

# CRÍTICA DE LA RAZÓN EN EL ÁMBITO DE LA SOCIEDAD

Por el Académico DR. EUGENIO PUCCIARELLI

## INTRODUCCIÓN

1. La crítica de la razón —es decir, el examen de su idoneidad en las esferas del conocimiento y de la acción con la mira puesta en la apreciación de su vigencia efectiva y sin olvidar sus posibles extravíos— es una tarea siempre renovada en la historia de la filosofía. Obedece a una inquietud permanente: la de tematizar todos los supuestos del trabajo filosófico. Los ángulos desde los cuales se enfoca el problema han variado en el curso de las épocas, y es loable que así haya ocurrido para que el examen crítico pueda repetirse con provecho en distintos territorios y en planos diferentes del saber y de la acción.

No sólo se inquiera por la índole de la razón —ya sea como actividad intelectual humana o como instrumento al servicio del saber y del obrar—, sino también y con no menor interés por sus usos (especulativo o práctico), sus funciones (constitutiva o reguladora), sus formas (categorías o ideas), sus mecanismos operatorios (intuición o discurso, ajustados, en el segundo caso, a las reglas de la lógica que se ha escogido), sus campos de aplicación (matemática, física, biología, psicología, historia y siempre en los dos planos de lo real o de la ciencia), sus condicionamientos sociales o históricos (ideología) y también por sus

desviaciones posibles (paralogismos, antinomias o sofismas). Esta escueta enumeración involucra un amplio complejo conjunto de problemas, que no siempre han sido atendidos en su totalidad.

En el ámbito de la ciencia, la crítica de la razón se bifurca en dos direcciones: la que se orienta hacia la investigación y examina las pautas metodológicas que aseguran la eficacia de su intervención, tanto en la esfera de los comportamientos previsibles, por ser ya conocidos, de objetos o seres humanos, ya sea acogiendo las hipótesis que la imaginación se adelanta a trazar como posibles itinerarios en la búsqueda de nuevas verdades. Y también la dirección que se esfuerza por alcanzar la sistematización de los resultados adquiridos en el proceso anterior y hacerlo según esquemas formales de organización y articulación de las distintas ramas del saber. Se busca, en este caso, la manera de reconstruir la unidad del saber que la investigación suponía pero que no siempre logra alcanzar. La razón postula la unidad del conocimiento y, a través de lo que ha logrado averiguar, la unidad más alta de la realidad que incluye lo que se sabe y lo que todavía es tema de indagación.

A la razón examinada en el contexto de la ciencia, donde con mayor frecuencia se han repetido los exámenes, habría que añadir el contexto de la sociedad, a fin de explorar su condición de reguladora de las actividades sociales. Esta función se percibe a través de las costumbres que fijan su sello indeleble al comportamiento de los seres humanos o a través de la legislación que inspira los mecanismos de las instituciones que racionalizan la vida colectiva. Pero también y con no menor interés las consecuencias que derivan de la regulación racional de la sociedad y que el individuo tiene que soportar como limitaciones impuestas al ejercicio de su libertad en el medio de la acción colectiva. La razón que libera ¿no es también un sistema sutil de coacciones que inhiben el juego espontáneo de la libertad? Sentir esta condición ambigua de la razón en el medio social, donde se desenvuelve la vida de todos los días, es también un hecho que no ha de descuidarse, y algunas direcciones de la filosofía de nuestro siglo lo han expuesto con particular claridad y relieve.

2. Un indicio, por lo demás elocuente, de la importancia que reviste el tema para la filosofía de nuestro tiempo, lo constituye el conjunto de estudios sometidos a examen crítico en el Coloquio "Sobre la racionalidad hoy", celebrado en la Universidad canadiense de Ottawa y publicado diez años después<sup>1</sup>. La distribución de los materiales por afinidad de subtemas ha permitido apreciar en toda su riqueza la teoría de la racionalidad, que concierne a la cultura de nuestra época tanto por su significación teórica como por su importancia práctica. El tema tiene implicaciones científicas y éticas con su inevitable prolongación en el terreno de la política. Al anteponer una introducción histórica y un balance de las contribuciones más recientes —en los trabajos de H. G. Gadamer, *Transformaciones históricas de la razón*, y de Mikel Dufreene, *La razón hoy*— se han mostrado las raíces históricas y el estado actual de las cuestiones. El examen prosigue después con la exposición de la racionalidad en diferentes dominios de la cultura, lo que permite completar la imagen de la razón con perspectivas complementarias: G. G. Granger, *¿Dialéctica interna del desarrollo científico?*; J. Vuillemin, *La razón frente a la instauración y el desarrollo científico*; J. J. Kokelmans, *La sociología y el problema de la racionalidad*; F. Ansart, *Irracionalidad e ideología política*; J. Habermas, *Aspectos de la racionalidad de la acción*; Ch. Perelman, *Lo racional y lo razonable*; P. Ricoeur, *La razón práctica*; K. O. Apel, *Tipos de racionalidad hoy: el continuo de razón entre la ciencia y la ética*. El examen crítico de la misma cuestión en diferentes dominios del saber revela la fecundidad de la empresa unida a la conveniencia de ofrecer el mayor número de perspectivas filosóficas dada la heterogeneidad de los enfoques.

La crítica de la razón, especialmente de la llamada "razón instrumental", mereció la atención a lo largo de muchos años por los miembros de la Escuela de Frankfurt, cuyos ecos se mantienen todavía. Esta Escuela, que tan enérgico impulso dio a la crítica de la razón, supo también enlazarla con la crítica de la sociedad y con la crítica de la subjetividad, y todo ello envolvía también a la moder-

<sup>1</sup> TH. F. GERAETS, *Rationality to-day*, Ottawa, Canadá, 1979.

nidad. Los miembros del Instituto de Investigación Social, caracterizados como una corriente de izquierda intelectual, desarrollaron sus actividades durante diez años, desde 1923 hasta 1933, fecha en que se interrumpieron con motivo del ascenso de los nazis al poder y la persecución de los judíos. Sus principales representantes han sido Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y algunas figuras menos conocidas como Franz Neuman y Leo Löwenthal. Ha de agregarse el nombre de Jürgen Habermas, que enseña actualmente en Frankfurt y que, aun siendo discípulo de Adorno, se destaca por la independencia de su pensamiento frente a la formulación de sus predecesores.

Aunque la formación marxista del grupo no puede cuestionarse, sus integrantes se apartan en algunos puntos de la doctrina del maestro y niegan que la filosofía esté superada e incluso afirman, por conducto de Adorno, que sólo el rechazo de esta tesis abre la puerta a la reflexión, como lo enseña la historia más reciente.

A todos acompañaba una confianza casi ilimitada en la eficacia del método dialéctico, aunque ninguno, al parecer, haya analizado a fondo las variedades de la dialéctica. En todos los casos ponían el acento en los aspectos negativos de la dialéctica, que en sus manos era un instrumento para cuestionar la sociedad contemporánea. No ocultaban cierta decepción ante las esperanzas puestas en la capacidad del proletariado para promover cambios sustanciales, hasta el punto de confesar que ya no existe la clase revolucionaria.

Conviene no olvidar que sobre el grupo entero han gravitado algunas experiencias políticas de consecuencias graves: el fascismo, el holocausto, la guerra última, la dureza del stalinismo, la emigración. El libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, de 1973, traza una historia, por desgracia demasiado externa, de la Escuela de Frankfurt y acumula pormenores que revelan la gravitación de los prejuicios políticos de sus miembros en su interpretación de lo social.

Sobre todos los integrantes de la Escuela han incidido, aunque en medidas diferentes, ciertas experiencias decisivas del siglo xx. A todos animaba la esperanza de una liberación del hombre, de una emancipación de servidum-

bres impuestas por la naturaleza y por la sociedad, y esta última en los dos estratos de lo social propiamente dicho y lo político. Esperanza que confiaba para su cristalización en realidad con el concurso de una clase social, la menos favorecida en los órdenes económico, político, cultural, pero capaz de sobreponerse a las trabas que la sujetaban y producir el cambio revolucionario que haría posible un mundo humano más justo para todos. De ahí el compromiso ideológico de todo el grupo, aunque no excluyera la presencia de matices intelectuales distintos según la formación cultural de cada uno.

El siglo xx, siglo en que se percibe y se padece lo que ha dado en llamarse "el malestar de la cultura", ha sido pródigo en experiencias negativas, producto, algunas de ellas, de esos bienes que prometían felicidad a manos llenas. La creciente racionalización de la vida colectiva, que se ha enseñoreado del individuo y lo ha penetrado hasta los estratos más íntimos de su ser, es también fuente de desdichas. En la sociedad contemporánea las masas han pasado al primer plano de la acción y de hecho imponen su modelo de comportamiento a los demás. Es lo mismo que la masificación sea el resultado de la superpoblación del planeta a causa de la explosión demográfica, como lo insinuaba Ortega y Gasset en su *Rebelión de las masas* (1930), o que, como quiere Schischkoff, provenga de meditados procesos de manipulación a través de una propaganda manejada por los medios masivos, como lo sostiene en su *Masificación dirigida* (1964). Lo cierto es que el hecho, no pequeño sino gigante, se ha esparcido por la faz entera de la tierra. Eso significa la pérdida de libertad, que acarrea consecuencias para la conducta y el saber, que se pone al servicio, sin que el individuo lo advierta, de los más extraños fines extrateóricos.

La racionalización, en sí misma positiva, acarrea también consecuencias negativas e impone un alto costo psicosocial: enfermedades mentales como las neurosis, fenómenos de adicción, perturbaciones psicosomáticas, problemas de motivación y educación, comportamiento anómico, actitudes de contracultura, constitución de sectas religiosas juveniles, formación de grupos marginales de carácter criminal (como el terrorismo anarquista).

Una mirada a la historia contemporánea descubre el

fenómeno del fascismo acompañado por el síndrome ideológico del antisemitismo con su secuela, imborrable por mucho tiempo, del holocausto. Los psicólogos contemporáneos, encargados de escrutar las conciencias, no se cansan de referirse a la estructura pulsional sado-masoquista del carácter autoritario, del que nuestro siglo ha ofrecido tristes ejemplos. Agréguese a ello la teoría de la cultura de masas, que muestra la integración social de las conciencias a través de los medios de comunicación, la fetichización de la obra de arte convertida en bien cultural, con la regresión del arte rebajado a consumo y diversión. Estos hechos y muchos más constituyen el suelo sobre el cual se construyó la Teoría crítica de la sociedad.

La Teoría crítica de la sociedad, que era la empresa colectiva a realizar por el calificado grupo de investigadores reunidos inicialmente en la Universidad de Frankfurt, no consentía en dejarse caracterizar como sociología, ni como filosofía de lo social, ni como filosofía de la historia. Era, al mismo tiempo, un examen crítico de la sociedad y un cuestionamiento de la misma sociedad. Tomaba como punto de arranque la ambigüedad del proceso de racionalización creciente de todas las actividades. Se empeñaba en mostrar que en el momento en que se busca la libertad y se aspira a asegurar su ejercicio, se descubren nuevas cadenas que anulan el esfuerzo por eliminar impedimentos y servidumbres.

La crítica de la sociedad, que compromete también una crítica de la razón, coincide con la impugnación de la dominación: sometimiento de la naturaleza inerte y viva, por un lado, coacciones sociales confesadas o encubiertas, sutiles o groseras, que acaban por oprimir al individuo. La razón, institucionalizada a través de la legislación que prescribe los límites de lo prohibido y penado; la conducción estatal de la investigación y la ciencia que, sin confesarlo y a veces sin advertirlo, pone límites también al saber, son otras tantas cadenas que oprimen la espontaneidad del individuo. Se imponía, pues, la necesidad de defender al individuo, sujeto de la protesta y de la resistencia, y asignar a la filosofía la tarea de reflexionar sobre las posibilidades de libertad y felicidad individual en el marco de una crítica social emancipadora.

## AVERSIÓN AL SISTEMA

Entre los rasgos que distinguen al tipo de filosofar de los integrantes de la Escuela de Frankfurt figura el desinterés por el sistema, que ya se advierte en el examen meramente monográfico de las cuestiones. Es cierto que hay vínculos subyacentes, pero no se descubren a primera mirada.

En este punto se apartan resueltamente de Hegel, sin dejar por eso de ocuparse de su filosofía, de la cual rescatan como valioso el momento dialéctico entendido en una perspectiva distinta del idealismo. Hegel había considerado la filosofía como "la consideración pensante de los objetos" (*Lóg.* § 2) y opinaba que el desarrollo del pensamiento, tanto en el proceso vivo de la historia como en cada una de sus manifestaciones originales en la obra individual de cada filósofo, era ciencia y en tal carácter "era esencialmente sistema" (*Lóg.* § 14). Propia de esta ciencia, organizada en la figura del sistema, era la unidad, entendida como compleja totalidad que recoge en sí y articula con feliz corrección sus diferencias, que resultan de la heterogeneidad de los distintos dominios que explora el pensamiento. Y, para ser más rotundo, Hegel agregaba que "un filosofar sin sistema no puede ser nada científico" (*Ibid.*), y a lo sumo expresaría un "modo de sentir subjetivo" que, respecto de su contenido, sería meramente accidental. Porque cada contenido se justifica "sólo como momento del todo", y fuera de esto no supera la condición de certidumbre subjetiva. De ahí que muchos escritos filosóficos, de aparente buena calidad, frutos de esfuerzos individuales serios, no superen el nivel de la mera opinión. La palabra sistema, correctamente entendida, alude a un pensamiento que contiene en sí todos los principios particulares y les confiere organización y unidad. Por eso, añadirá Hegel que "cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo" (*Log.* § 15). "El todo de la filosofía, insiste Hegel, constituye verdaderamente una ciencia" (*Log.* § 16). Su punto de partida "es un acto libre del pensamiento" y, por lo tanto, "la filosofía se nos manifiesta como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido que las otras ciencias lo tienen, de modo que su comienzo

se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar, pero no a la ciencia misma" (*Log.* § 17). Estos pasajes extraídos de la *Lógica* (1830) tenían antecedentes en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde se afirma que el pensador ha de "contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el saber para llegar a ser *saber real*" (prol. 1), tarea que asumiera personalmente con la conciencia cabal de las dificultades que obliga a superar.

A cien años de distancia, en otro contexto histórico y filosófico, Ortega y Gasset, que en opinión de muchos ha pasado por carecer de sistema, confesaba (1908): "un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación de que la verdad sólo puede existir bajo la figura del sistema". Y reiterando este mismo pensamiento agregaba: "los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema, pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador".

Ortega distinguía entre actitud sistemática, que concierne al comportamiento en la actividad teórica y que califica moralmente como honradez, y el sistema como estructura de un mundo de ideas que aspira a reflejar la realidad y tornarla inteligible en su totalidad.

Varios rasgos distinguen su concepción del sistema: en primer lugar se construye desde abajo, desde lo observable; en segundo lugar aparece al final de un largo y sostenido trato con las cosas; en tercer lugar brota de una fuente que es el afán del pensador por unificar, de manera orgánica, todos los conocimientos aislados. En su obra esa fuente es la vida misma que pugna por conocer lo real y hacerse a sí misma.

Adverso había sido el juicio de apreciación de Nietzsche, para quien la voluntad de sistema era una falta de honradez, opinión que complacía a algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt que cultivaban la filosofía en términos de denuncia, que afectaba tanto a las aberraciones sociales como a la práctica de la investigación desinteresada en el plano de la más pura teoría.

La figura del sistema deriva del afán del filósofo que aspira a dominar intelectualmente la totalidad de lo real. Esa totalidad, a su vez, se ofrece como unidad, tanto en las orientaciones realistas que la derivan de las conexiones entre los objetos, como en las orientaciones idealistas que la conciben como una proyección de las formas de la actividad del sujeto sobre los objetos. La noción de sistema se desprende de los supuestos de la pregunta que inquiere por el ser en sí de la realidad, principio del que deriva todo y al que nada podría sustraerse. Pero también la noción de sistema es el resultado del esfuerzo por evitar incoherencias y asegurar la no contradicción del pensamiento que aspira a abrazar toda la realidad.

La aversión al sistema se exterioriza e intenta justificarse en la *Dialéctica negativa* (1966) de Adorno. Allí el autor expone su pensamiento como un "antisistema" que no renuncia a valerse de los recursos de la lógica deductiva que, después de todo, resulta ser el término abstracto de un proceso racional encaminado a despojar a la realidad de todas sus cualidades. Queda, al término de la operación, un esqueleto que sostiene la piel de muchas argumentaciones pero que ahoga todas las cualidades diferenciales que matizan la vida concreta.

No le bastaba a Adorno con rechazar la unidad, inalcanzable en todo esfuerzo cognoscitivo y acaso inexistente en la realidad, sino que se proponía disipar el engaño de una subjetividad encargada de constituir el mundo de los objetos. Y, yendo más lejos, quería también superar la oposición, que calificaba de oficial, producto de una mentalidad burocrática, de filosofía, por una parte, y, por la otra, de ciencia, construida con arreglo a metodologías que prescriben el camino de la indagación y de la síntesis de los hallazgos con vistas a alcanzar un resultado unitario.

La crítica del sistema parece avanzar de la mano de la convicción, de estricta prosapia marxista, de que la filosofía sobrevive porque en el curso de su historia "ha dejado pasar el momento de su realización", y sigue condenada a interpretar el mundo moviéndose en el plano aséptico de las ideas con escasa influencia sobre la realidad. Ha fracasado en su intento de transformar el mundo y ha debido resignarse a ser un anacronismo más al lado de otros de menor relieve.

La filosofía, que parece haber renunciado al proyecto el sistema había nacido del desquite de la impotencia política del filósofo entregado a la construcción de esquemas de identificarse con la realidad; se mueve en un mundo burocratizado, obediente a esquemas de ordenación, que relega la filosofía al reino de la poesía. Recuerda Adorno en esta ocasión un pensamiento de Nietzsche para quien destinados a abarcar la multiplicidad de los entes y conferirles, de paso, un aire de familia.

Adorno amplió este pensamiento aludiendo a la destrucción del orden feudal, que decretó también la caducidad de un tipo de reflexión que parecía asegurar para algunos el dominio de la realidad social. La angustia ante el espectáculo del caos, que sobrevino ante la destrucción del orden feudal, orientó la conducta teórica hacia otro tipo de orden que, a la vez que neutralizaba todo desvío y encauzaba el proceso intelectual, y correlativamente también el proceso social, por una ruta susceptible de ser dominada, era también expresión de un orden diseñado esta vez por la razón humana, pero no menos artificial que aquel que había sustituido. El sistema sería, en este caso, una especie de mecanismo de coacción engendrado por la razón y destinado a atenuar la angustia ante el caos.

La aversión al sistema ha aflorado también en otras orientaciones del pensamiento de nuestros días. Así, por ejemplo, Nicolai Hartmann, ya en 1931, se había adelantado a señalar la oposición entre el espíritu de sistema y la inclinación a subrayar el prestigio de la problematización. Aconsejaba acordar prioridad al problema, que por otra parte renace sin cesar en el curso de la historia y se presenta en los contextos más variados como expresión de una "filosofía abierta", contra el sistema prematuramente construido y destinado a alojar cada nuevo descubrimiento en su sector del casillero prolijamente diseñado.

Hartmann creía encontrar dos líneas de pensadores en la historia de la filosofía. Militarían en la primera Plotino y Proclo, Santo Tomás y Duns Scoto, Hobbes y Spinoza, Fichte y Schelling. Corresponde a los que acentúan el valor del sistema, en tanto que la indagación problemática prevalece en la línea que enlaza los nombres de Platón y Aristóteles, Descartes, Hume, Leibniz y Kant. En el pensamiento contemporáneo habría que mencionar los

nombres de Dilthey, Russell y Wittgenstein, que Hartmann no menciona tal vez por el año en que formula sus apreciaciones. En nuestro medio no podría omitirse la mención de Francisco Romero (1891-1962) que se había adherido expresamente a la tesis de Hartmann en un ("Un filósofo de la problematicidad") artículo publicado en la revista *Cruz y Raya* en 1934 y recogido después en su libro *Filosofía contemporánea* de 1941.

Los sistemas que provocan adhesión o rechazo son vastas construcciones de pensamiento, grandes figuras cerradas hijas de un afán constructivo que se empeña en responder a todas las preguntas articulando cada respuesta en un lugar determinado de la totalidad. La construcción sistemática, en la opinión de Hartmann siempre movido por claros impulsos de orden teórico, encierra una ilusión: la de dar satisfacción a todas las inquietudes que asaltan al filósofo, unida al deseo de que la construcción sea la última y la definitiva. La historia enseña que es más fecundo el examen pormenorizado y perseverante de los problemas, sobre todo cuando no se subordinan al diseño del sistema que se anticipa a la indagación problemática y que aspira a dirigirla con mengua de la espontaneidad del investigador.

En esta línea Romero distinguía, por una parte, el "pensamiento sistemático" aguijoneado por los problemas y que desde ellos aspira a elevarse a una visión del conjunto que no obstruya la posibilidad de acoger elementos no captados antes, rechazando, por consiguiente, el plan sistemático previo, y, por otra parte, el "sistema" como resultado de una voluntad de creación arquitectónica urgida por la necesidad de ofrecer respuestas prematuras a todos los interrogantes.

En el caso de Hartmann el motivo del rechazo del sistema es de índole teórica: se trata de no embotar la sensibilidad para los problemas con soluciones prematuras, de asegurar la vigencia de los nuevos descubrimientos más allá del desahucio de los sistemas y su reemplazo por los de generaciones más jóvenes. En el caso de Adorno los motivos hundían sus raíces en preocupaciones prácticas: la acción transformadora de una realidad social.

## CRÍTICA DE LA RAZÓN

Puede analizarse la estructura y el valor de la razón desde la ciencia: es la tarea que acometió Kant al indagar las condiciones (lógicas) de la posibilidad de la matemática, de acuerdo con el modelo de la geometría de Euclides, y de la física, en la perspectiva que ofrece el modelo de Newton, lo que, de paso, le abriera la puerta para entrever la imposibilidad de la metafísica como ciencia, lo cual se advierte en la falta de acceso directo a lo suprasensible, de camino cerrado en la dirección de lo absoluto. El descubrimiento de vicios lógicos que deterioran el conocimiento muestra que en principio no pueden salvarse todos los obstáculos. Pero al realizar el examen de la razón exhibe su estructura y sus funciones y muestra el despliegue de su dinamismo.

Es posible seguir otro camino: el que toma en consideración la estructura y la dinámica de la sociedad cuyas líneas de actividad van siendo crecientemente racionalizadas. Desde ahí es posible avizorar dos tipos de razón—subjetiva y objetiva— aunque haya que admitir la existencia de una raíz común y una posterior desviación y alejamiento de cada una de las ramas. Juzgar a la razón por las consecuencias que se desprenden para el individuo y la comunidad de su manipulación de la realidad (natural y social), es decir, de su capacidad para abrir rutas y también para cerrarlas, obstruyendo de esa manera el acceso a ciertos aspectos de la realidad.

No se oculta que la razón, en la medida en que contribuye a forjar una imagen de la realidad, invita a contemplarla desde el resultado de su manipulación de los datos de la sensibilidad, lo cual engendra un producto más o menos inteligible que se diferencia de otros posibles. También sugiere modos de acción moral acordes con la imagen que ha trazado aunque no olvide que el tránsito de las proposiciones descriptivas a las proposiciones imperativas está vedado.

Al separar, sin mucha precisión, la razón objetiva y la razón subjetiva, resulta inevitable estudiar las pretensiones de una y otra y su influjo en la mentalidad y el comportamiento de los individuos, subrayando, de paso, la influencia negativa o el saldo negativo que arroja.

Los nombres que sucesivamente se han adjudicado a la razón subjetiva muestran que sus perfiles han ido dibujándose con mayor claridad a medida que avanzaba el examen crítico. Así, a la designación de subjetiva (que no ahorra la de instrumental) por parte de Horkheimer, se añaden los de razón identificatoria de Adorno, razón unidimensional de Marcuse, razón estratégica de Apel, razón comunicativa de Habermas y todavía, por parte de otros, el de razón técnica. Su papel en la elaboración de la teoría y en la implementación de la práctica varían según los autores, pero hay ciertas coincidencias entre los miembros de la Escuela de Frankfurt. Se la caracteriza como un modo de operar (analítico, unilineal) y por sus consecuencias para el individuo y la sociedad. Se le reprocha, en consonancia con su prestigio en el mundo industrial, el inducir al conformismo acrítico y al materialismo vulgar.

Desde Horkheimer (1942) hasta Habermas (1988) la razón ha sido uno de los temas tratados con más rigor crítico desde la perspectiva de la sociedad. Ha prevalecido también una actitud crítica frente al análisis de la estructura o de las condiciones de su aplicación a los diversos sectores de lo real así como a los límites de su eficacia.

Ya en 1942, en el ensayo titulado *Razón y autoconservación*, Horkheimer profetizaba la inminente desintegración de los conceptos fundamentales de la civilización occidental, entre los cuales incluía en primer término el de razón. Su crítica partía del hecho externo de la descalificación de la razón por obra de las nuevas generaciones que habían debilitado su confianza en la capacidad de la razón. Considerado en sí mismo el argumento era muy pobre, pero abría la puerta a una serie de consideraciones sobre el prestigio declinante de la razón, que había tenido en las direcciones racionalistas. No sólo los pensadores colocados en la primera fila habían ponderado las excelencias de la razón, empezando por Descartes que en la primera mitad del siglo xvii había señalado que la razón es el bien "mejor repartido entre los hombres", alegando que nadie se queja de la provisión que le ha tocado en suerte. La razón era la vía de acceso a los secretos del hombre y del universo, en contraste con el variable y frágil testimonio de los sentidos. Pero también pensadores de la centuria siguiente y de menor calado intelectual, como era el

caso de Voltaire, se apresuraban a señalar que la razón era “la ofrenda que la divinidad había hecho a los hombres”, sin olvidar que de ella dependían el origen de la sociedad, de toda institución y de todo sistema empezando por el del saber. Más tarde Kant, con mayor autoridad para el tratamiento del tema, no dejaba de suponer que “el sentido oculto de la historia” era nada menos que “el triunfo de la razón”, y así lo corroboran las páginas de su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. ¿Y cómo olvidar que para los revolucionarios de 1789 se celebraba “el siglo de la razón”, un advenimiento que hacía retroceder a todas las tradiciones que habían sobrevivido hasta entonces?

Horkheimer indicaba que el concepto de crítica anida en el corazón mismo de la razón y que su acción disolvente es eficaz en la destrucción de los fetiches engendrados por el entendimiento y por la imaginación. Y que gracias a ello, la razón libera al hombre de múltiples prejuicios. Y que, fiel a este espíritu crítico, la razón se somete a la tortura de la crítica para descubrir limitaciones y falacias que muestran sus fracasos.

El examen de Horkheimer —limitado a las expresiones de la razón en el mundo humano de la sociedad— no tiene la profundidad, el rigor, la transparencia y la capacidad persuasiva del análisis kantiano, que no sólo ilumina las dos vertientes —entendimiento y razón propiamente dicha—, sino que separa sus usos —teórico y práctico—, sus funciones —constitutiva y reguladora—, sus formas —intuiciones, categorías e ideas— y sus posibles extravíos —paralogismos, antinomias, sofismas—.

Horkheimer recuerda que los criterios del conocimiento racional son la infalibilidad, severidad, claridad y precisión, todo lo cual parece garantizar a los frutos de la razón el privilegio de la universalidad y de la necesidad, que la filosofía persigue a lo largo de su complicada historia. Es cierto que las orientaciones oscilan entre los extremos del dogmatismo y del escepticismo, con todos los matices intermedios que cabe imaginar entre ambos polos. Pero no puede ignorarse que ambos se fundan con el auxilio de la razón y de su capacidad crítica y argumentadora. Y si la razón impone unidad a los miembros dispersos del saber y los organiza en la figura del sistema, igual estructura se

repite en el sistema administrativo que puede alcanzar la forma de un centralismo rígido de innegables consecuencias sobre el conjunto de la sociedad y la libertad del individuo, que resulta limitada o abolida.

Horkheimer no olvida las conexiones entre la sociedad y la actividad racional que cristaliza en la forma severa de la ciencia y, en más de una ocasión, sugiere que la primera, la estructura de la sociedad, se refleja en las construcciones de la ciencia y muestra el carácter invasor de los mecanismos que la razón impone a cualquier dominio de la realidad.

Sobre dos aspectos de la vinculación entre ideas y razón Horkheimer adelanta algunas observaciones: en la medida en que las ideas apuntan más allá de la realidad existente están comprometidas con la razón, es decir, necesitan de su auxilio para afirmarse, pero si declina la confianza en la razón —en su capacidad para demostrar y en su aptitud para argumentar con eficacia— las ideas atenúan su fuerza persuasiva. Y a la pregunta ¿qué hay detrás de las ideas?, es decir, ¿en qué se apoyan en última instancia?, el autor apela a términos como libertad, igualdad, dignidad humana, que aluden a valores que el sujeto humano se siente inclinado a respetar y realizar.

Desde otro ángulo, se sostiene que la razón establece la adecuación óptima de los medios respecto de los fines perseguidos en la acción, con lo cual se pone de manifiesto que el pensamiento racional economiza trabajo. Desde este punto de vista, la razón, indiferente al bien y al mal, es un instrumento que permite alcanzar éxitos. Y esto ocurre en la esfera del saber científico, pero también en la conducción de los negocios y en la estrategia de la guerra. Con lo cual se acusa a la razón de trabajar en favor de la construcción de la destrucción. Porque la razón está ligada a la praxis, y en esta esfera contribuye a subordinar al individuo al todo social, inclina las preferencias por la colectividad. Corroborando este mismo pensamiento, define a la razón como “la manera en que el individuo establece, mediante sus acciones, el equilibrio entre su propio beneficio y el de la comunidad”. Y esto en mérito a que la razón domina nuestros sentimientos y reprime nuestros instintos —dos actitudes que delatan el poder coactivo de la razón, su actividad represora, que tan fácilmente entra en

colisión con las ideas de libertad, igualdad y dignidad ligadas por esencia a la razón—.

En 1981 Jürgen Habermas publica su *Teoría de la acción comunicativa* en dos compactos volúmenes que cubren 1.200 páginas, en los cuales retoma algunos de los problemas que le habían preocupado en años anteriores y se esfuerza por darles una forma sistemática destinada a poner orden en temas claves de su teoría personal. El mismo señala que ha procurado satisfacer tres pretensiones básicas: 1) exponer en detalle un concepto de racionalidad libre de los supuestos subjetivistas e individualistas que han obstaculizado el desarrollo de la filosofía y de la moderna teoría social; 2) presentar un concepto de sociedad en dos niveles con la finalidad de integrar los paradigmas del sistema y del mundo de la vida; 3) elaborar una teoría crítica de la modernidad en condiciones de: a) mostrar las deficiencias y frustraciones de la modernidad, y b) proponer nuevos intentos de reconstrucción del proyecto de la Ilustración sin apresurarse a abandonarlo del todo.

Expresado con otras palabras: el haz de problemas interconectados que esta obra ofrece y que, en buena medida, recupera y otorga confianza al afán de sistema que la Escuela de Frankfurt había descartado, se puede enunciar en pocas proposiciones: 1) hay, ante todo, una teoría de la racionalidad que, por desgracia, no alcanza a iluminar con la debida claridad la naturaleza misma de la razón, sus usos, funciones, límites y extravíos; 2) hay una teoría de la acción comunicativa que se desenvuelve en el nivel del lenguaje, a la cual sigue 3) una teoría de la modernidad y de la racionalidad social, para terminar 4) en una contribución sociológica que intenta unificar la teoría de los sistemas y la teoría de la acción. Todo ello se desenvuelve en el plano crítico a través del examen de tres problemas vinculados entre sí: 1) crítica de la metafísica de la subjetividad, 2) crítica de la razón, 3) crítica de la modernidad.

Después de esta obra de gran aliento, Habermas emprende una investigación teórica sobre los aspectos más salientes de la modernidad, quizá en respuesta al desafío lanzado por la crítica más reciente de la razón y por las filosofías de la postmodernidad. La emprende en su libro

de 1987, *El discurso filosófico de la modernidad*, una obra de 400 páginas.

Se propone recorrer una galería de figuras significativas del pensamiento de los dos últimos siglos a fin de anotar sus deficiencias y justificar la tarea de reelaboración del tema. Elige, como punto de partida, a Hegel para exponer el concepto de modernidad, al que habrán de seguirle los hegelianos de izquierda y de derecha con el desarrollo del programa del maestro en términos de filosofía de la praxis, y Nietzsche como plataforma giratoria que despeja el acceso a la postmodernidad. Horkheimer y Adorno habrán de seguirle con su crítica de la razón instrumental, su dialéctica de la Ilustración y su dialéctica negativa. Heidegger con su incitación a superar la metafísica occidental y su desahucio del racionalismo moderno. Las doctrinas de Derrida, Bataille y Foucault habrán de completar la serie llevando por atajos que en ocasiones salen del cauce de la filosofía.

Considera a Hegel como el primer pensador que ha erigido a la modernidad en problema central de su filosofía. Lo hizo al subordinar la cultura, la vida civil y la filosofía moderna al principio de la subjetividad, y concebir a ésta como afectada por una división constitutiva. Por este medio estuvo en situación de determinar que el mundo moderno está caracterizado por dos notas fundamentales: el progreso y la crisis; por un lado despliegue de posibilidades y confianza en sí mismo, por otro, alienación del espíritu y laceración de la realidad social. Superar esta oposición es tarea asumida por Hegel en su filosofía.

Habermas ha rastreado las ideas de Hegel a partir de los escritos del período juvenil. En ellos creyó reconocer el carácter autoritario de una conciencia que presupone la relación del sujeto consigo mismo y su contraposición a un mundo de objetos. Este punto es una verdadera encrucijada de la que parten los caminos que habrá que recorrer para alcanzar la comprensión filosófica de la modernidad. Según Habermas desde esta perspectiva resultaría posible, más adelante, superar la separación antes denunciada y hacerlo en la dimensión de la razón comunicativa que presupone sujetos que se reconocen recíprocamente como tales y que entran en relación unos con otros, a lo cual habrá de añadirse que todo el proceso ocurre en el ámbito de una

organización democrática de la sociedad. Esta posibilidad quedaba librada a la dinámica inmanente de la filosofía moderna que, como Hegel lo había reconocido, está intrínsecamente vuelta hacia el futuro.

Hegel ha elaborado una dialéctica inmanente a la Ilustración moderna, que se basa en el concepto de espíritu absoluto que ya había entrevisto y expresado en el período de Jena. La conciliación y la separación, tanto en la sociedad civil como en la conciencia, habrá de realizarse en los sectores, nunca separados, del Estado, la religión y la filosofía. Pero esta solución tiene el inconveniente de oscurecer el rasgo crítico peculiar del pensamiento moderno, sin lograr la superación de las aporías del sujeto autoconsciente.

A su muerte, los herederos de Hegel, tanto los de la izquierda como los de la derecha, con repercusiones en el pensamiento del siglo XX, retomaron el problema y se esforzaron por darle solución. La izquierda no vaciló en utilizar los recursos críticos de la razón moderna de perfiles tan nítidos en las obras de Kant y del propio Hegel, para denunciar las conciliaciones unilaterales y la sobrevaloración del espíritu en la figura del espíritu absoluto. Marx ensaya un modelo de racionalidad, en el que prevalece el concepto de relación, y no excluye la posibilidad de que en la sociedad moderna pueda organizarse una totalidad ética como autoorganización democrática. Con más experiencia social e histórica, el Marx de la madurez empalma la separación de la condición social del hombre con la alienación engendrada por el trabajo, buscando en el desarrollo de las fuerzas productivas el impulso hacia la recomposición. Según Habermas no hace otra cosa Marx que desplazar el acento de la filosofía moderna, reemplazando la autoconciencia por el trabajo, y la reflexión del sujeto cognoscente por la praxis del sujeto trabajador. La derecha hegeliana se esforzó por elevar al primer plano las irreductibles diferencias de la sociedad y contraponerlas a un igualitarismo democrático. Esta situación se reprodujo en términos algo distintos en el neoconservadorismo contemporáneo que, por un lado, acepta la racionalización de la vida social y, por otro, rechaza el contenido normativo de la modernidad.

Nietzsche propone el abandono de la modernidad y

de su contenido normativo, en un gesto de independencia radical. No quiere pensar en términos dialécticos la oposición entre la esfera racional y lo opuesto a la razón, opaco a su esfuerzo cognoscitivo. Considera que la redención del hombre moderno ocurre sólo en experiencias de descentramiento del sujeto, en los instantes que establecen el contacto entre el tiempo y la eternidad. Nietzsche desenmascara las categorías teoréticas y morales de la filosofía que se asienta en el sujeto, y las presenta como ficciones debidas a la voluntad de poder. Habermas hace notar que Nietzsche oscila entre una actitud científica, antimetafísica y escéptica, y una crítica de la metafísica que se ofrece como filosofía.

Habermas estima que el debate no ha concluido y que en nuestro siglo congrega los esfuerzos teóricos de Bataille y de Foucault, por una parte, y de Heidegger y Derrida, por otra. Al parecer todos coinciden en apartarse de la concepción moderna de la razón subordinada al sujeto y se afanan por elaborar una forma distinta de racionalidad. Pero no pueden evitar una recaída en la filosofía del sujeto.

Los esfuerzos de Horkheimer y de Adorno, expuestos en su *Dialéctica del iluminismo* (1944), no han alcanzado frutos duraderos. Ellos han presentado la oposición siguiente: primero, con carácter de defensa del iluminismo, la tesis de que "la libertad en sociedad es inseparable del pensamiento iluminista", de la actitud crítica y de la permanente revisión de todo lo que honestamente se cree saber, pero, por otro lado, los mitos, errores y supersticiones de que se ha librado el individuo, retornan en forma ofensiva con otros nombres tan pronto como cede la presión de la crítica que puede llegar a embotarse. Cuando el pensamiento abandona su actitud de vigilancia crítica, transforma lo positivo en algo negativo y funesto. El progreso, por ejemplo, que tiene aspectos altamente positivos y valiosos, a cuyo provecho nadie quisiera renunciar, alberga elementos destructores. En nuestros días cabe ponerse en guardia frente al pensamiento convertido en mercancía, frente a una ilustración que se autodestruye con consecuencias sociales negativas en el mundo de las masas. La ilustración, que había disuelto los mitos, acaba por engendrar otros no menos peligrosos. El estado totalitario, que dobla las voluntades individuales, es uno de los peligros

que acechan a la libertad en su ejercicio público y en sus derechos dentro de la actividad de la conciencia.

Para Habermas hay que retroceder hasta la encrucijada de Hegel y tomar otro camino de salida para superar las limitaciones de la filosofía del sujeto. Hay que reconocer que la capacidad explicativa de la filosofía del sujeto se ha agotado. Hay que proponer otros paradigmas. No hay que privilegiar la actitud objetivante del sujeto cognoscente, sino la actitud de una pluralidad de sujetos que participan en la interacción social y entran en relaciones interpersonales. La racionalidad se define ahora como proceder, expuesto sin duda a error, y la función comunicativa del lenguaje, que es propiamente humana, se exalta.

Desde este ángulo es dable comprender los motivos que han inspirado la crítica de la razón desde Nietzsche en adelante —la estrecha vinculación de poder y saber y la utilización del saber para coaccionar a los demás y someterlos a un fácil dominio—, pero también actualizar los contenidos normativos de la modernidad. ¿Será posible en adelante estimular el desarrollo de una praxis autoconsciente en el seno de la cual la autodeterminación de todos se conjugue con la autorrealización del individuo singular? Puede explicarse también la conexión entre economía de mercado y Estado monopolizador de la violencia, que se hace autónomo frente al “mundo de la vida”, sin sobrevaluar las exigencias funcionales inducidas por la complejidad social.

También es dable visualizar el encuentro/desencuentro entre los imperativos funcionales del sistema y los mundos de la vida, sin reducir unos a otros. Dar cuenta, en fin, del carácter ambiguo de la modernidad. Los mismos mecanismos que debieran asegurar una mayor libertad y una capacidad expresiva superior son, al mismo tiempo, los dispositivos de la generalización del control social y de la interiorización del poder.

Habermas se desplaza con agilidad en su análisis de la modernidad, realizado a través de significativas figuras del pensamiento, que él organiza en atrevida sucesión y como expresión de posiciones distintas frente al mismo problema, afectadas todas ellas por el mismo vicio que no es otro que la metafísica de la subjetividad que, en última instancia, considera al individuo como la instancia más

sólida y segura sobre la que se apoyan todos los desarrollos intelectuales ulteriores. Su formación inicial marxista, de la que no ha renegado, le lleva a conceder privilegio a lo social.

Estas manifestaciones remiten a un problema que ha atraído la atención de Habermas: el problema de la razón. Es fácil contraponer dos maneras opuestas de tratarlo: la tradicional, que pone el acento en una facultad humana intelectual encargada de discernir lo verdadero de lo falso (Descartes), que se refiere a conocimientos, a un saber perseguido por el deseo, innato en el hombre, de saber, aunque ignore sus posibles aplicaciones; pero también susceptible de un uso práctico como indicador de los caminos de la acción moral. Y también, y es el caso de Habermas, que hable menos de razón que de racionalidad, —aunque afirme que “el tema fundamental de la filosofía es la razón”— y señala que “la racionalidad que tiene que ver con la forma en que los sujetos que son capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento”.

La razón aparece “encarnada” en el conocimiento, en el habla y en las acciones. En consecuencia, puede afirmarse que lo racional aflora en tres campos: 1) el de las afirmaciones fundadas, criticables siempre pero susceptibles de ser defendidas frente a renovadas impugnaciones, 2) el de la sumisión de la conducta a una norma vigente, y cuyo actor es capaz de justificar su acción “interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento”; 3) en la expresión de un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo que convence a quien alega la falta de autenticidad de la vivencia develada en la expresión. En todos los casos —afirmación, conducta, expresión— el sujeto se refiere, sin necesidad de nombrarlo, a un mundo social común. La teoría de la acción comunicativa, elaborada por Habermas, incluye esta teoría de la racionalidad.

En un reportaje del año 1984, titulado “Dialéctica de la racionalización”, incluido en el volumen de *Ensayos Políticos* (Barcelona, 1988), Habermas es interrogado a fin de que precise su posición frente a la Teoría crítica, que denuncie sus fallas o ausencias y, al mismo tiempo, que señale cuáles son los elementos fundamentales de la propia

teoría así como la posibilidad de su ampliación frente a los problemas y a los conflictos del presente.

Habermas estimaba que las falencias de la teoría crítica podían reducirse a tres: 1) insuficiencia de los fundamentos normativos (¿en nombre de qué tabla de valores se formula la crítica a la Edad Moderna?); ¿basta la apelación a una liberación como rechazo y superación de coacciones que provienen de la tendencia acaso irreprimible de la dominación? 2) La segunda falencia podría cerrarse en dos preguntas: ¿cuál es el concepto de verdad? y ¿qué relación guarda la Teoría crítica con las ciencias? 3) Y la tercera se refería a la infravaloración de la tradición del Estado democrático de derecho.

Algunas insuficiencias podrían superarse con el auxilio de ideas procedentes de la corriente hermenéutica y de la teoría lingüística de la filosofía analítica. Habermas insistía en señalar que toda comunicación hablada se apoya en el supuesto del entendimiento recíproco —conclusión que parece aclarar la idea de una racionalidad comunicativa—. El concepto de razón ha de aclararse en los medios de la pragmática formal, es decir, con el análisis de las propiedades generales de la acción orientada por el entendimiento recíproco. No habría que olvidar que el movimiento de la historia —en este caso el desarrollo del modo de producción capitalista— ha generado condiciones objetivas que facilitan la comprensión de ciertas ideas (por ejemplo, la idea de trabajo y su carácter universal) y ha permitido reconocer que en las estructuras lingüísticas hay universales que, una vez descubiertos, facilitan la construcción de una crítica que ya no puede fundarse en un sentido histórico-filosófico, sino que invita a apelar, en última instancia, a las estructuras de la acción.

La segunda debilidad de la Teoría crítica proviene de que sus adeptos estaban demasiado aferrados a un concepto exigente de razón —el que impera en el sector de las ciencias y tiene que ver con la pretensión de verdad de los enunciados, fundada en la no contradicción y en la adecuación a situaciones objetivas—. Habermas apela a una formulación teórica no positivista en el dominio de las ciencias sociales que puede adecuarse a situaciones en que no están separados los momentos teóricos de los práctico-morales y de los estéticos-expresivos, como ocurre, por

ejemplo, en la concepción kantiana de la razón. Una situación parecida, digna de ser tomada en cuenta, la ofrece el lenguaje de la vida cotidiana, donde las cuestiones vinculadas con la verdad, la justicia y el gusto artístico se dan a la vez. Por eso no vacila en aconsejar que se recupere la unidad en una praxis de la vida cotidiana espontánea.

En cuanto a la tercera debilidad, que se refiere a la subestimación de la Teoría crítica respecto al sistema jurídico burgués y al conjunto de instituciones políticas, Habermas opina que, por el contrario, el sistema y las instituciones revelan una interpretación práctico-moral superior a la de las sociedades tradicionales y son capaces de ofrecer respuestas más adecuadas a las cuestiones políticas del presente.

Horkheimer y Adorno, tal vez bajo la presión del fascismo, se habían excedido en la descalificación de la razón, hasta el extremo de ignorar su presencia en la praxis cotidiana, en las formas de la vida tradicional y en las instituciones políticas, incluso en el régimen democrático. De ahí que la *Dialéctica de la Ilustración* condujera a la *Dialéctica negativa*.

Toda teoría como conjunto bien articulado de ideas supone un contexto en el cual aparece y del cual extrae su sentido. La teoría de la razón no constituye una excepción a esta regla. Corrobora este aserto el esfuerzo de Habermas enderezado a arrancar a la teoría de la razón del contexto intelectual en que se la inscribe normalmente y adonde se le reserva el conocimiento como campo adecuado de su aplicación.

No basta con denunciar la conexión estrecha entre razón y saber, y asignar a este último una estructura proposicional que tanto por su forma como por su contenido la vincula con la pretensión de verdad. Es necesario señalar que se ha olvidado que la razón tiene que ver más con la forma en que los sujetos hacen uso del conocimiento cuando pueden incursionar con felicidad en las esferas del lenguaje y de la acción. Esto sugiere muy a las claras que la teoría de la razón se inscribe en el contexto de la acción, lo que es congruente con una filosofía que pone énfasis, menos en su costado estrictamente teórico que en su realización, en la medida en que ésta contribuye a la transformación que imprime a la realidad social en que desenvuelven su vida todos los individuos humanos.

## INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

- Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires, Sur, 1969).
- *Dialéctica del Iluminismo*, en colab. con T. W. Adorno (Buenos Aires, Sur, 1970).
  - "Sobre el concepto de razón", en *Sociológica* (Madrid, Taurus, 1971).
  - *Teoría crítica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974).
  - "¿Un nuevo concepto de ideología?", en Kurt Lenk, ed., *El concepto de ideología* (Buenos Aires, Amorrortu, 1976).
- Theodor W. Adorno, *Prismas* (Barcelona, Ariel, 1962).
- *Justificación de la filosofía* (Madrid, Taurus, 1964).
  - *Crítica de la cultura y la sociedad* (Madrid, Taurus, 1969).
  - *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid, Taurus, 1969).
  - *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, Monte Ávila, 1970).
  - *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona, Grijalbo, 1973).
  - *Terminología filosófica* (Madrid, Taurus, 1973).
  - *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975).
- Jürgen Habermas, *Teoría y praxis* (Madrid, Tecnos, 1987).
- *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (Buenos Aires, Amorrortu, 1975).
  - *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1981).
  - *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona, Gili, 1981).
  - *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 1988).
  - *Conocimiento e interés* (Madrid, Taurus, 1982).
  - *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid, Tecnos, 1984).
  - *Ensayos políticos* (Barcelona, Península, 1988).
  - *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 1988).
  - *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989).
  - *Pertiles filosófico-políticos* (Madrid, Taurus, 1986).
  - *Pensamiento postmetafísico* (Madrid, Taurus Humanidades, 1990).
- Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad* (Buenos Aires, Sur, 1967).
- *El hombre unidimensional* (Barcelona, Planeta, 1985).
  - *Ética de la liberación* (Madrid, Taurus, 1969).
  - *Razón y revolución* (Madrid, Alianza, 1971).
  - *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (Madrid, Alianza, 1971).
- Theodore F. Garaets (comp.), *Rationality to-day* (Ottawa, Editions de l'Université, 1979).
- Hans Poser (comp.), *Wandel des Vernunftbegriffs* (Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1981).
- Manuel de Diéguez, "La raison et ses idoles", en Ch. Delacampagne & R. Maggiore (comp.), *Philosopher, les interprétations contemporaines* (París, Fayard, 1980).
- Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad* (París, Unesco, Salamanca, Sigüeme, 1978).
- Adela Orts Cortina, *Crítica y utopía*, La Escuela de Frankfurt, Editorial Cincel, 1985).
- Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Una historia de la Escuela de Frankfurt (Madrid, Taurus, 1974).