

truidas en torno a intereses específicos. Ello tiene como consecuencia que las formas de apoyo social pueden resultar frágiles. Por ello el propio Castells apunta «que desde la perspectiva de la sociedad en su conjunto, mientras algunos observadores celebran la diversidad, la pluralidad y la libertad de elección en este nuevo modelo de sociabilidad, otros, como Putman, temen que se produzca una “ciberbalcanización” que pueda acentuar la disolución de las instituciones sociales y la crisis de la participación ciudadana» (p. 153). Creo que el peligro que señala Putman es bastante cierto. En el fondo de esta cuestión está el problema de qué entendemos por «comunidad». ¿La comunidad es sólo una comunidad de intereses de los que la conforman, de tal manera que unos y otros tienen como único motivo servirse mutuamente? No niego que esta es una forma de comunidad, pero que, a largo plazo, no genera mecanismos de «gratificación» suficientes para el mantenimiento y legitimación de aquel proceso comunitario de intereses específicos, pues finalizados éstos últimos desaparece la «comunidad». Más sugestivo es pensar en la «comunidad» conforme a la idea de que cada uno sirve a sus semejantes no por lo que uno pueda recibir a cambio, sino porque (mi semejante) necesita de mis servicios. En otras palabras «el requerimiento central de la comunidad es que a las personas les importe y, cuando sea necesario y posible, se preocupen por la suerte de los demás. Y también que les importe preocuparse los unos por los otros» (G. A. Cohen, «¿Por qué no el socialismo?», en Gargarella y Ovejero, eds., *Razones para el socialismo*, Paidós, 2001, p. 72). Este concepto de comunidad de G. A. Cohen, ciertamente, va más allá de la pura asociación de intereses, produce gratificación e implica un proceso de integración social bastante más potente. Tal vez habría que profundizar en él a la hora de hacer frente a las fisuras sociales que va abriendo la flexibilidad total que incorporan, como prioridad, algunas versiones de la nueva economía y de la nueva sociedad emergentes.

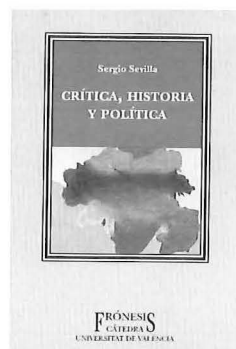
Emèrit Bono es catedrático de Economía Aplicada de la Universitat de València.

Crítica y pluralismo*

Julián Marrades Millet

La crisis de identidad que atraviesa la filosofía —y que afecta tanto a «analíticos» como a «continentales», para decirlo con las categorías que emplea Franca d'Agostini para nombrar las principales sensibilidades filosóficas de las últimas décadas— está marcada por la conciencia de que la concepción de la racionalidad teórico-práctica que inauguró la Ilustración y ha venido gozando durante los dos últimos siglos de una vigencia más o menos indiscutida, ha entrado por fin en dique seco. Como es obvio, esa conciencia no provoca reacciones unánimes. Para referirme sólo a los extremos del espectro, en un lado están quienes abogan por una refundación de la razón fuerte mediante el regreso hacia paradigmas pre-ilustrados; en el otro, quienes han optado por despedirse lisa y llanamente de la razón moderna y consideran inservibles los conceptos que vertebraron el proyecto ilustrado (entre ellos, los de verdad y sujeto). Entre ambas posiciones se abre un espacio para otras opciones que, aun reconociendo y aceptando positivamente los argumentos que cuestionan la teoría moderna de la racionalidad y los ideales prácticos vinculados a ella, no renuncian a reelaborar la noción de razón como un instrumento insustituible en la tarea de avanzar hacia formas de vida social más satisfactorias.

Quienes deseen orientarse en las direcciones que conducen hacia posiciones extremas, tienen adonde recurrir (ahí están, por ejemplo, las tesis comunitaristas de Taylor y MacIntyre, orientadas a la recuperación de concepciones sustantivas de la racionalidad de signo anti-ilustrado; en el otro lado se encuentran las posiciones au-



Sergio Sevilla
Crítica, historia y política,
Madrid, Càtedra-Universitat
de València, 2000, 295 pp.

* Esta reseña ha aparecido también en soporte informático en el nº 5 de *Anábasis* (www.Anabasisdigital.com).

torreconocidas como posmodernas, que abarcan desde diferentes derivas del heideggerismo hasta el neopragmatismo de Rorty). Más difícil lo tienen quienes, para decirlo con Kant, aún mantengan el ideal ilustrado de hacer coincidir los intereses de la razón con el ideal de la humanidad, y al mismo tiempo no estén dispuestos a autoengañarse acerca de las debilidades reales de la razón ilustrada. Sólo por ello ya es de celebrar la publicación del libro *Crítica, historia y política*, de Sergio Sevilla, catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia, que se orienta de manera clara y resolutive en esta dirección. Pero aún más lo es por el rigor y la penetración con que elabora conceptualmente su propia posición, en discusión con otras posiciones relevantes de la escena intelectual de hoy.

El libro recoge varios trabajos realizados durante los últimos años sobre diferentes problemas que giran en torno a los tres núcleos temáticos recogidos en el título. A pesar de la variedad de los asuntos tratados, hay una unidad de intención y de elaboración que recorre el libro de principio a fin. Pues la cuestión una y otra vez debatida, aunque diversamente modulada según el tema que en cada caso dé motivo a la reflexión, es determinar las tareas que la situación presente impone a una voluntad de emancipación que no renuncie a la razón como función transformadora de la realidad. Valga esta descripción de urgencia como abreviatura de la unidad interna que el movimiento de reflexión desplegado en el libro confiere a los conceptos de crítica, historia y política que lo presiden. El lado *histórico* de la reflexión afecta a la tarea de orientarse en el actual contexto de pensamiento, caracterizado no sólo por la crisis de la razón moderna, sino también por la proliferación de propuestas metodológicas que aspiran a ocupar de algún modo el vacío dejado por aquélla. El aspecto *político* define el interés práctico que alienta la reflexión, en tanto que motivada por el interés de rechazar toda forma de dominación. La vertiente *crítica* apunta a la exigencia de dar un nuevo contenido a la idea de la razón como instrumento imprescindible de esa empresa emancipatoria. La interconexión de estos tres momentos es tan estrecha que, aun cuando el foco de la atención recaiga prefe-

rentemente sobre alguno de ellos, la reflexión remite inmediatamente a los otros. La articulación del libro en tres partes responde sólo a diferencias de perspectiva, de acentuación de uno u otro de aquellos aspectos, pero la reflexión está siempre guiada por el principio de totalidad. Mi comentario se atenderá también a esta triple referencia, siguiendo el orden que acabo de indicar, que no es exactamente el orden positivo del libro.

La reflexión tendente a determinar la *situación teórica del presente* arranca de la convicción de que tal situación no es un hecho bruto, sino que sólo cobra existencia significativa en tanto que elaborada en contextos teóricos. Aquí se presta especial atención, como no cabía esperar de otro modo, a contextos tomados de la actual reflexión metahistórica sobre el propio discurso histórico (Elias, White, Chartier, Castoriadis, Bourdieu, etc.). El supuesto básico de la aproximación de Sergio Sevilla a esta reflexión, es la constatación y valoración positiva de la crisis de referentes teóricos que caracteriza nuestra situación. En el campo de la historiografía, la crisis del objetivismo cientifista ha dado pie a una gama de posiciones que abarca desde el neo-idealismo lingüístico, que tiende a prescindir de la noción de verdad y a ahorrar toda distinción entre historia y ficción, hasta posiciones que, conscientes de la inviabilidad de un realismo fuerte, no renuncian a conferir al discurso histórico un estatuto teórico de nuevo cuño. Esta novedad parte, en muchos casos, de un cuestionamiento de viejas dicotomías (sujeto-objeto, hecho-valor, teoría-poiesis, conocimiento-acción, imagen-concepto, lógica-retórica, etc.) como polaridades rígidas y discontinuas.

Sergio Sevilla concede atención preferente a la propuesta de Norbert Elias de sustituir el paradigma sujeto-objeto por un nuevo modelo, en que los conceptos de «compromiso» y «distanciamiento» marcan los polos extremos de un continuo, lo que permite revisar la relación entre conocimiento y acción como posiciones inestables entre las que se producen constantes desplazamientos. Además de desabsolutizarlas, esta concepción variable de ambas posiciones abre también la posibilidad de alejar la racionalidad de la idea de método, y de aproximar-

la al modelo de la deliberación, pues la posición adecuada entre el compromiso y el distanciamiento —entre la posición de participante y la de observador, entre valoración heterónoma y valoración autónoma— no puede venir determinada por ningún procedimiento algorítmico. Otra aportación interesante examinada, es la teoría de lo imaginario empleada por Hayden White. La perspectiva metahistórica de White traslada el funcionamiento del discurso histórico desde el ámbito de los hechos al de la audiencia, privilegiando en el análisis de la génesis de mundos históricos sus efectos persuasivos sobre sus virtualidades epistemológicas. Con ello queda cuestionada la vieja dicotomía entre lógica y retórica introducida por Platón. No obstante, el «giro retórico» de White no implica la abolición de la noción de verdad, ni la reducción de la historia a un género de ficción. Lo que exige, más bien, es situar el problema epistemológico de la validez en una perspectiva *poiética*, desde la cual la dimensión teórica del discurso histórico sea considerada como una producción de la imaginación social. White propone, además, otorgar a esta construcción de lo histórico una dimensión práctica, en la medida en que la construcción de lo imaginario histórico depende de compromisos ético-políticos con la transformación o conservación de la realidad social.

La crisis del modelo ilustrado de ciencia social, que privilegiaba el lado teórico y concebía su potencialidad práctica como una aplicación de la teoría, presenta una manifestación peculiar en la obra de Roger Chartier. El lugar central del análisis histórico lo ocupa aquí el concepto de «representación», no desde luego en su significado epistemológico de copia mental de una realidad externa, sino en el significado social de la «presentificación» en el espacio público que llevan a cabo los individuos en función de sus posiciones, relaciones e interacciones. La historia tiene el cometido de estudiar las prácticas sociales asociadas a la representación, con el objeto de reconstruir la lógica de las mismas. Pero tal reconstrucción no responde al interés explicativo de identificar estructuras y regularidades bajo las cuales puedan subsumirse las acciones sociales. De lo que se trata, más bien, es de con-

siderar esas prácticas como el lugar social donde se fraguan las identidades de los agentes sociales como sujetos de reconocimiento y de poder. También con respecto a Chartier sostiene Sergio Sevilla que su «giro lingüístico» no se desentiende sin más de la perspectiva epistemológica, como lo muestra el hecho de que su investigación se orienta a la determinación de la *lógica* de la acción. Lo decisivo, en todo caso, es que considere las prácticas sociales como formas de conocimiento irreductibles al conocimiento objetivante del sujeto epistémico clásico, y analiza la lógica de la acción social como una lógica específica capaz de generar su propia teoría. La especificidad de la lógica de las prácticas, así como el carácter prioritario con respecto a los principios teóricos, ha sido también reivindicada por Pierre Bourdieu, para quien las *Tesis sobre Feuerbach* marxianas siguen marcando la pauta a seguir en las relaciones entre ambas lógicas, conforme a la cual la lógica de la práctica debe ser utilizada como criterio corrector de la perspectiva teórica.

A pesar de sus posibles limitaciones, Sergio Sevilla ve en todas estas aportaciones el signo de la profunda transformación que se ha producido en la posición del historiador desde la perspectiva de observador hacia la de reconstructor de la lógica de los participantes en los procesos sociales. Entre las consecuencias asumibles de este desplazamiento figuran el cambio de sentido en la relación entre conocimiento y acción social, y una ampliación de los conceptos de validez y racionalidad —o razonabilidad— aplicables en el ámbito de las ciencias sociales.

