

## «Mundo administrado» o «Colonización del mundo de la vida». La depotenciación de la Teoría crítica de la sociedad en J. Habermas

VICENTE GÓMEZ IBÁÑEZ\*

**Resumen:** A la luz del texto de Th.W. Adorno «Individuum und Organisation» (1953), la solución de J. Habermas de la denominada «paradoja de la cosificación» aparece como una solución conciliadora y acrítica, próxima a la crítica de la civilización de Martin Heidegger. Ello es consecuencia de la cancelación del proceder dialéctico en Teoría de la sociedad.

**Palabras clave:** Teoría Crítica, Cosificación.

**Abstract:** In Beziehung auf Th.W. Adornos Text «Individuum und Organisation» (1953), J. Habermas' Lösung des sogenannten «Verdinglichungsparadoxon» erscheint als eine versöhnende und unkritische Auflösung des Paradoxon, die zu M. Heideggers Kulturkritik nahe ist. Das ist Folge der Abschaffung der Dialektik in Gesellschaftstheorie.

Aquel que, tras su familiarización con la producción teórica de Theodor W. Adorno, haya al menos adquirido la capacidad de aguzar su oído ante términos y expresiones usados con naturalidad, ante el compuesto conceptual «mundo de la vida» (Lebenswelt), empleado por Jürgen Habermas como lugar del diagnóstico crítico de la sociedad, no puede menos que apreciar de inmediato la disonancia que tal compuesto produce. Esta disonancia inmediata, su contradicción flagrante, debe ser articulada teóricamente.

Entre la sentencia de Ferdinand Kürnberger «La vida no vive» (Das Leben lebt nicht), que Adorno usa como motto para introducir la Parte Primera de sus *Minima Moralia*<sup>1</sup> —lugar de la obra de Adorno en que la crítica al «mundo administrado» (verwaltete Welt) alcanza su más alto grado de lucidez—, y la continuada apelación positiva por parte de Habermas al «mundo de la vida», es inmediatamente detectable un cambio en la valoración teórica del ámbito de la inmediatez, cuya dilucidación puede ayudar a poner de manifiesto una vez más la pérdida de la punta crítica que es consecuencia de la reformulación «científica» por parte de Habermas de la Teoría Crítica de la sociedad<sup>2</sup>.

Con este propósito expondré en primer término la elaboración habermasiana del concepto

\* Dirección para correspondencia: C/ Trinidad, 128, 12550 Almazora (Castellón).

1 Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1951.

2 Este escrito quisiera ser contribución al ajuste de cuentas teórico con la obra de Jürgen Habermas por parte de quienes entienden su tarea filosófica como prolongación, sin la ruptura habermasiana que supone el «linguistic turn» en Teoría Crítica, de las tesis teóricas de la primera Teoría Crítica. Esta discusión va quedando paulatinamente plasmada, .... entre otros lugares, en el colectivo *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, en: G. BOLTE (edit.), Zu Klampen Verlag, Lüneburg, 1989.

«mundo de la vida» (Lebenswelt) como concepto presuntamente capaz de un diagnóstico crítico-social, tal y como es introducido en *Theorie des kommunikativen Handelns*. En segundo lugar, atenderé a la resolución por parte de Habermas a través de dicho concepto de la «paradoja de la cosificación», que se prolonga desde Max Weber hasta Adorno. A continuación expondré la solución adorniana de esta misma paradoja al hilo del texto «Individuum und Organisation» (1953). Propósito en este punto es restituir la relevancia de este texto para la discusión teórico-social. La solución adorniana aparecerá entonces como solución capaz de competir, en lo que a su potencial crítico se refiere, con la respuesta de Habermas al mismo problema. Esta aparecerá a la luz de aquélla como «neutralización conciliadora» de los nudos de negatividad que surcan la totalidad de la sociedad en su fase del capitalismo tardío.

### 1. «Mundo de la vida» (Lebenswelt) como concepto de diagnóstico crítico.

Tal y como ha sabido ver Hauke Brunkhorst, la biografía intelectual de J.Habermas puede ser reconstruida sistemáticamente según tres niveles, que están presentes en su *Theorie des kommunikativen Handelns*, como explicaciones sucesivas del concepto de «mundo de la vida»<sup>3</sup>. El primero de estos niveles —el fenomenológico-hermenéutico—, finalizaría en *Erkenntnis und Interesse* (1968), el segundo nivel, el «linguistic turn», empezaría con «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», y el tercer nivel, que comenzaría con el debate Habermas-Luhmann (1971), llevaría en *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) a la elaboración de ese concepto como concepto científico-social. Según ello, «mundo de la vida» habría sido primero presentado fenomenológicamente, lingüísticamente reconstruido luego e introducido finalmente como concepto dotado de altas pretensiones explicativas. Como tal figuraría, junto con el concepto de «sistema» (System), en el centro conceptual de *Theorie des kommunikativen Handelns*.

La elaboración lingüística por parte de Habermas del concepto «mundo de la vida», desde su raíz fenomenológica en la línea Husserl-Heidegger-Schütz, tiene como resultado su determinación conceptual como «contexto de los procedimientos de entendimiento» (Kontext von Verständigungsprozessen)<sup>4</sup> o contexto lingüístico del discurso. En tanto que tal es un concepto complementario al de «acción comunicativa»<sup>5</sup>, constituyendo las «formas de la intersubjetividad del entendimiento posible»<sup>6</sup>.

Este concepto «lingüísticamente reformulado» es en Habermas el presupuesto que *Theorie des kommunikativen Handelns* retoma desde el punto de vista teórico-social, para poder a su través explicar la distinción entre la «reproducción del sistema social» y la «reproducción del mundo de la vida socio-cultural», a las que les son adjudicados dos modos de acción distintos: la «acción estratégico-instrumental y la acción intersubjetiva orientada al entendimiento», respectivamente<sup>7</sup>, así como las categorías de «trabajo» e «interacción». A su vez, se introduce el concepto de «sistema» para explicar aquello de lo que el concepto «mundo de la vida» no puede dar cuenta. «Sistema» es el concepto que da cuenta de las funciones que sobrepasan y limitan las acciones de los sujetos que interactúan, algo caótico en su complejidad que los trasciende. Su modo de repro-

3 Cf. H. BRUNKHORST, «Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt», en: Sozialwissenschaftliche Literaturrundschau, 8/9, 1983, pp. 7-34, Cf. pp. 11 y ss.

4 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Vol. II, p. 191.

5 J. HABERMAS, op.cit., Vol. II, p. 198.

6 Íbid., p. 192.

7 Íbid., Vol. I, pp. 25 y ss.; pp. 369 y ss.

ducción es la «adaptación funcional» (funktionale Anpassung) a sus condiciones medioambientales cambiantes y opacas para quienes interactúan. Evitar toda disfuncionalidad es su único criterio, por ello Habermas lo caracteriza como «autoconservación ciega» (erblindeter Selbsterhaltung)<sup>8</sup>.

## 2. «Colonización del mundo de la vida» (Kolonialisierung der Lebenswelt)

A través de las distinciones conceptuales entre «sistema» y «mundo de la vida», entre «trabajo» e «interacción», «reproducción sistémica material» y «reproducción del mundo de la vida socio-cultural», entre «acción estratégico-instrumental» y «acción comunicativa», Habermas pretende resolver la «paradoja de la cosificación», que Weber introdujo en su teoría de la modernidad y que posteriormente fue reformulada por la tradición filosófica hegeliano-marxista desde Lukács hasta Adorno<sup>9</sup>. La tesis de la «colonización del mundo de la vida» pretende «retomar en un nivel teórico adecuado y actual el problema de la cosificación y reformularlo bajo los conceptos de patologías de la vida causadas sistémicamente»<sup>10</sup>. La «paradoja de la cosificación», la subordinación de ámbitos de la vida cada vez más amplios bajo los imperativos sistémicos, debería ser resuelta de un modo tal que, a diferencia de lo que ocurre en la línea teórica desde Lukács a Adorno, la instancia crítica de la Teoría de la sociedad no quede cancelada al identificar simplemente racionalización social y cosificación, o al reducir la razón en general a *ratio instrumental*. El modo concreto como «sistema» y «mundo de la vida» son teorizados en su relación debe garantizar la efectividad del rasero crítico en Teoría de la sociedad. «Mundo de la vida» es introducido como lugar empírico-histórico de la emancipación y de la crítica teórico-social. El problema de la cosificación se convierte entonces en el problema de las «patologías del mundo de la vida», que la teoría debe ser capaz de medir y diagnosticar.

Con este propósito distingue Habermas entre las crisis de la reproducción simbólica, o patologías «causadas internamente» (intern induziert) y las «causadas externamente» (extern induziert):

- a) las primeras son aquellas producidas o por déficits en la racionalización<sup>11</sup> o bien por el avance inflexible de la misma<sup>12</sup>. Ejemplo del primer caso es la escasa flexibilidad de las imágenes tradicionales del mundo respecto a imágenes post-tradicionales, y ejemplo de lo segundo es la diferenciación de las esferas de valor cultural en la ciencia, el arte y la moral, que puede conducir a una escisión de las culturas de expertos respecto de la praxis comunicativa cotidiana y, en su caso, conllevar un «empobrecimiento del mundo de la vida» (Verarmung der Lebenswelt).
- b) Externamente causadas, estas patologías pueden ser resultado o de una amenaza externa (guerras, desastres ecológicos...), o bien debido a mecanismos sistémicos que pongan fuera de juego la comunicación cotidiana mediada lingüísticamente como mecanismo de integración propio del «mundo de la vida» y la sustituyan por «los medios como el dinero y el poder» (Medien wie Geld und Macht)<sup>13</sup>.

La dialéctica de la racionalización aparece entonces, cuando internamente causada, como «empobrecimiento cultural», y como «colonización del mundo de la vida» (Kolonialisierung der Le-

8 Íbid., p. 533.

9 Íbid., Parte IV, «De Lukács a Adorno. La racionalización como cosificación».

10 Íbid., Vol. II, p. 239.

11 Íbid., pp. 283 y ss.

12 Íbid., pp. 483 y ss.

13 Íbid., p. 193 y p. 172.

benswelt) cuando es externamente causada. La teoría tematiza el problema de la cosificación como invasión externa de la acción sistémica sobre el «mundo de la vida», regido en condiciones no patológicas por la «acción comunicativa», y a través de esta diferenciación pretende ser capaz de restituir a la realidad de las sociedades modernas la efectividad de potenciales de emancipación histórico-empíricamente objetivos. La relación entre teoría y praxis no sería menos restituida: la teoría se vería entonces remitida a la fuerza concreta de aquellos movimientos sociales que protestan contra la «colonización del mundo de la vida». Habermas habla en este sentido de una nueva «oposición radical»<sup>14</sup>, que defiende las *diferenciaciones* inherentes a las sociedades modernas contra la cosificación unidimensional e indiferenciada. Tanto a la denuncia del aislamiento elitista de las culturas de expertos, como a la búsqueda alternativa de prácticas y técnicas ya olvidadas, así como a la crítica social y ecológica de la sociedad del capitalismo tardío y de las tendencias a su burocratización y científicización, *Theorie des kommunikativen Handelns* les estaría proporcionando el marco teórico adecuado al que remitirse.

### 3. «Mundo administrado» (Verwaltete Welt) frente a «Colonización del mundo de la vida» (Kolonialisierung der Lebenswelt)

Pese a ser los *Minima Moralia* el lugar de la obra de Adorno en que el concepto de «cosificación» (Verdinglichung) es hecho coextensivo a la sociedad en su totalidad en tanto que práctica de una «fisiognómica social», el texto «Individuum und Organisation»<sup>15</sup> ha tematizado la problemática de la racionalización de las sociedades modernas y lo ha abordado autónomamente como problema de la Teoría de la sociedad. De un modo sorprendente, la resolución habermasiana de la «paradoja de la cosificación» es anticipada y perfilada por Adorno como una respuesta *incorrecta* al problema y, además, como una solución *ideológica* del mismo. La relevancia de este texto para la discusión teórico-social debe ser puesta de manifiesto, además, por el hecho de que quienes actualmente prolongan la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno en discusión con Habermas no se han hecho eco de este texto<sup>16</sup>. La discusión con Habermas podría desde aquí ser más efectiva y su relectura podría poner de manifiesto una vez más el hecho de la abstracción por parte de Habermas de posiciones teóricas de su maestro, por más que la nueva Teoría Crítica se presente como «superación» de posiciones teóricas presuntamente ya inservibles<sup>17</sup>.

Tal y como indica el título del texto, Adorno aborda en él el problema de las relaciones entre el

14 Íbid., Vol. II, p. 10.

15 Th. W. ADORNO, «Individuum und Organisation. Einleitungsvortrag zum Darmstädter Gespräch 1953», en: Th.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt am Main, 1980, pp. 440-456.

16 BOLTE, G., (edit.), *Unkritische Theorie.Gegen Habermas*, Zu Klampen Verlag, Lüneburg 1989.

17 En mi Tesis de Doctorado he podido llegar a la conclusión de que sólo la abstracción por parte de Habermas del núcleo filosófico de la producción teórica de Adorno hace posible la propuesta habermasiana de sustituir el paradigma filosófico de la conciencia por el paradigma de la intersubjetividad, pretendiendo con ello «superar filosóficamente» la obra de Adorno. Alternativa histórico-filosófica primera al paradigma filosófico de la conciencia lo fue ya el paradigma dialéctico, «superador» —al menos en su pretensión y en la idea de Hegel— de las aporías del paradigma de la «filosofía de la reflexión» (Reflexionsphilosophie). La reformulación adorniana de la dialéctica de Hegel como dialéctica material y negativa es el intento de superar inmanentemente la «filosofía de la reflexión», que Adorno descubre incluso en la pretensión hegeliana de dialecticidad. Cf. V. GÓMEZ, *La Función de lo Estético en la Filosofía de Th.W.Adorno*, U. de Valencia, 1990 (Tesis de Doctorado). Parte de esta discusión se ha recogido en el artículo «La Liquidación de la Filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas», en: *Convivium* (6), 1994, pp. 105-128.

individuo y la organización social. Esta problemática tan genérica y omniabarcante es reconducida por Adorno a la tradición filosófica alemana que de ella se ha ocupado. El establecimiento de la identidad del problema teórico es en este punto importante, pues el marco teórico que Habermas pretende reconstruir en su *Theorie des kommunikativen Handelns* ya está aquí trazado: en este texto Adorno no sólo sigue usando el concepto de «cosificación» para el análisis material de la sociedad, sino que también existe una autoreflexión teórica sobre esta problemática.

Que esta problemática es idéntica a la que luego aborda Habermas, su mismidad, la asegura la determinación por parte de Adorno de lo que entiende por la moderna organización de la sociedad. Las características de este concepto que Adorno reseña son las siguientes: —«la racionalidad instrumental (le) es esencial»; —el principio de economía y eficacia de medios es su característica segunda: la organización se constituye de tal modo «que el fin en virtud del cual tal organización existe se realice del modo más pleno y con el menor gasto de fuerzas posible»; la relación que guarda con respecto a sus miembros comporta no menos rigidez, frialdad, exterioridad y violencia: «En el lenguaje de la tradición filosófica alemana ello ha sido perfilado con los términos de «alienación» (Entfremdung) y «cosificación» (Verdinglichung)»; —el impulso de expansión (Expansionsdrang) es, tal y como Weber mostrara, esencial a la misma: criterio único de tal expansión es la «unificación técnica», la «technische Vereinheitlichung» de cada uno de los ámbitos sobre los que se extiende. Abandonada a su propia lógica, deviene «fin en sí misma» (Selbstzweck), siendo la escisión medios-fin otro de sus aspectos<sup>18</sup>.

Identificado el problema, Adorno pasa a discutir el modo como el dato de la cosificación es teóricamente interpretado. Objeto de la crítica es el modo de su interpretación desde la «ontología existencial» (Existenzialontologie)<sup>19</sup>, desde la crítica de Martin Heidegger a la civilización occidental como «deshumanización» (Enthumanisierung). Esta es determinada como «protesta» (Klage) en nombre del «hombre» mismo (Mensch)<sup>20</sup>.

Esta «opinión extendida», que la Teoría de la sociedad debe corregir<sup>21</sup>, es desmembrada en dos tesis imputables a los críticos de la civilización:

1. La primera tesis afirmaría que la expansión de la organización sobre todos los sectores de la sociedad y sobre la existencia individual es algo inexorable, un «destino» (Schicksal), una suerte de «poder natural» (Naturmacht); 2. La segunda tesis afirmaría que el grado de organización actual, que reduce a los hombres a meros apéndices de la maquinaria social «amenaza» (Drohung) radicalmente al hombre<sup>22</sup>.

A la primera tesis, la tesis de la «inexorabilidad» (Unausweichlichkeit) de la cosificación, le serían inherentes tanto la verdad como la falsedad: esta tesis sería verdadera en tanto que la sociedad no hubiese podido reproducirse sin organización; pero la tesis sería a su vez falsa, puesto que tal necesidad no es un «destino» que se cierne sobre los hombres ciegamente. «La razón tiene parte en ella»<sup>23</sup>, y su racionalidad debería medirse según su capacidad de solventar las tareas de la autoconservación colectiva. Si la tesis de la inexorabilidad contribuye al enmascaramiento ideológico de la realidad es porque silencia la cuestión de si el grado de organización actual de la sociedad cumple o no aquello que justifica su existencia, olvidando lo decisivo, a saber: que la organización

18 Th. W. ADORNO, «Individuum und Organisation», op. cit., pp. 441-442.

19 Íbid., p. 448.

20 Íbid., p. 440.

21 Íbid.,

22 Íbid., pp. 443-444.

23 Íbid., p. 444.

es una «forma de socialización, algo creado por los hombres para los hombres» (ein von Menschen für Menschen Geschaffenes)<sup>24</sup>.

A la segunda tesis imputable a los críticos de la civilización, la tesis de la «amenaza del hombre» (Bedrohung des Menschen), atribuye Adorno no menos una función ideológica. Convertido el «miedo» (Angst) en una propiedad existencial del *Dasein*, el carácter mítico otorgado a la organización en la tesis anterior queda aquí prolongado. Esta propiedad existencial «hipostatiza una tendencia que, ciertamente, se le enfrenta autonomizada al hombre, pero que sin embargo es una tendencia que tiene su base en el proceso de la vida de los hombres y que, por tanto, es una tendencia transformable, como si fuera un dato originario»<sup>25</sup>. Esta tesis presupone, de otra parte, el enfrentamiento ilegítimo entre la organización social, concebida como algo ciego y externo, y el hombre, entendido éste como algo que descansa sobre sí mismo, como algo invariable, presupone «el absoluto dualismo entre el proceso de cosificación y la interioridad pura»<sup>26</sup>. En su base habría una «imagen estática del hombre», tras la indebida abstracción de «las determinaciones concretas del sujeto y del objeto de la historia», de la cual sólo quedaría como resultado «hombre» (Mensch), «la determinación más vacía y pobre de todas»<sup>27</sup>. La contraposición dual que subyace a la tesis de la amenaza olvidaría que hombre y organización no son sólo algo contrapuesto, «sino también una misma cosa»<sup>28</sup>. Los hombres son, en un sentido amplio, *producidos* por el proceso objetivo de organización. Habiéndose ésta hecho coextensiva a la totalidad de la vida, «forma los sujetos que le sirven, e incluso a veces uno estaría tentado a afirmar que los produce (hervorbringt)»<sup>29</sup>.

La «jerga de la autenticidad» (Jargon der Eigentlichkeit) que las modernas ontologías, en tanto que críticas de la civilización y cultura occidentales, oponen abstractamente a los resultados reificantes de la sociedad moderna es el flanco inmediato de la crítica de Adorno. Es posible transferir legítimamente esta crítica al tratamiento por parte de Habermas del problema de la cosificación: las fallas teóricas de la ontología existencial en este punto son sorprendentemente imputables también a Habermas, y ello paso por paso.

El abandono por parte de Habermas de la noción de *totalidad social* como un resto de la metafísica hegeliana, inservible para una Teoría de la sociedad «científicamente» reorientada, es la causa del tratamiento enmascarador e ideológico habermasiano del problema de la cosificación<sup>30</sup>. A este abandono se deben en última instancia las dificultades que ofrece el tratamiento habermasiano del mismo: la sustitución de la cosa misma a explicar por un aparato conceptual «científico» y riguroso, el dualismo teórico que no es adecuado a su objeto, la cancelación del proceder *dialéctico* como el modo más apropiado para teorizar la intrincación efectiva de racionalización social y cosificación, así como la relación entre teoría y praxis. El abandono de la noción de *totalidad* es causa del resultado conciliador, en vez de crítico, de la resolución habermasiana de la paradoja de la cosificación. En la crítica que Adorno realiza de la «protesta» contra la cosificación en nombre del *Dasein* es posible rastrear todos estos momentos que apuntan hacia una insuficiencia teórica.

La continuada apelación por parte de Habermas al «mundo de la vida» y la apelación (Beru-

24 *Ibid.*, p. 445.

25 *Ibid.*, p. 448.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 449.

28 *Ibid.*,

29 *Ibid.*, p. 450.

30 Cf. BOLTE, G. (edit.), op.cit., «Einleitung», pp. 12-14. Bolte afirma: «La perspectiva de la totalidad, que según Lukács distingue al marxismo de la ciencia burguesa, es definitivamente abandonada... El carácter acríptico de esta teoría no puede formularse más claramente» *Ibid.*, p. 13.

fung) de la ontología existencial al «hombre» (Mensch) ante la expansión de la *ratio instrumental* a ámbitos antes inmediatos, están ambas motivadas por el «estremecimiento» ante la cosificación, pero en ambos casos hay una paralización de la teoría debido a la ausencia o al abandono, en el caso de Habermas, de la noción de *totalidad social*. Sin ésta la «protesta» deviene lamento impotente en detrimento de una «detallada Teoría de la sociedad»<sup>31</sup>.

La voluntad habermasiana de reencauzar científico-sociológicamente la Teoría Crítica tiene como su ventaja inmediata la posibilidad de discusión científica mediante un aparato conceptual claro y bien definido. Habermas introduce para ello conceptos bien delimitados: las distinciones entre «sistema» y «mundo de la vida», «acción instrumental» y «acción comunicativa», entre sus fines, la dominación y el entendimiento y, al fin, entre dos racionalidades, la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa. Adorno, en cambio, se niega desde el comienzo a definir de antemano el concepto de cosificación, para que así no ocurra «que aquellos plexos objetivos pertenecientes a la cosa misma sean limados porque no encajen en su definición»<sup>32</sup>. Ello no es simplemente una actitud personal distinta en ambos, sino que en esto se juega la posibilidad de una crítica efectiva del objeto en cuestión, así como está inscrito en ello el resultado conciliador que tiene el abandono del proceder dialéctico en el tratamiento habermasiano de la paradoja de la cosificación. Abandono de la noción de *totalidad social* y tratamiento no-dialéctico de la cosificación están íntimamente relacionados.

El resultado conciliador tiene lugar cuando el proceder dialéctico es abandonado y la teoría se convierte en «*thema probandum*». Ello, por lo demás, es característico del proceder habermasiano, y es detectable en los entresijos mismos de la argumentación. «*Ciertamente* (wohl), en la economía capitalista y en el estado moderno —afirma Habermas— se intensifica la tendencia a reducir todas las cuestiones de validez al horizonte limitado de la racionalidad instrumental de los sujetos o de los sistemas sociales en su autoconservación, *pero* (aber) a esta tendencia a la regresión social de la razón se opone la limitación apreciable que resulta de la racionalización de las concepciones del mundo y de los mundos de la vida (Lebenswelten) y que conduce a la diferenciación progresiva de una razón más allá de la razón puramente instrumental»<sup>33</sup>. Este momento apologético de la teoría se ve complementado por otro gesto, la inmediata apelación a los «hechos»: «La dialéctica de la Ilustración no rinde justicia al contenido racional de la modernidad cultural...: pienso en el dinamismo propio de la teoría que no cesa de conducir a las ciencias, así como en su autoreflexión más allá de un saber técnico utilizable; pienso, por lo demás, en los fundamentos universalistas del derecho y de la moral, una de cuyas encarnaciones... son las instituciones de los estados constitucionales, las formas bajo las cuales se constituye la voluntad democrática, los modelos individualistas según los cuales se constituye la identidad; pienso, finalmente, en la productividad y en la fuerza explosiva de las experiencias fundamentales de orden estético, que una subjetividad liberada de los imperativos de la actividad utilitarista y de las convenciones de la percepción cotidiana, extrae de su propio descentramiento; en las obras de arte de vanguardia estas experiencias hallan su expresión»<sup>34</sup>.

La racionalización de las sociedades modernas habría producido, según Habermas, en efecto,

31 Th.W. ADORNO, «Individuum und Organisation», op.cit., p. 441.

32 *ibid.*,

33 HABERMAS, J., «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung nach einer erneuten Lektüre», en: K.R. BOHRER (edit.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt/M., 1983, p. 412. (El subrayado es mío).

34 *ibid.*, pp. 412-413.

resultados negativos y cosificantes, pero, de otra parte, los positivos no deberían ni podrían ser obviados. La Teoría de la sociedad de Habermas pretende dar cuenta de ambos resultados, cifrando en ello su superioridad respecto a la así denominada monolíticamente «Escuela de Frankfurt». Sin embargo, Habermas ha de pagar el poder explicativo al precio de obviar la cosa a explicar, que es antinómica ella misma. En su tratamiento de la cosificación vuelve la lógica pre-dialéctica del «*por una parte y por otra*». La objeción adorniana a Hegel de haber interrumpido la dialéctica es aplicable en igual medida a Habermas en este punto: «Se adopta el punto de vista de la totalidad para arrebatarse de las manos al contrincante todo juicio negativo determinado..y, a la vez, interrumpir violentamente el movimiento del concepto y cancelar la dialéctica remitiéndose a la fuerza innegable de los hechos... En este momento, el pensamiento dialéctico soberano retrocede al estadio pre-dialéctico: *a la demostración fría de que todo tiene sus dos lados*»<sup>35</sup>. Este rasgo apologético coincide, por otra parte, con todo tratamiento *positivista* de los problemas. El celo purista del método nomológico-deductivo de Popper, sus ideales de sencillez y elegancia, conducirían al fracaso, porque este método no es adecuado a su objeto, la sociedad contradictoria. La contradicción dialéctica expresa los antagonismos reales, que dentro del sistema de pensamiento lógico-científico no son visibles. Para el positivista el sistema, según el modelo del sistema lógico-deductivo, es el ideal a alcanzar, algo «positivo»; para el teórico dialéctico, en cambio, el sistema, tanto desde un punto de vista real como filosófico, es el núcleo de la crítica<sup>36</sup>. Habermas parece no querer hacerse ya eco del enfrentamiento teórico Popper-Adorno, en el que él mismo participara.

Si la paradoja de la cosificación se toma seriamente y si el problema teórico que ella contiene es «resuelto», en vez de ser *disuelto*, entonces no resulta ya legítima la distinción de los aspectos positivos de las sociedades modernas «por una parte» y los aspectos negativos «por la otra», sino que la tarea que el concepto de cosificación trae consigo es precisamente la dilucidación de la *intrincación* (*Verschlingung*) de ambos momentos, o la mediación dialéctica de ambos extremos. Esta «intrincación» hace necesaria la mutua referencialidad de los ámbitos de acción y de las racionalidades que Habermas distingue tan limpiamente en favor de la «cientificidad» de la teoría y en detrimento del objeto, es decir, obliga a pensar la *mediación* efectiva entre «sistema» y «mundo de la vida». Esta referencialidad sólo se entiende correctamente, a su vez, cuando queda remitida a un tercer momento, la *totalidad social*. Abandonada ésta, la tematización habermasiana de la paradoja de la cosificación coincide fundamentalmente con la «protesta» de la ontología existencial, y ello en lo que respecta a las dos tesis que a ella le son imputables:

1. La distinción conceptual y «científica» entre «sistema» y «mundo de la vida» hace de «sistema» algo opaco a la crítica, mientras éste y sus imperativos no se remitan teóricamente al «proceso conjunto de la sociedad» (*gesamtgesellschaftlicher Prozess*), es decir, a la formación económico-social específica del capitalismo tardío y al modo de sus relaciones sociales de producción, dicho en términos de Marx. En este punto «sistema» aparece articulado por su presunto opuesto, según unas relaciones sociales específicas<sup>37</sup>. En la remisión de todo «dato» a la *totalidad*

35 Th.W. ADORNO, *Minima Moralia*, op.cit., Fragmento 152, p. 333 (La cursiva es mía).

36 Th. W. ADORNO, «Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»», en: Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* 8, p. 308.

37 JOHANNES, R., «Über die Welt die Habermas von der Einsicht ins System trennt», en: G. BOLTE (edit.), op.cit., (1989). Johannes ha insistido en la referencialidad de lo que Habermas distingue claramente. De un lado, «distribución» (*Distribution*), o la participación de los productores en la sociedad capitalista en el proceso de producción, introduce el momento de *normatividad* o interacción normada en «sistema», que según Habermas está libre de toda normatividad por ser presuntamente pura adaptación funcional. De otro lado, en la sociedad capitalista la interacción social peligra constantemente de ser utilizada sólo como medio del interés o de fines exclusivamente particularistas. Cf. *ibid.*, pp. 50-54.

*social* cifraba Adorno la idea de una Teoría crítica de la sociedad tanto frente a la ontología existencial como frente al positivismo. Sin ella «sistema», algo instituido, θέτει, deviene subrepticamente «naturaleza», φύσει. Programa crítico de «Die Idee der Naturgeschichte» era ya la insistencia en la referencialidad de estos dos momentos: interpretar toda «naturaleza» como «historia», como algo instituido por los hombres y por las relaciones sociales y, en tanto que tal, transformable mediante la praxis humana consciente<sup>38</sup>. En ello cifró Adorno la tarea de una filosofía crítica: «Si la filosofía no tuviese otra cosa que hacer más que llevar la autoconciencia de los hombres al mismo nivel de saber que tienen de la naturaleza, en vez de permitirles vivir cual cavernícolas detrás de su propio conocimiento del cosmos, en el que la ignorante especie humana pervive desamparada, ello sería ya al menos algo»<sup>39</sup>.

2. La tesis habermasiana de la «colonización del mundo de la vida» es, en su sustancia, idéntica a la tesis de la «amenaza» que Adorno imputa en su incorrección a la ontología existencial. Sea «hombre» (Mensch) o «mundo de la vida» (Lebenswelt), presuntos ámbitos de inmediatez, la cosificación se cierne sobre ellos siempre externamente, bien como «colonización», bien como «amenaza». «Mundo de la vida», introducido como un saber no explícito del uso del lenguaje como medio del entendimiento no coactivo, parece en Habermas hacer las veces del *Dasein* heideggeriano. Si Chr. Türccke ha podido objetar a Habermas la creación de una ficción ideológica de un oasis de inmediatez en medio de la cosificación creciente<sup>40</sup>, es porque Habermas repite aporoblemáticamente la retirada a la interioridad que es característica en la línea de la tradición que va desde Kierkegaard a Heidegger<sup>41</sup>. En efecto, «mundo de la vida» y «racionalidad comunicativa» no son menos invariantes ahistóricas que la noción de «hombre» (Mensch) de la ontología existencial. Para Habermas, la razón comunicativa radicaría *antropológicamente* en la base misma de la racionalidad<sup>42</sup>. En ambos casos parece haberse olvidado la lección de Hegel sobre el carácter fundamentalmente *histórico* tanto de la subjetividad como del lenguaje.

