y la sociología de la religión. Un proyecto desde una perspectiva comparativa y de desarrollo histórico” en *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo”*, Perla Arosón- Eduardo Weisz (comp), Gorla, Buenos Aires.
- Schluchter, Wolfgang (2007b), *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Serrano Enrique (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Serrano Enrique (1999) “Los presupuestos de una “teoría crítica”” en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales. Proyecto antología contemporánea. Proyecto desarrollo teórico de la investigación social*, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.
- Solares, Blanca (1998), “Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro” en Zabłudovsky, Gina (coord.), *Teoría sociológica y modernidad*, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Suárez Molano José Olimpo, (2006), *Crítica a la razón en la filosofía del siglo XX*, Universidad de Antioquia/ Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín.

- Touraine, Alain (2002), *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Waldman, Gilda (1998), “Max Horkheimer: un diálogo inconcluso” en Zabudovsky, Gina (coord.), *Teoría sociológica y modernidad*, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Weber, Max (1942), *Historia general económica*, Fondo de cultura económica, México, 1978.
- Weber, Max (1984), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- Weber, Max (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión I (Protestantismo, confucionismo y taoísmo)*, Taurus, Madrid.
- Weber, Max (1997), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrurtu, Buenos Aires.
- Weber, Max (1998), “La ciencia como vocación” en *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- Wellmer, Albrecht (1979), “Crítica de la razón instrumental y teoría crítica de la sociedad” en *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 2005.
- Wellmer, Albrecht (1988), *Habermas y la modernidad*, Catedra, Madrid.
- Wiggershaus, Rolf (1986), *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.
- Zamora, José Antonio (2004), *Th.W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid.