

Las corrientes subterráneas de la Escuela de Frankfurt: la controversia por el concepto de mundo administrado en Weber, Adorno y Habermas

Ipar, Ezequiel. - ezequeliipar@yahoo.com
Facultad de Ciencias Sociales, UBA - CONICET

Recibido: 05-05-2017

Aprobado: 20-11-2017

Resumen: Los estudios de Weber sobre el proceso de racionalización social dejaron una marca indeleble en la discusión teórica de la sociología. Sus análisis históricos sobre las formas de dominación burocrática y sus efectos en la subjetividad, la sociedad y la cultura le dieron forma a un modo particular de dar cuenta de la relación entre racionalidad y poder. Luego de las investigaciones de Weber se abrieron en torno a ese concepto múltiples caminos, todos ellos muy significativos para las sociológicas críticas contemporáneas. En este trabajo voy a analizar la deriva de su concepto de dominación burocrática en la Escuela de Frankfurt, fundamentalmente en la interpretación que va a hacer Adorno del mismo siguiendo la transformación tendencial del mundo social en lo que él va a denominar mundo administrado. El concepto de mundo administrado nos va permitir recuperar los análisis de Weber para la actualidad, esclareciendo a través de él uno de los motivos centrales de la controversia que se suscitó en la teoría crítica de la sociedad a propósito de los conceptos de dominación y racionalidad entre Adorno y Habermas.

Palabras clave: Teoría crítica; dominación; burocracia; racionalidad.

Abstract: Weber's studies about the process of social rationalization constitute a crucial moment on the theoretical discussion of sociology. His historical analysis of the forms of bureaucratic domination and its effects on subjectivity, society and culture gave shape to a particular way of thinking about the relationship between rationality and power. After Weber's research, many paths were opened around this concept, all of which are very significant for contemporary critical sociology. In this paper I will analyze the drift of his concept of bureaucratic domination in the Frankfurt School, particularly in Adorno's interpretation of it following the transformation of the social world in what he calls administered world. The concept of administered world will allow us to recover Weber's analysis for the present, clarifying through him one of the central motives of the controversy that arose in the critical theory of society regarding the concepts of domination and rationality between Adorno and Habermas.

Key words: Critical theory; domination; bureaucracy; rationality.

a.- La crítica de la razón como teoría crítica la sociedad.

Considerando el tipo de relación entre la filosofía y la sociedad que ha promovido históricamente la *teoría crítica de la sociedad*, Georg Lukács puede ser considerado, sin dudas, como un precursor de esa tradición. En *Historia y Conciencia de Clase* Lukács realiza una de las primeras y más geniales contribuciones al método de interpretación y crítica filosófica que luego formará parte del trabajo de Horkheimer, Benjamin, Kracauer, Adorno y Habermas. La particularidad de este método depende del impulso que busca descifrar en los problemas filosóficos de una época los dilemas prácticos de los proyectos de emancipación que la constituyen y, en un sentido opuesto, intenta encontrar en los enigmas sociales que emergen por todos lados cuestiones profundas del análisis filosófico (Lukács, 1969). Evidentemente, procediendo de esta manera Lukács se estaba apropiando de un legado importante de la teoría (y de la escritura) de Hegel y, fundamentalmente de Marx, especialmente aquel que había logrado leer, en el mundo “trivial y evidente de las

mercancías”, la persistencia de “una cosa diabólicamente compleja (*vertracktes Ding*), llena de sutilezas metafísicas y resabios teológicos” (Marx, 1962: 85).

Para el Marx maduro resulta claro que la sobrevivencia de la metafísica (y la teología) en el siglo XIX no se debe al crédito que despierta su reconstrucción apriorística de la totalidad del mundo, sino a una *forma* determinada de las *relaciones sociales*, contenida en la estructura de la mercancía. Es esa forma social, que transforma a los objetos en “cosas físicamente metafísicas” (*sinnlich übersinnliches Ding*) y convierte a la oscilación de su valor en el mercado en un auténtico “jeroglífico social” (Marx, 1962: 86-88), la que deforma la representación de la realidad, generando la creencia fetichista que le asigna a los productos del trabajo del hombre la condición de objetos originarios, independientes y dotados de una vida propia que condiciona y regula la vida de los hombres.

Pero Marx, en este famoso pasaje sobre el fetichismo de la mercancía, no se limita a dar los primeros pasos en la explicación de un problema filosófico (la persistencia extemporánea de la metafísica y la teología en un mundo racionalmente “desencantado”) remitiéndolo a una problemática social (la separación real que existe entre los productores y sus productos, así como entre ellos mismos, bajo la forma del intercambio mercantil), sino que al mismo tiempo parece reconocer en esa problemática *social* la incisión y la eficacia de un *problema* filosófico. De hecho, sólo a través de un cierto uso de la crítica filosófica a la metafísica se transforman en auténticos problemas teóricos – retroactivamente– relaciones prácticas de la vida cotidiana tan “evidentes y triviales” como el proceso de *abstracción* de las cualidades sensibles en el valor que le otorgamos a las cosas, la *equivalencia* entre situaciones y condiciones subjetivas desiguales en la generalidad que instituyen el dinero y la Ley, la *cuantificación* numérica de todo aquello a lo que le asignamos una existencia real, la *identidad* que sustancializa los términos de nuestras relaciones con los otros, la ilusión de *independencia* de los sujetos y el presupuesto de un *equilibrio armónico* de todos los intercambios sociales dominados por la forma mercancía. Estos procesos *sociales*, que pasan desapercibidos no sólo en la experiencia ordinaria de los participantes sino también en las ciencias que los tematizan,

sólo aparecen como *problemas* sociales a la luz de una perspectiva filosófica que encuentra la necesidad de proseguir la crítica de la metafísica más allá del espacio supuestamente reservado y oscuro en el cual los hombres piensan, llevándola también hacia la instancia en apariencia pragmática y post-metafísica en la cual los hombres producen e interactúan.

Lo que hace el método de interpretación y crítica filosófica de Lukács es tomar en serio este legado, actualizándolo, profundizándolo y desarrollándolo. Su tema central es la filosofía moderna¹ y el modo de su análisis, análogo en este aspecto a los primeros pasos del psicoanálisis, parte tanto de lo que en ella “no resulta un problema, como de aquello que sí lo es y en el modo como lo es” (Lukács, 1969: 42). La estrategia del análisis consiste en individualizar las pretensiones fundamentales de la filosofía moderna (el conocimiento de la conexión causal de todos los fenómenos, la exigencia de aplicación del método matemático y la organización sistemática de todos los conocimientos acumulados) y confrontarlas con sus propios impasses, con sus dificultades, con lo que no puede evitar pensar, a pesar de que no pueda subsumirlo satisfactoriamente dentro de esas pretensiones. El mejor ejemplo de esto último lo ofrece el famoso análisis lukacsiano de la “cosa en sí” kantiana.

Para el Lukács de *Historia y Conciencia de Clase* los problemas de la razón ya no podían ser aislados del contexto vital en el cuál ésta se desarrollaba, debiendo ser, por lo tanto, entendidos como *expresiones* de las dificultades objetivas del desarrollo del ser social.² A través de esta interpretación Lukács estableció al proceso de racionalización

¹ La crítica de Lukács incluye un uso estricto del término “filosofía moderna” y un uso más amplio y metafórico. Por eso, puede incluir dentro de él tanto al “racionalismo típicamente moderno”, como al “pensamiento moderno” en general. En todos los casos la universalización del modo de producción capitalista es una condición histórica indispensable para el uso adecuado de esa categoría. Cfr., Lukács, G., *op. cit.*, pp. 41-44.

² Al referirse a las dificultades para el pensamiento moderno que aparecen en el pasaje sobre las antinomias de la *Crítica de la Razón Pura*, Lukács afirma: “Escasamente se trata aquí, igual que en todo punto de la filosofía clásica [del idealismo alemán], de problemas puramente intelectuales, de pugnas puras entre especialistas” y sugiere a modo de explicación: “En primer lugar, y a consecuencia del desarrollo de la sociedad burguesa, todos los problemas del ser social pierden su trascendencia respecto del hombre, aparecen ya como productos de la actividad humana, a diferencia de lo que ocurría en la concepción medieval de la sociedad y en la concepción aún vigente a principios de la edad moderna (por ejemplo, con Lutero). En segundo lugar, que este hombre artificialmente aislado por el capitalismo tiene que ser el burgués individual aislado, y que, por lo tanto, la consciencia como consecuencia de la cual aparecen la

como el objeto privilegiado de la teoría crítica de la sociedad³, permitiendo, de este modo, que todos los impasses de su auto-fundamentación económica, política y cultural en la modernidad puedan ser leídos como límites objetivos y potencialidades bloqueadas de la praxis colectiva. La tarea de la teoría crítica consistía en asociar ambas series de problemas (que aparecen como totalmente disociados en la experiencia ordinaria de la teoría filosófica y de la vida práctica) en una determinada coyuntura histórica, intentando producir mediante esa asociación un tipo de auto-conocimiento que sea capaz de “realizar una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento” (Lukács, 1969: 111). El sentido “terapéutico” de este particular tipo de conocimiento y análisis filosófico viene dado por “el intento de restablecer al hombre aniquilado por la cosificación” y de “superar la dualidad contemplativa de sujeto y objeto” (Lukács, 1969:87). Al hacer posible el esclarecimiento de las barreras del sujeto (del conocimiento, de la moral, de la política, del arte) como limitaciones históricas contenidas en la forma de sus relaciones sociales, hace posible también que el *sujeto cosificado* por esas relaciones (que se experimenta a sí mismo inmediatamente como *objeto* del mundo social) pueda actualizar una capacidad de acción transformadora que hasta ese momento sólo existía como un presupuesto de su realidad. La actualización de esa capacidad de acción transformadora, que es al mismo tiempo un resultado y un presupuesto de la teoría crítica, desencadena necesariamente como efecto práctico suyo una ampliación de las posibilidades de una *constitución común*

actividad y el conocimiento tiene que ser una consciencia individual aislada y robinsoniana. Pero precisamente por eso se tiene, en tercer lugar, suprimido el carácter activo de la acción social. Lo que a primera vista se presenta como eco de la epistemología sensualista de los materialistas franceses –el hecho de que su cerebro no es más que una cera adecuada para recibir todas las impresiones que se le quieran aplicar, y, por otra, que como actividad no puede entender más que su hacer consciente– resulta ser, considerado más de cerca, simple consecuencia de la posición del hombre burgués en el proceso capitalista de producción. Ya varias veces hemos indicado cuál es la base de esta situación: el hombre de la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) «hace» como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus «leyes» y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes en su propio interés egoísta.” Lukács, G. (1962: 69-70).

³ En su *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas va a partir de un punto de vista muy semejante, siguiendo en esto a Weber, que es por otro lado en quien también se apoya directa o indirectamente Lukács. Ver, “El concepto de racionalidad en sociología”, en: Habermas (1987a: 15-23).

del mundo, que era lo que estaba bloqueado, pero al mismo tiempo insinuado en las pretensiones de la racionalidad moderna que fueron sometidas a crítica.⁴

La pertenencia de la teoría crítica de la sociedad a este tipo de mediación entre filosofía y ciencias sociales resulta incuestionable. De ella depende que no se trate de una teoría que pueda agotarse en la *descripción* de los momentos aislados del proceso social o en la *explicación* de las grandes leyes que regulan su reproducción. Habermas encontró en este modelo de análisis y crítica “concientizadora” (*Bewußtmachende*) de los impasses de la racionalidad moderna el espíritu fundador del trabajo interdisciplinario con el que Horkheimer había proyectado los lineamientos esenciales para una teoría crítica de la sociedad (*Cfr.* Habermas, 1991). Pero, una vez establecida esta conexión entre el análisis crítico de las racionalidades y las investigaciones concretas de las relaciones de dominación, lo que falta determinar es qué tipo de relación se buscará entre ambas indagaciones o, para decirlo de otro modo, falta precisar hasta dónde se va a llevar la crítica de la razón a partir de los diagnósticos que hacen posibles las ciencias sociales particulares. En el siglo XX ya no parece posible sostener ese tipo de equilibrio delicado que habían logrado Hegel y Marx entre la crítica de las racionalidades vigentes y la fundamentación racional de la cientificidad de las propias herramientas de la crítica.

b.- Los desvíos de la crítica radical y el concepto de *mundo administrado*.

Sin dudas, fue Habermas el primero que remarcó los peligros que podían surgir dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt si se intensificaban los desequilibrios que producía una radicalización de la crítica de la razón. Según esta interpretación, el modelo

⁴ No hace falta mencionar que el movimiento al que nos estamos refiriendo es mucho más complejo de lo que aquí nos interesa resaltar. La consciencia de clase del proletariado, puesto que de ella depende la teoría crítica de la sociedad en el caso de Lukács, no le agrega artificialmente y desde fuera a la historia una consciencia más amplia o esclarecida sobre el sentido potencial de su desarrollo, sino que “descubre en el proceso histórico mismo” ese potencial. Ahora bien, puesto que este descubrimiento “no es la consciencia de un objeto separado” sino que forma parte de la “autoconsciencia del objeto, el acto de la toma de consciencia transforma la forma objetiva de su objeto”, y con esto, literalmente, pone el presupuesto que luego va a “descubrir”, esto es, que los límites del mundo cosificado no son los límites de la praxis posible. Para un desarrollo amplio del peculiar uso lukácsiano, por otro lado evidente, de la dialéctica de la “posición y el presupuesto” hegeliana ver: Lukács (1969: 115-122).

de teoría crítica proyectado por Horkheimer en el espíritu del marxismo-hegeliano que acabamos de reseñar, había sufrido una interrupción con la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración* (1997a). En esa obra Adorno y Horkheimer se habrían desvinculado drásticamente del presupuesto de la *teoría crítica*, esto es, de la comprensión de la praxis pre-científica de sujetos que luchan por formas de vida racionales, y habrían oscurecido definitivamente el método requerido por la *teoría de la sociedad*, al abandonar progresivamente la crítica inmanente en clave sociológica de las pretensiones diferenciadas de la racionalidad moderna. A su vez, estas dos faltas que se habrían vuelto manifiestas con la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración* habrían sido la causa que precipitó una pérdida de rumbo, un “extravío” que condujo a ambos autores a ensayar conexiones entre problemas filosóficos y problemas sociales que no pueden encontrar una justificación racional, puesto que no forman parte de una misma “época” histórica y no surgen del proceso de auto-esclarecimiento de ningún sujeto (o instancia intersubjetiva) reconocible en el mundo social. Lo que aparece cuestionado aquí es el tipo de crítica inmanente de las formas de racionalidad moderna que ensayan Adorno y Horkheimer, así como la teoría de la dominación que intentan configurar para comprender al capitalismo tardío.

La ruptura que Habermas popularizó a partir de la década del 80' con Adorno y Horkheimer carga con las marcas de esta polémica. Por eso resulta teóricamente importante analizar las estrategias conceptuales que siguió Habermas para oponerse al tipo de teoría crítica de la sociedad que se ensayaba en la *Dialéctica de la Ilustración*. En esas estrategias no sólo aparecen diferencias teóricas, que resultaban importantes para actualizar filosófica y científicamente a la teoría crítica, sino que también se expresa ahí sintomáticamente el contenido revulsivo y peligroso que el paradigma de la acción comunicativa tuvo que excluir para poder articularse afirmativamente con su propio tiempo. Para decirlo de otro modo, el pasaje teórico que propuso Habermas desde el “paradigma de la producción” hacia el “paradigma de la comunicación” no contiene sólo una necesaria revisión conceptual, que permite efectivamente dar cuenta de lógicas de constitución de la sociedad (fundamentalmente la constitución lingüística del mundo de la

vida) que estaban anuladas o eran directamente desconocidas para la lógica productivista del marxismo que todavía ejercía una influencia esencial en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En ese pasaje teórico Habermas rechazaba también un diagnóstico sobre el capitalismo tardío que enfatizaba la función de dominio que venían ejerciendo las racionalidades técnicas y burocráticas. Y este es el principal objeto de esta controversia teórica, ya que la ampliación del horizonte conceptual de la teoría crítica en el sentido de comprender y jerarquizar el análisis de la lógica de constitución lingüística de la sociedad no supondría un motivo fundamental de polémica con Adorno y Horkheimer (Adorno, 1997a).

Para comprender la crítica que Habermas le dirige a la insuficiencia teórica de la *Dialéctica de la Ilustración* basta con reconstruir los tres pasos de su análisis: en primer lugar, Habermas procede a criticar el diagnóstico de Adorno y Horkheimer del capitalismo tardío, que se organiza bajo el *concepto de mundo administrado*; en segundo lugar, critica las implicancias de su teoría de las patologías sociales inherentes al proceso de racionalización, señalando que el alcance desmedido que adquiere esta crítica termina volviendo imposible el análisis de las potencialidades emancipadoras inmanentes a la propia sociedad, de modo tal que la crítica de los momentos ideológicos de la Razón ya no puede producir una efectiva separación entre la ideología y las formas de racionalidad verdaderas; finalmente, Habermas extrae una conclusión taxativa que sostiene que la excesiva negatividad del pensamiento de Adorno y Horkheimer con respecto a las pretensiones de la racionalidad vuelve a su perspectiva incapaz de integrarse críticamente tanto en las discusiones referidas a los fundamentos teóricos de las ciencias sociales, como en el debate público referido a las posibilidades de una constitución común y emancipada del mundo.

Con hemos visto, con esta crítica Habermas no sólo se pronuncia a favor de un cambio de paradigma en la teoría crítica de la sociedad, sino que también busca neutralizar las aristas radicales del diagnóstico que elaboraron Adorno y Horkheimer sobre el capitalismo tardío o –como lo denominara Pollock en la década del 40– capitalismo pos-liberal. El *diagnóstico sombrío* de sus predecesores implicaba para Habermas la reducción

del largo proceso de racionalización social iniciado por la modernidad europea en el siglo XVIII a sus consecuencias “menos esperadas”: la concentración monopólica de la economía, el totalitarismo político implementado por el fascismo y la organización de un sistema cultural-empresarial que destruye en todas sus producciones cualquier pretensión de autonomía. Este diagnóstico retomaba unilateralmente –según la interpretación habermasiana– los aspectos negativos que la teoría de la racionalización weberiana ya contenía, algo así como una radicalización del *momento kafkiano* (Cfr. Derlien, 1991) de las tesis que destacan una progresiva pérdida de libertad y sentido en las sociedades que pasan a ser organizadas masivamente por formas de acción racional (con arreglo a fines). A partir de esta reducción teórica, aquello que Adorno y Horkheimer propusieron como marco interpretativo capaz de efectuar una relectura crítica del proyecto original de la Ilustración y de sus instituciones políticas y culturales habría sido elaborado exclusivamente en términos de una *teoría del fascismo* y una *teoría de la cultura de masas*, que tenían que servir como horizonte explicativo de la nueva fase del capitalismo para el conjunto de sus aspectos económicos, psicológicos, políticos y culturales (Cfr. Habermas, 1987a: 465 y ss.).

Con esta primera síntesis de las críticas de Habermas ya podemos comprender cuales son las corrientes subterráneas que se agitan en esta querrela conceptual que llega hasta la actualidad de la teórica crítica. En primer lugar, lo que está en juego en ambos diagnósticos es la interpretación de la sociología de Weber, fundamentalmente su teoría de la dominación burocrática y su interpretación de las nuevas formas de poder que acompañan al largo proceso de racionalización social que se volvió dominante en Europa con la consolidación del capitalismo (b1). Pero de allí se sigue una discusión teórica sobre el uso y la generalización del diagnóstico weberiano, que tiene que dirimir su actualidad y argumentar a través de la formulación de nuevos conceptos el sentido de su pertinencia para la crítica de las sociedades del capitalismo tardío (b2). Sobre el fondo de los resultados de esta controversia se pueden proyectar lecturas alternativas a la de Habermas sobre el sentido y el uso para la teoría social del concepto de mundo administrado, conservando, sin embargo, el espíritu del giro lingüístico que ha permitido

ampliar las lógicas de constitución de la sociedad que deben ser integradas en la teoría crítica de la sociedad (b3).

b.1.- De la dominación burocrática (Weber) al mundo administrado (Adorno).

Weber había anticipado el “destino trágico” de las formas modernas de vida al vincular la progresiva libertad frente a la naturaleza que el desarrollo de las fuerzas productivas hacía posible y la firme universalidad de la igualdad formal de los ciudadanos frente a la ley garantizada por el Estado moderno, con un proceso “inexorable de burocratización creciente”, que era capaz de revertir en su contrario ambos logros (libertad e igualdad) de las formas típicamente modernas de socialización.⁵ A pesar de que frecuentemente se piensa que esta tesis depende de una mera convicción personal de Weber o de una mirada escéptica sobre su tiempo, es en realidad su sociología del poder la que lo obliga a fundamentar esta *asociación trágica* entre burocratización y dominio. A través de esta asociación Weber había dejado a un lado el análisis de la distribución épica del poder que surge del “espíritu de las leyes” del Estado moderno y se había concentrado en el ejercicio efectivo del poder, seguro de que “el verdadero dominio no consiste ni en los discursos parlamentarios ni en las proclamas de los monarcas sino en el *manejo diario de la administración*” (Weber, 1987: 1060, las cursivas son nuestras).

La posibilidad de ejercer el manejo diario de la administración no depende, en principio, ni de las cualidades intrínsecas del mandato que pretende conseguir obediencia, ni de las justificaciones intersubjetivas que comparten entre sí los miembros de una asociación política, sino de la disposición de aquello que Weber denomina “aparato” (*Apparat*) de dominación, constituido básicamente por “un conjunto de personas acostumbradas a obedecer los mandatos de los jefes” que participan cotidianamente en el mando, *haciéndolo valer* a través de diversos mecanismos (coactivos y persuasivos) orientados a la “conservación de la dominación” (Weber, 1987: 705). El *aparato* es para Weber la instancia secreta del poder, aquella que revela los bastidores de todos los tipos

⁵ Para lo que sigue, que reúne el resultado de la teoría de la dominación “mediante una organización” y la teoría de la “dominación burocrática”, ver: Weber (1987: 704-752 y 1060-1076).

de dominación, puesto que en él se reúnen los diversos tipos de legitimidad con las formas de la violencia que los hacen posibles.⁶ En este sentido, el *aparato* no debe ser entendido ni como el *signo* por el cual es reconocida la autoridad, ni como la *atribución* que le es concedida, ni como el *derecho* que la constituye, sino como el *cuerpo* efectivo de la dominación (legítima). Ese cuerpo mantiene una relación de concordancia o adecuación formal con la legitimidad de la cual depende y una relación de eficacia material con la sujeción que produce. Desde este punto de vista, la sociología del poder no puede encargarse exclusivamente de elaborar una taxonomía de los tipos de dominación a partir del análisis del derecho, las atribuciones o la identidad del que ejerce el poder, sino que debe ser capaz de vincular esos tipos de dominación con el aparato que los hace funcionar.⁷

Al incluir la instancia del *aparato* en la sociología del poder Weber puede concebir –lógica e históricamente– formas de obediencia racional-legalistas que, sin dejar de existir como racionales para el sujeto, proceden de mecanismos de control y de formación de los hombres que operan a través de *otros* medios, diferentes a los de la racionalidad intersubjetiva y que son siempre formas de la violencia: ya sea ésta explícita, implícita, física, simbólica, presente o futura. Estos medios que pone en práctica el *aparato del poder* son los encargados de recordarles diariamente a los ciudadanos donde están sus intereses reales y sus derechos legítimos, de modo tal de facilitarles los límites dentro de los cuales es posible realizar la elección libre y la aceptación racional de las normas que van a obedecer como si se tratase de su propia voluntad.

Para Weber, el único aparato que concuerda formalmente con la universalidad de los principios político-morales de igualdad y libertad –típicos del proceso de modernización política– y que satisface el requisito de lograr una obediencia autónoma y

⁶ Un excelente estudio de esta imbricación entre legitimidad y violencia, así como de sus implicancias para la filosofía política contemporánea, puede encontrarse en: Grüner (1997).

⁷ Esta misma preocupación se puede encontrar en los famosos trabajos de investigación de Foucault sobre el poder y las disciplinas, que no siempre explicitan las evidentes coordenadas de continuidad con los análisis weberianos. En un texto tardío Foucault se refirió tangencialmente al tipo de historia crítica de las racionalidades que desarrolló Weber y lo reunió, sin profundizar en esta relación, a la tradición de crítica de la racionalización social que comenzó con Kant y Hegel y prosiguió hasta la Escuela de Frankfurt. Cfr. Foucault (1995).

precisa a todos los mandatos sancionados correctamente –requisito imprescindible de la economía capitalista– es el *aparato burocrático*. Ni el Estado moderno ni la moderna empresa capitalista pueden prescindir, por la multiplicidad y la velocidad de las informaciones y decisiones que deben procesar para lograr satisfactoriamente sus fines, de un cuerpo administrativo altamente racionalizado (sistematizado), que sólo se realiza adecuadamente a través de la constitución de un *aparato de dominación burocrático*. En este caso, la “administración” ya no es una parte o un momento del tejido del poder, como era todavía el caso cuando se limitaba a preparar el material y registrar los resultados de las decisiones que se tomaban en otras instancias. Por el contrario, la administración se transforma en la forma absoluta que adquiere el poder en tanto forma específica de dominación. Susceptible de ser puesta en práctica en diversos contextos espaciales y materiales de organización, la forma burocrática de dominación se vuelve fácilmente universalizable, y esto como consecuencia de sus principales características distintivas. Para Weber, en toda forma de dominación burocrática:

1. *Rige el principio de las atribuciones oficiales fijas*, ordenadas mediante leyes o disposiciones del reglamento administrativo, por lo que se establece una firme distribución de las actividades metódicas, se fijan los poderes de mando necesarios para el cumplimiento de esos deberes y se nombran a las personas aptas para el ejercicio permanente de esas funciones.
2. *Rige el principio de la jerarquía funcional*, es decir, un sistema de mando y subordinación mutua de las autoridades garantizado por la inspección de las inferiores por las superiores (y por la posibilidad, sólidamente regulada, de apelar las decisiones de una autoridad inferior en una instancia superior).
3. *Su administración se basa en documentos públicos*, registros y recursos que le pertenecen a la organización, los cuales están nítidamente separados de los bienes y recursos privados de los funcionarios.

4. Su actividad presupone un concienzudo aprendizaje profesional, que lo capacita para desempeñarse según normas generales fijas, más o menos completas.

5. Exige el máximo rendimiento del funcionario, debiendo éste hacer “todo” lo que esté a su alcance para cumplir con las reglas y las metas que le han sido impuestas. (Cfr., Weber, 1987: 716-718).

Si, como afirman reiteradamente Weber y los teóricos de las organizaciones, la causa del progreso de la organización burocrática “ha sido siempre su superioridad técnica sobre cualquier otra organización”⁸, lo que inmediatamente tenemos que analizar son los supuestos y los efectos de esa legitimidad técnica. La pregunta que se hace Weber es: ¿en qué medida la superioridad de la organización burocrática, que depende de su capacidad para extraer el máximo rendimiento de sus miembros, puede terminar destruyendo las condiciones subjetivas indispensables para la formación de un orden social legítimo (en el sentido subjetivo que le asigna la sociología comprensiva)? Las dudas así planteadas no hacen más que resaltar una paradoja que se localiza en el núcleo de la organización burocrática de cualquier práctica social. Toda tramitación burocrática logra, en efecto, que la actividad de los hombres produzca resultados más rápidos, precisos, unívocos y continuos que los resultados que producirían esos mismos hombres organizados de otra manera. Bajo este aspecto, la coordinación burocrática de las acciones de cada uno de los miembros de una organización permite un grado de poder colectivo superior al de cualquier otro tipo de organización. Y es en este sentido que la legitimidad (técnica) de la burocracia puede afirmarse, al demostrar que este tipo de dominación de las interacciones humanas logra extraer el máximo rendimiento de los funcionarios. Pero, paradójicamente, la condición de la precisión, rapidez, continuidad y univocidad del proceso burocrático depende de una rígida institución de *reglas previsibles*, que

⁸ Weber (1987: 730-731): “Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, y especialmente monocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar”.

despotencian al sujeto, al impedir la intervención de los afectos, las convicciones, las preferencias (e, inclusive, de la mayoría de sus elecciones racionales *autónomas*), que tienen que ser considerados necesariamente en ese marco organizativo como elementos irracionales y fuentes de error:

«La peculiaridad de la cultura moderna, especialmente su sub-estructura técnico-económica, exige esta «previsibilidad» o calculabilidad del resultado. [...] Su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se «deshumaniza», cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo.» (Weber, 1987: 732)

Para el sujeto/funcionario el principio organizativo de su profesión se rige por la máxima "*sine ira ac studio*", a través de la cual se ve moralmente obligado a neutralizar su personalidad (afectiva, moral, estética, intelectual) mientras dure el movimiento continuo del proceso burocrático. Por eso el máximo de productividad en el rendimiento que obtiene la organización burocrática de las prácticas sociales no coincide necesariamente con el máximo de la potencia colectiva para crear o producir bienes públicos que sean subjetivamente necesarios y legítimos. Weber repite aquí, en términos pesimistas, la distinción (y el conflicto) kantiana entre uso público y uso privado de la razón:

«Un funcionario –digámoslo una vez más– que recibe una orden en su opinión equivocada, puede –y debe– formular reparos. Pero si el superior jerárquico la mantiene a pesar de ello, entonces el deber del funcionario, y no sólo su deber sino también su honradez, están en ejecutarla como si correspondiera a su convicción, mostrando con ello que su sentido del deber inherente al cargo está por encima de su amor propio.» (Weber, 1987: 1076)

En el conjunto de su obra las dudas de Weber parecen dirigirse hacia la posibilidad de que sujetos despotenciados en su esfera privada de actividad (en el sentido kantiano) y “acostumbrados a la obediencia” puedan hacer un uso público de la razón, ejerciendo una posición decidida orientada por sus convicciones y sus propias opiniones. La pregunta aparece con claridad: ¿de dónde sacarían esos sujetos la materia y la fuerza para intervenir autónomamente en la esfera pública? La respuesta de Weber, que es material e históricamente más rica que la de Kant, parece contradecir las ilusiones que todavía contiene el planteo kantiano:

«La experiencia muestra que una remuneración segura, unida a la probabilidad de una carrera que no depende puramente del azar y la arbitrariedad, una disciplina e inspección rigurosas que respete el sentido del honor, así como el desarrollo del honor estamental y la posibilidad de una crítica pública, ofrecen las mayores oportunidades para alcanzar y conservar una rigurosa mecanización del aparato burocrático, de tal suerte que funcione entonces más seguramente que cualquier régimen basado en la esclavitud. El carácter profesional puramente «objetivo» del cargo, con su separación en principio entre la esfera privada y la que afecta a su actividad oficial, facilita la incorporación en las condiciones objetivas, dadas de una vez para siempre, del mecanismo fundado en la disciplina. » (Weber, 1987: 726)

Esta paradójica conjunción, contenida en el tipo “administrativo” de producción e integración social, que reúne *un máximo rendimiento del sujeto con la despotenciación radical de la subjetividad*, enciende la alarma y le da forma al momento kafkiano de la teoría de la racionalización moderna weberiana, continuada luego –según Habermas– “unilateralmente” por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. A través de una analogía con el mundo de los aparatos mecánicos, que Weber denominaba “espíritu coagulado”, se piensa a la organización burocrática como una “máquina viva” que trabaja

unida a la máquina muerta para “forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres sean obligados a someterse impotentes si una administración buena desde el punto de vista puramente técnico llega a representar para ellos el valor supremo y único que haya de decidir acerca de la forma de dirección de sus asuntos” (Weber, 1987: 1074).

Ahora bien, Weber justifica este temor no tanto por la neutralización del sujeto que la dominación burocrática produce –como tiende a sostener la crítica de Habermas–, sino sobre todo por la neutralización que la máquina viva de la administración induce en el *contexto social* al cual se aplica y en las *tradiciones histórico-culturales* que reproduce. Por definición un aparato administrativo sólo funciona como tal si logra volverse indiferente frente a los cambios que puedan suscitarse en la sociedad y frente a las tradiciones culturales de sus miembros. Esta indiferencia (que permite que un mismo organismo burocrático se encargue de proveer “el agua o la seguridad” a una ciudad, sin importar si ésta continua siendo gobernada por sus “autoridades legítimas o por el general que conduce las tropas enemigas que acaban de tomar el control de un país”) transforma necesariamente a los estilos de vida, las relaciones sociales y los valores culturales en un *medio ambiente* homogéneo, completamente neutro, del que la administración extrae demandas e informaciones y al que le devuelve un resultado eficaz, calculado y previsible. Esta *neutralización administrativa* de lo social y la cultura (que Lukács llamaba “segunda naturaleza”) le resulta tan indispensable a la empresa capitalista y al Estado moderno como la *despersonalización* de sus miembros, haciendo del entramado progresivo de esta triple despotenciación (del sujeto, de la sociedad y de la cultura) el fundamento de un orden social *administrativamente (re)producido*.

b.2.- La controversia por la actualidad del concepto de mundo administrado.

Si volvemos ahora a nuestro planteo del comienzo, que intentaba mostrar el rechazo de Habermas al diagnóstico de Adorno y Horkheimer sobre el capitalismo tardío, bastará pensar, por el momento, que lo que allí se critica no es más que la generalización

del campo que resulta susceptible de ser analizado bajo la idea weberiana de racionalización burocrática. El rechazo puede formularse entonces en los siguientes términos: 1) Weber observa (y critica) una tendencia, inherente al tipo moderno de racionalidad, a la expansión de la forma burocrática de dominación hacia las esferas de la política y el mercado, que progresivamente dejarían de estar dirigidas por un yo capaz de *darle un sentido* socialmente orientado a sus actos y de hacerse *responsable* por las consecuencias de los mismos. 2) Adorno y Horkheimer elaboran un diagnóstico de la sociedad de su tiempo que encuentra esa misma racionalidad burocrática en *todos* los estilos de vida, relaciones sociales y valores culturales efectivamente vigentes. Como consecuencia de esta constatación llaman “mundo administrado” a la fase de las sociedades capitalistas en las cuales la racionalidad burocrática tiende a volverse total.

Por lo que se refiere al uso y al valor descriptivo del concepto de “mundo administrado” (*verwaltet Welt*), el planteo habermasiano resulta plausible y puede ser verificado fácilmente en distintos textos, fundamentalmente de Adorno, que comienzan a hablar de: música administrada (Adorno, 1997f: 17), sueños administrados (Adorno, 1997e: 31), oyentes administrados (Adorno, 1997d: 185), pensamiento administrado (Adorno, 1997c: 28), caridad administrada (Adorno, GS 1997b: 46), etc. Algunos de estos pasajes de Adorno son muy elocuentes en cuanto al perfil sociológico de su crítica. En uno de ellos, Adorno piensa a la caridad administrada como el índice de una pérdida de espontaneidad subjetiva, como la progresiva disolución de las disposiciones solidarias, capaces de motivar la generosidad entre los sujetos y como el bloqueo ideológico de la expresión del sufrimiento en este mundo social. Tomando como problema micro-sociológico la práctica del regalar algo a otro, Adorno observa que en el mundo contemporáneo:

«Los hombres han perdido la práctica del regalar. La vulneración del principio de cambio tiene para ellos algo de contrasentido e inverosimilitud; en todas partes, hasta los niños miran con desconfianza al que da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón. Para eso está la práctica

de la *charity*, de la caridad administrada, que se encarga de coser de una forma planificada las heridas visibles de la sociedad.» (Adorno, 1997c: 28)

El concepto que construye Adorno para comprender el plexo vital del capitalismo tardío se basa en un uso metafórico y extendido de la idea de cosificación (*Verdinglichung*) de Lukács, que ya contenía la triple neutralización del sujeto, la sociedad y la cultura de las tesis weberianas. El concepto de mundo administrado muestra, por un lado, un extendido proceso a través del cual “todas las manifestaciones de la vida se ponen al servicio de su extrema antítesis” (Adorno, 1997c: 26) y, por el otro, una situación en la que las instituciones que deberían acoger a los hombres se han vuelto “fríos albergues” (*kalte Herberge*) de las prácticas humanas, donde “a nadie le importa ya nada”, puesto que el cuidado que se les puede exigir es exclusivamente el de “la prisión y la clínica, donde el sujeto es administrado como un objeto” (Adorno, 1997c: 130-131). En esta descripción adorniana el proceso de racionalización parece ya no mostrar un límite con otro mundo, no mecanizado, como el que revelaba todavía para Weber la lucha entre el “político diletante” y el “funcionario profesional”. En el concepto de mundo administrado parece afirmarse una tendencia en la cual la racionalidad (y el dominio) burocrática tiende a cubrirlo todo.⁹

Como sabemos, Habermas utilizó básicamente tres líneas argumentativas diferentes para rechazar este *diagnóstico sombrío*, que se basa en definitiva en una serie de hipótesis

⁹ Algo semejante había constatado en su profecía negra –con una extraña mezcla de estupor y admiración– Ernst Jünger, para quien la modernización europea había entrado definitivamente en una nueva era con los aprestos militares de la primera guerra mundial. En la movilización que la organización de esa guerra implicó ya no había para Jünger: “Ninguna actividad –ni siquiera la de una empleada doméstica que trabaja en su máquina de coser– que no destine su producción, al menos indirectamente, a la economía de guerra. La explotación total de toda la energía potencial, que se ejemplifica en esos talleres de Vulcano construidos por los estados industriales en guerra, sin duda revela del modo más significativo que estamos a las puertas de la era del trabajador, y esa requisita radical hace de la guerra mundial un acontecimiento histórico que sobrepasa en importancia a la Revolución Francesa. Para desplegar energías de tal envergadura ya no es suficiente con equipar el brazo armado –se requieren unos equipamientos que lleguen hasta el tuétano más íntimo, hasta el nervio vital más fino. Hacer realidad esos equipamientos es la tarea de la movilización total, un acto mediante el cual una única maniobra ejecutada en el cuadro de distribución de la energía conecta la red de la corriente de la vida moderna –una red dotada de amplias ramificaciones y de múltiples venas– a la corriente de la energía bélica”. Jünger (1995: 97-98).

sobre los hechos sociales y la capacidad de conocer esos hechos desde la perspectiva de una crítica inmanente a las formas dominantes de racionalidad que los constituyen.

Su argumento más débil es el que pretende “comprender” al concepto de Adorno y Horkheimer remitiéndolo a un lugar histórico puntual, explicando sus exageraciones a partir de ese contexto de enunciación, en apariencia cerrado sobre sí mismo, en el cual fueron pronunciadas esas determinaciones conceptuales. En esta línea argumentativa los errores y las simplificaciones que se le asignan al diagnóstico sombrío sobre la modernización se derivan de la trama de acontecimientos siniestros que sirvieron de contexto enunciativo para la *Dialéctica de la Ilustración* y deberían disiparse con la superación de ese contexto histórico.¹⁰ La incapacidad para ver la complejidad intrínseca del proceso de modernización es entendida de este modo como el resultado de un contexto que volvía imposible una mirada matizada del conjunto de sus determinaciones, puesto que lo que urgía en el “día espiritual del presente” –para usar una expresión de Hegel–, aquel relieve de la cultura que se le imponía al observador, eran los efectos violentos de la degeneración de la razón en razón instrumental. Cuando Adorno y Horkheimer decidieron lanzar una mirada amplia sobre el proceso de modernización a partir del prisma que le ofrecían fenómenos como la burocratización completa de la economía, el totalitarismo político y la destrucción de la cultura generada por su transformación masiva en entretenimiento y espectáculo, cayeron necesariamente en el error de generalizar lo que tenían frente a sus ojos. Y fue esa generalización la que les impidió ver que junto con la línea regresiva que conduce de la revolución industrial a Auschwitz, existe también una difícil línea evolutiva que parte de las luchas sociales del siglo XVIII y llega hasta la consolidación de la democracia constitucional y la plena vigencia jurídica de los derechos humanos.

En esta explicación, el contexto excepcional funciona como la causa de la imposibilidad de una apropiación a la totalidad de las determinaciones normales del proceso de racionalización, debido a que ese contexto carga con una pesada unilateralidad, de la que ellos habrían sido víctimas. Aquí no nos vamos a detener en este

¹⁰ El primer Honneth prosigue esta misma línea argumentativa en Honneth (1995: 70 y ss).

argumento que es, sin dudas, el más débil de Habermas en esta polémica. Podemos adelantar nuestros reparos, no obstante, frente a la dudosa distinción que Habermas pretende entre momentos normales, cargados de las posibilidades de un saber diferenciador y momentos excepcionales, cargados de ceguera y unilateralidad. La hermenéutica implícita de esta lectura es la que sostiene que Adorno y Horkheimer fueron completamente incapaces de la más mínima distinción conceptual entre las líneas evolutivas y las líneas regresivas de la modernidad. De hecho, lo único que las tesis sobre la *dialéctica* de la Ilustración sugieren al respecto –y en todo caso este es el filo de su crítica de la sociedad– es que las líneas regresivas de la modernidad forman parte del mismo proceso que contiene a las líneas evolutivas o, para decirlo mejor, que los momentos “excepcionales” le pertenecen con pleno derecho al funcionamiento normal de la racionalidad efectivamente encarnada en las prácticas sociales, que son *sus* momentos y que, por lo tanto, situarse en ellos permite una interpretación tanto o más amplia del proceso de modernización que la que quiere recostarse exclusivamente en los momentos de sosiego institucional.

El segundo argumento que usa Habermas combina resultados de estudios empíricos efectuados con posterioridad a la teoría clásica sobre la burocracia con una demostración por el absurdo de las tesis que sostienen la posibilidad –incluso la posibilidad lógica– de una integración total de los hombres a las organizaciones administrativamente controladas. El estudio que utiliza Habermas demuestra, a partir del análisis de resultados empíricos obtenidos en diversas organizaciones estatales, que la objetivación rígida de los reglamentos, la planificación de las actividades y el mantenimiento de las relaciones de subordinación no se da en la práctica tal como la teoría de la racionalidad burocrática lo estipula:

«En todo caso hemos podido demostrar que tal objetivación resulta problemática en vista de cómo se desarrolla el trabajo efectivo en las organizaciones estatales:

- en el aspecto *cognitivo*, el contexto local e histórico de la acción social obliga a quien trabaja en tales organizaciones a un papel activo en punto a definiciones e interpretaciones;
- en el aspecto *social*, la aplicación de las reglas de acción a contextos sociales de menor o mayor amplitud tiene que orientarse conforme a la situación;
- en el aspecto *motivacional*, resultan insostenibles, precisamente en las organizaciones estatales, las hipótesis acerca de una motivación o susceptibilidad de motivación orientadas solamente a valores de cambio, es decir, de tipo enteramente impersonal.» (Wolff, citado en Habermas, 1987b: 440).

Con este material empírico Habermas pretende rechazar no sólo la tesis – adorniana– que había generalizado la teoría de la racionalización administrativa, sino también a la propia reconstrucción de la racionalización burocrática de la sociedad desarrollada por Weber, mostrando que incluso dentro de la organización burocrática no se da el tipo de neutralización de la personalidad, del contexto social y de las tradiciones culturales que esa teoría le atribuye a su influencia sobre el mundo externo de la organización. Evidentemente, en esta crítica que levanta Habermas se produce un malentendido, para nada inocente, cuando se pone el foco en las “organizaciones estatales” para dar cuenta de la burocratización, porque como vimos ni Weber ni Adorno piensan a la racionalidad burocrática como algo que afecta exclusiva ni principalmente al Estado moderno. Este malentendido tiene múltiples consecuencias para nuestra actualidad de hegemonía neoliberal, precisamente porque necesitamos poder pensar a la racionalidad administradora del capitalismo neoliberal que despliegan las grandes organizaciones del sector privado, que dominan cada vez más esferas del mundo de la vida social. Pero si nos abstraemos por un momento de la falacia contenida en esta crítica, podemos analizar su punto fuerte. Habermas comparte la importancia de la “intuición” weberiana –así la llama Habermas–, que destaca una creciente automatización de la racionalidad “administradora” en el capitalismo tardío, pero cuando asume ese

diagnóstico tiene la necesidad de afirmar que esas organizaciones nunca podrán lograr reproducirse si sus miembros perdiesen efectivamente, como la tesis weberiana parece afirmar, la voluntad subjetiva, las facultades cognitivas activas y la capacidad de sostener autónomamente relaciones situadas con los otros y con su entorno. Por esto la idea de una “administración *total*” le resulta una idea interesante para la teoría social crítica, pero lógicamente absurda, puesto que de ser cierta la intensidad del control que pretende demostrar se volvería imposible la reproducción de la propia organización cuya severa y continua existencia se propone criticar.

b.3.- Conclusión: la irresolución pragmática de las contradicciones del mundo administrado.

Para responder a esta discusión en términos que le hagan justicia a los argumentos de Weber, Adorno y Habermas sería necesario recurrir a una serie de detalles conceptuales y materiales de investigación a los que no podemos recurrir aquí. En primer lugar, habría que recoger otros estudios empíricos, para confirmar o para enriquecer los puntos de la discusión que se refieren a la forma, el grado y la extensión efectiva de la “racionalidad burocrática” *dentro* de las organizaciones estatales y privadas. Luego habría que seguir analizando los estudios que se centran en sus efectos en la subjetividad, la sociedad y la cultura, fundamentalmente a partir de la creciente burocratización que envuelve al mercado de la economía y la cultura del capitalismo neoliberal. Pero lo que sí podemos hacer en esta oportunidad es aclarar en qué medida cualquiera sea el resultado de esta discusión empírica, la misma no permite refutar por completo el diagnóstico sobre el mundo administrado. Si se observa detenidamente, se ve que tanto a través del material empírico que analiza, como de la demostración por el absurdo a la que apela Habermas, lo que se intenta es demostrar que la teoría de la racionalización burocrática es falsa porque supone la anulación de una serie de facultades en los miembros y en las propias organizaciones que, por un lado, no puede comprobarse en la realidad y, por el otro, de darse tal como la teoría lo supone esas organizaciones dejarían de existir. Pero

sabemos que frente a esto basta con destacar –incluso para hacerle justicia a la teoría weberiana–, que las tesis sobre el carácter opresivo y expansivo de la racionalidad burocrática nunca han afirmado que bajo el imperio de ese tipo de racionalidad dejen de existir la voluntad autónoma del sujeto, el conocimiento acumulado por las tradiciones culturales o la fuerza constitutiva de las interacciones situadas. Lo que esas tesis sí afirman es que bajo ese tipo de racionalidad la voluntad subjetiva, la fuerza de las relaciones intersubjetivas en el contexto social más amplio y la capacidad de reapropiarse creativamente de las tradiciones culturales compartidas son directa o indirectamente puestas al servicio de una finalidad objetiva que las subsume al interior de la racionalidad burocrática, con efectos normalizadores en el conjunto de la vida social. Tanto para Weber como para Adorno la racionalidad administrativa *necesita que sus miembros no sean autómatas espirituales*; pero esa necesidad –que no tiene ninguna dimensión ética– no excluye que se pueda utilizar a la sustancia y la imagen de la libertad para aumentar el rendimiento de una actividad global que ha sido calculada y sistematizada sin ellos (e inclusive contra ellos). La sociología de fines de los años 70' y comienzos de los 80' –que Habermas acompaña en este punto– puso mucho énfasis en esta polémica, que terminó volviéndose estéril, sobre los grados de libertad del sujeto y de la acción dentro de la estructura social y las racionalidades dominantes. Sin percibir de qué modo las abstracciones con las que elaboraba ese planteo ponían en entredicho su defensa de la libertad concreta del actor, estas nuevas sociologías criticaban a Weber o Adorno porque entendían que sus conceptos fundamentales transformaban a los individuos en “marionetas culturales”, pero no se daban cuenta que esos conceptos habían penetrado como pocos el drama de la libertad en el capitalismo tardío y contenían un tesoro inigualable de análisis sociológicos que su presunta superación de los impasses de la teoría sociológica sólo liquidaban sumariamente.

Por eso, para finalizar, voy a comentar brevemente el que considero que es el mejor argumento de Habermas contra el concepto de “mundo administrado”, que surge precisamente cuando no se dedica a comprender a través del contexto los límites de ese concepto, ni se concentra en una refutación empírica de algunos de los supuestos de la

teoría de la racionalidad burocrática en la modernidad. En esta otra línea argumentativa lo que Habermas destaca es una insuficiencia de las herramientas conceptuales con las que contaron Weber, Adorno y Horkheimer para poder efectuar un diagnóstico de las transformaciones que se estaban produciendo en el capitalismo del siglo XX, por un lado, en su estructura económica y política, y, por el otro, en los contenidos cognitivos, normativos y apreciativos que la modernización cultural traía consigo. Lo que en este caso Habermas intenta demostrar es que el concepto de “mundo administrado” no puede terminar de comprender adecuadamente lo que en un plano descriptivo sí consigue poner de manifiesto, logrando destacar un conflicto constitutivo o una dialéctica en la modernización que otras teorías de la sociedad no consiguen formular (Ver Habermas, 1987b: 429-443). La pista para reconstruir, a partir de un horizonte conceptual mejorado, la comprensión truncada de las patologías sociales del capitalismo tardío sigue siendo la intuición que refiere una progresiva pérdida de libertad y sentido. Pero si en el diagnóstico de Weber esa pérdida se le atribuía a la experiencia de un sujeto que era capaz de dar cuenta de ella como una lesión de su libertad para generar autónomamente actos socialmente orientados y como una imposibilidad de reconocerse a sí mismo en el sentido objetivo de las instituciones y las inter-relaciones que enmarcan su existencia individual, para Habermas esa pérdida ya no puede ser explicada utilizando el modelo de la constitución subjetiva del sentido y exige una nueva fundamentación de la teoría de la acción (que considere la distinción entre acción instrumental y acción comunicativa) y una revisión profunda de la teoría de la sociedad (que permita pensar la diferencia entre integración sistémica e integración social). Resulta evidente que todo el cambio de paradigma teórico propuesto por Habermas se juega en las implicancias de esta crítica. Aquí sólo queremos resaltar como queda situado el planteo de Weber, Adorno y Horkheimer frente a ella.

Lo que aparece en primer lugar es la necesidad de poder determinar el carácter colateralmente patológico de la burocratización de las sociedades modernas desde un punto de vista más sólido que el de la filosofía del sujeto, que todavía sirve de

fundamento para la teoría de la acción y de la racionalidad weberiana.¹¹ La crítica explícita que Habermas le hace al paradigma weberiano es que considera a las patologías sociales de la razón exclusivamente desde el punto de vista de un individuo monadológico, que a la postre resulta incapaz de explicar la complejidad del sistema social del cual se siente subjetivamente víctima. La racionalidad de esa subjetividad monadológica debería ser por el contrario –y en este punto Habermas coincide con Adorno y Horkheimer– colocada del lado de aquello que una crítica de la ideología sociológicamente orientada debería desenmascarar y no ser puesta en términos idealistas como un presupuesto incontaminado del significado objetivo de la libertad y el sentido. Al hacer esto lo que se pone de relieve es, finalmente, que resulta imposible hablar de *patologías sociales* de la razón sin una teoría de la sociedad que sea lo suficientemente comprehensiva de la compleja constitución de sus partes como para poder elaborar ese diagnóstico sin asignarle al término patológico un sentido unilateral o puramente psicológico. Al no poder construirse esa teoría desde el punto de vista del sujeto monadológico, resulta evidente para Habermas que lo que la intuición sobre la pérdida de libertad y sentido estaba exigiendo era otro fundamento filosófico para la idea de racionalidad, un fundamento filosófico “dialógico”, que según su punto de vista puede ser encontrado en las estructuras pragmático-universales de la comunicación inter-subjetiva.

Este fundamento dialógico, que va a aparecer con fuerza en su reapropiación del concepto de “mundo de la vida” de la fenomenología social, le permite ahora a Habermas repensar el contenido de la intuición crítica sobre el proceso de modernización que comparten Weber, Adorno y Horkheimer, a partir de una teoría social más compleja, que considera como inherente a todo proceso de modernización el “desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida” (Habermas, 1987b: 451), y descubre el verdadero campo de lo patológico exclusivamente en la “colonización” de la estructura comunicativa del segundo a partir de la lógica administrativa de control del primero. A partir de esta

¹¹ La necesidad prioritaria de superar los impasses que la *filosofía* del sujeto generaba al interior del proyecto de la teoría crítica no debería oscurecer la necesidad *sociológica* que este distanciamiento de Habermas supone. Para una teoría de la sociedad como la suya, que depende de un concepto fuerte de aprendizaje cognitivo y normativo, la preciada evidencia del aumento de los rendimientos colectivos que muestran las instituciones modernas regidas por la racionalidad burocrática no puede ser de ningún modo lanzada en masa al territorio de la sospecha.

distinción “lo social no queda en modo alguno absorbido como tal por los sistemas de acción organizados” y enfrentado así drásticamente con la instancia del sujeto, sino que “queda dividido en ámbitos de acción constituidos en términos de mundo de la vida y en ámbitos de acción neutralizados frente a los mundos de la vida” (Habermas, 1987b: 438). De este modo, la experiencia de una racionalidad subjetiva dañada queda ahora explicada a partir de una teoría que encuentra en las sociedades modernas un conflicto y una tensión permanente entre ámbitos de acción socialmente integrados y ámbitos de acción sistémicamente organizados.¹² Evidentemente, aquí reaparece la orientación teórica que buscaba indagar una *dialéctica* en el proceso de la *racionalización*.

Ahora bien, para desplegar este aspecto de la reconstrucción teórica que pretende Habermas vemos que no resulta necesario descartar, junto con el fundamento subjetivo que se encuentra en la teoría de la racionalización weberiana, los análisis sociológicos que estaban reunidos bajo el concepto de mundo administrado. En un segundo paso, estos análisis pueden ser utilizados para desplegar de otra forma a la propia sociología habermasiana, fundamentalmente la que se centra en los dilemas actuales de la dialéctica entre el sistema y el mundo de la vida. Poniéndole un freno al fetichismo de la intersubjetividad abstracta en el que por momentos cae Habermas, las preocupaciones concretas de Adorno nos permiten comenzar la construcción de esa teoría sociológica ampliada también a partir del otro lado de la relación cosificada, *por el lado del objeto* de las prácticas y las instituciones, que no es otro que el nudo silenciado de las formas de padecimiento colectivo y las “heridas visibles de la sociedad que el sistema se encarga de coser de forma planificada”. Todo esto prepara un programa de lectura y renovación conceptual que nos permitiría también pensar a Habermas más allá de Habermas, esto es, nos permite indagar un potencial emancipador en los dilemas de las sociedades democráticas actuales, sin aceptar los límites de sus tesis normalizadoras sobre el papel del Estado de derecho en el capitalismo contemporáneo.

¹² “El mecanismo del entendimiento lingüístico [característico del mundo de la vida], esencial para la integración social, queda parcialmente en suspenso en los ámbitos de acción sistémicamente organizados, y descargado [de su función estructurante] por vía de mecanismos de control. Estos últimos, no obstante, tienen que quedar anclados en el mundo de la vida por medio del derecho formal. De ahí que el tipo de juridización de las relaciones sociales sea un buen indicador de los límites entre sistema y mundo de la vida.” Habermas, (1987b: 438).

Referencias Bibliográficas

Adorno, Th. (1997a) *Dialektik der Aufklärung*, en: Gesammelte Schriften (GS) 3, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Traducción al español: *Dialéctica de la Ilustración*, en: Obras Completas 3, ed. Akal, Madrid).

----- (1997b) *Minima Moralia*, en: GS4, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Traducción al español: *Minima Moralia*, en: Obras Completas 4, ed. Akal, Madrid).

----- (1997c) *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, GS 10.1, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Traducción al español: *Crítica cultural y sociedad. Prismas, sin imagen directiva*, en: Obras Completas 10.1, ed. Akal, Madrid).

----- (1997d) *Dissonanzen, Einleitung in die Musiksoziologie* GS14, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Traducción al español: *Disonancias, introducción a la sociología de la música*, en: Obras Completas 14, ed. Akal, Madrid).

----- (1997e) *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor* GS 15, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Traducción al español: *Composición para el cine. El fiel correpetidor*, en: Obras Completas 15, ed. Akal, Madrid).

----- (1997f) *Musikalische Schriften I-III*, en: GS16, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Traducción al español: *Escritos musicales I-III*, en: Obras Completas 16, ed. Akal, Madrid).

Derlien, H. (1991) "Bureaucracy in Art and Analysis: Kafka and Weber", en: *Journal of the Kafka-Society of America*, nº 15.

Foucault, M. (1995). *Qué es la crítica*, en: Revista internacional de filosofía Daimón, nº11, Murcia.

Grüner, E. (1997) *Las formas de la espada*, ed. Colihue, Bs. As.

Habermas, J. (1987a) *Teoría de la acción comunicativa I*, ed. Taurus, Madrid.

----- (1987b) *Teoría de la acción comunicativa II*, ed. Taurus, Madrid.

----- (1991) "Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik", en: *Philosophisch-politische Profile*, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Honneth, A. (1995) *The fragmented world of the social*, ed. State University of New York, New York.

Jünger, E. (1995) "La movilización total", en: *Sobre el dolor*, ed. Tusquets, Barcelona.

Lukács, G. (1969) *Historia y conciencia de clase II*, ed. Grijalbo, Barcelona.

Marx, K. (1962) *Das Kapital*, en: Marx und Engels Werke, B. 23, ed. Dietz, Berlin.

Weber, M. (1987) *Economía y Sociedad*, ed. FCE, México.