La concepción habermasiana del lenguaje como reducto de inmediatez o lugar empírico-histórico de la emancipación, hace abstracción de la conformación histórica de la esencia del lenguaje, creando ella misma su propio objeto en un círculo insalvable, por más que Habermas piense esa instancia crítica «contrafácticamente». Si «mundo de la vida» es determinado como locus empírico-histórico de la emancipación, la teoría debería tematizar más bien su ambigüedad, su devenir histórico como algo problemático. Ninguna esfera de la vida, por lo demás, puede operar como lugar presuntamente inmediato o exento de su relación con el universal dominante, la «totalidad social». Los *Minima Moralia* han rastreado la efectividad de la mediación de lo inmediato hasta en los entresijos mismos del lenguaje. Cuestión es si la sociedad, constituida como «sistema», permite todavía a aquellos que son sólo átomos en la maquinaria social —y ello menta el hecho de la

38 Th. W. ADORNO, «Die Idee der Naturgeschichte», (1931), en: Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* 1, op.cit., pp. 345-365.

39 ADORNO, «Wozu noch Philosophie», en: *Gesammelte Schriften* 10.2., op.cit., p. 470.

40 Cf. Chr. TÜRCKE, C. KALASZ, H.E. SCHILLER, «Kritik der Frankfurter «Adorno-Konferenz 1983»», en: *Hamburger Adorno-Symposion*, G. SCHWEPPENHÄUSER (edit.), Lüneburg, 1984.

41 Th. W. ADORNO, *Kierkegaard. Die Konstruktion des Ästhetischen*, en Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* 2. En los capítulos II y III de su «Habilitationsschrift» sobre Kierkegaard de 1929-1930, a través de la imagen del «interior burgués» decodifica Adorno la noción kierkegaardiana de subjetividad como «interioridad sin objeto», que puede interpretarse histórico-objetivamente como una retirada hacia la presunta intimidad intacta ante la incipiente cosificación en la sociedad capitalista.

42 HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, op.cit., Vol. II, p. 507: «La perspectiva utópica de la reconciliación y libertad... está ya inserta en el mecanismo lingüístico de la reproducción de la especie».

«alienación» (Entfremdung) entre los hombres, concepto por lo demás inseparable del de «cosificación»— hablar entre ellos; si bajo la máxima general de la adaptación (Anpassung) a lo que es el caso no se ha roto ya la relación entre la cosa y la expresión, y si el lenguaje no deviene entonces «fórmula» (Formel) e incluso «medio de poder» (Machtmittel); si la cosificación social no ha acabado por invalidar también la célula última de intimidad que intenta protegerse de ella; si acaso —como afirma Adorno— «nada es inflingido a los hombres desde fuera: el enmudecimiento es el espíritu objetivo»<sup>43</sup>.

Estas constataciones empírico-históricas, que Habermas remitiría prontamente al apartado de lo «simplemente negativo», apoyan las tesis de Adorno de que «aquello que les sucedió a las palabras y a las formas lingüísticas mediante su uso, lo que por éste quedó en ellas arruinado, llega dañado a su taller de reparación. Pero aquí los daños históricos son irreparables. La historia no sólo afecta al lenguaje, sino que éste acontece en medio de ella», y de que «el lenguaje es, según su propia sustancia objetiva, expresión social, aun cuando en tanto que lenguaje individual se separara bruscamente de ella»<sup>44</sup>. Por ello es por lo que, sin ideología, «no puede hablarse de una amenaza del hombre por parte de la organización, porque el proceso objetivo y los sujetos amenazados no sólo son algo enfrentado, sino también lo mismo»<sup>45</sup>. Ningún ámbito de inmediatez puede ser aprehendido sin su referencia a la mediación universal, a la *totalidad social*, y ésta no es algo externo, sino que justamente en tanto que algo interno menta el hecho de la *cosificación* teorizado en la tradición de filosofía crítica. «Cosificación» (Verdinglichung) significa que el hombre «deviene algo externo para sí mismo» (sich selbst äusserlich wird)<sup>46</sup>. Si Habermas concibe la cosificación como «externamente causada» es porque ha perdido de vista el problema original de la cosificación. Habermas parece, en efecto, poder solventarlo, pero sólo al precio de su cancelación o disolución.

Sin la remisión del concepto de cosificación a la *totalidad social*, la referencialidad de teoría y praxis que Habermas pretende poder restituir, resulta no menos problemática. La tesis de la «colonización del mundo de la vida» procura el marco teórico para los movimientos que hoy protestan contra la reificación. Esta es al menos la intención. Pero estos grupos, en su heterogeneidad, deberían ser tomados como síntomas a descifrar por la teoría, que tendría que remitirlos a «la situación subyacente» (tragende Tatbestände)<sup>47</sup>, a su raíz social misma. De lo contrario, tal y como advierte Adorno, burocratización, desastre ecológico...devienen dispersamente los «chivos expiatorios del mundo administrado» (Sündenbocke der verwalteten Welt). La «neutralización moral» de la sociedad del capitalismo tardío, que a Habermas le es imputada por sus críticos<sup>48</sup>, es la consecuencia del abandono de la noción de *totalidad social*. La tesis de la colonización y la apelación continuada al «mundo de la vida» contribuyen al enmascaramiento de las relaciones de producción propias del capitalismo tardío antes que a su transformación o a la virtualidad de la misma. Esta

43 Th. W. ADORNO, *Minima Moralia*, op.cit., p. 180, Fragmento 90, «Taubstummanstalt».

44 *ibid.*, p. 293, Fragmento 41 «La nuance/encore». Es realmente contradictorio en este respecto el hecho de que en su polémica con la lectura tradicionalista de la hermenéutica de H.G. Gadamer, Habermas acuse a éste de «idealismo lingüístico» por no tener en cuenta aquello que históricamente le sucediera al lenguaje, su intrincación con el poder, sin sin embargo tener esto mismo en cuenta a la hora de determinar aporoblemáticamente el lenguaje como lugar histórico-empírico de la emancipación. Cf. al respecto J. HABERMAS, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Tecnos, Madrid 1988, pp. 257 y ss. Claro que esta perspectiva crítica es concebida por el propio Habermas como algo perteneciente a una etapa pasada de su producción teórica, en la que aparece su escrito «Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales», perspectiva crítica que, igual que la «sombra de Adorno», habría sido progresivamente abandonada.

45 Th. W. ADORNO, «Individuum und Organisation», op.cit., p. 449.

46 *Íbid.*, p. 451.

47 *Íbid.*, p. 446.

48 BOLTE, G. (edit.), op.cit., (1989), «Einleitung», p. 10.

apelación deviene una suerte de «conjuro» (Verschwörung) de presuntos espacios de inmediatez que, a la postre, dejan el «todo» (Ganzes) intacto en su último fundamento. A la negación de la idea de *totalidad social* por parte del positivismo supo objetar ya Adorno que la negativa a pensar el «todo» significa en realidad la negación a la posibilidad de su transformación<sup>49</sup>. «Todo esfuerzo por humanizar la organización, por más buena que sea su intención, puede suavizar y adornar la forma actual de la contradicción social —afirma Adorno—, pero no superarla (aufzuheben)»<sup>50</sup>. Una toma de conciencia correcta de la «paradoja de la cosificación» en las sociedades modernas tiene como resultado teórico la tesis del «mundo administrado», no la tesis de la «colonización del mundo de la vida».

Tarea de una filosofía crítica es la tematización de los nudos contradictorios de la sociedad. Su relación con la praxis podría ser determinada como una «ilustración organizada» (organisierte Aufklärung)<sup>51</sup>, la dilucidación crítica de la sociedad. «Sirve mejor a lo humano el que los hombres se cercioren de la situación en la que la coacción de las relaciones sociales los tiene presos, antes que seguir encadenándolos con la ilusión de que son sujetos allí donde, en lo más íntimo de sí mismos, saben que tienen que adaptarse. Sólo si consiguieran ser totalmente conscientes de esto, podrían entonces transformarlo». «Organizar la ilustración» significa, pues, el refuerzo por parte de la teoría de la resistencia en la conciencia individual: «El orden racional de la sociedad es sólo imaginable si en el otro extremo, es decir, en el extremo de la conciencia individual, se despierta la resistencia contra una organización social que es, a la vez, sobredimensionada e incompleta». Ello sería ya parte de una praxis transformadora (ein Stück verändernder Praxis)<sup>52</sup>. En esta tarea, la Teoría crítica de la sociedad se sabe heredera del Materialismo histórico de Marx. La mirada atenta y la dilucidación teórica de la negatividad es ella misma ya, en tanto que «interpretación» (Deutung), una remisión a la praxis<sup>53</sup>.

La Teoría de la sociedad de Habermas, reformulada científico-sociológicamente, logra en claridad conceptual justamente lo que pierde en dilucidación de la cosa misma a interpretar. En realidad, bien podría decirse que a ella le ocurre algo análogo a lo que Adorno recomienda evitar a toda costa a la hora de abordar teóricamente el problema de la cosificación: «Quien actualmente hable del peligro de la organización debe cuidarse mucho de construir mediante los conceptos una casa que, como diría un arquitecto experto, tenga en su primer piso un acogedor nido de cigüeñas y que, sin embargo, esté cimentada por un refugio antiaéreo»<sup>54</sup>.

(Febrero 1994)

49 ADORNO, «Einleitung zum «Positivismusstreit...», op.cit., pp. 294-295.

50 ADORNO, «Individuum und Organisation», op.cit., p. 453.

51 KRAMER, S., «Aporien der Revolution», en: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie II*, Zu Klampen Verlag, Lüneburg 1989, pp. 105 y ss.

52 ADORNO, «Individuum und Organisation», op.cit., p. 454.

53 ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie» (1931), en: *Gesammelte Schriften I*, op.cit., p. 338: «La interpretación (Deutung) de la realidad y su superación (Aufhebung) están relacionadas entre sí. Ciertamente, en el concepto la realidad no queda superada, pero desde la construcción de la figura de la realidad se sigue repentinamente la exigencia de su transformación efectiva... Si Marx objetó a la filosofía haber interpretado meramente el mundo y a ello contrapuso que lo importante era su transformación, este principio no viene sólo legitimado por la praxis política, sino igualmente por la teoría filosófica misma».

54 ADORNO, «Individuum und Organisation», op.cit., p. 440.