Pero si hay un ámbito de reflexión que desde la modernidad ha asumido la tarea de pensar la razón —hasta el punto de haberse autocomprendido como teoría de racionalidad—, es la filosofía. Buena parte del libro de Sergio Sevilla está dedicada al debate con diferentes posiciones filosóficas actuales que han tematizado la crisis de la razón moderna y replanteado sobre nuevas bases el problema de la racionalidad. Dos puntos de referencia significativos, como elaboraciones de la experiencia misma de la crisis, son, de un lado, Isaiah Berlin, que constituye un exponente de crítica interna a la Ilustración, y, de otro, Hans G. Gadamer, que cuestiona la razón moderna desde pre-

misas externas que impugnan radicalmente las nociones centrales del pensamiento moderno.

Berlin lleva a cabo una crítica de los principios del racionalismo característico de la cultura occidental, que encarnan en la modernidad los defensores del monismo, el apriorismo, la libertad positiva y el igualitarismo (Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Marx). Basándose en la línea de la Ilustración representada por los librepensadores franceses y en aportaciones del pensamiento romántico, Berlin se erige en defensor de los principios del pluralismo, la tolerancia, la libertad negativa y el liberalismo, los cuales, en su opinión, mantienen un antagonismo insuperable con respecto a aquéllos. Dado el carácter ilusorio de cualquier síntesis, la alternativa que queda, según Berlin, es doble: por una parte, intentar compromisos fácticos, incompletos e inestables para hacer frente a los conflictos planteados por la pluralidad de identidades e intereses; y, por otra parte, renunciar al programa de una ilustración total, pues la idea universalista de la razón ha resultado ser más opresiva que emancipatoria. Esto lleva a Berlin a posiciones empiristas y relativistas que, a juicio de Sevilla, no dejan de generar incoherencias en su pensamiento. Pues, de igual modo que resulta difícil conciliar ilustración y relativismo, tampoco parece congruente asignar a la filosofía funciones críticas si se renuncia a una teoría normativa de la racionalidad.

La tematización de la crisis de la razón moderna se aborda en la hermenéutica de Gadamer desde presupuestos bien diferentes. Partiendo de la deconstrucción, llevada a cabo por Heidegger, de las nociones de verdad y sujeto en que se ha basado explícitamente la filosofía desde Descartes, Gadamer somete a crítica el ideal metódico de la ciencia moderna, que se caracteriza por dar prioridad en la teoría al concepto sobre la experiencia, y por orientar la teoría —la lógica del concepto— a la manipulación técnica de la experiencia. Frente a esta tendencia dominante del concepto, Gadamer reivindica las dimensiones de la experiencia ignoradas o canceladas: la historicidad, la pertenencia del sujeto a una comunidad lingüística y el acontecer de la experiencia, que excede siempre al concepto y lo hace irreductible a él. Esta concepción de la

experiencia no conduce a un saber teórico ni a un saber técnico. Si en la tradición filosófica occidental hay un referente válido para designar el tipo de saber en que desemboca la experiencia hermenéutica, es la noción aristotélica de *phrónesis*, que es el saber práctico —el buen juicio— que orienta al agente inmerso en un curso de acción a deliberar y elegir formas de actuar en tanto que encarnan fines deseados. La *phrónesis* aristotélica sirve a Gadamer de modelo para la comprensión de la experiencia que hace el hombre en cuanto existente, para la cual ningún saber metódico puede ser suficiente ni adecuado. Sergio Sevilla apunta que la crítica gadameriana al saber científico no puede confundirse con un nuevo asalto a la razón, pues no se orienta a la exclusión de la razón metódica, sino a la determinación de sus propios límites y a la denuncia de la falta de compromiso ético a que conduce su absolutización. Ambos aspectos encajan en lo que Kant entendía por crítica de la razón. Pero cabe preguntarse desde qué principios teóricos lleva a cabo Gadamer su crítica. Y aquí es donde Sevilla encuentra insuficiencias. Pues, desde el momento en que las nociones gadamerianas de experiencia y verdad remiten a una estructura fenomenológica caracterizada por la facticidad y la apertura a lo originario, se corre el riesgo de incurrir en una noción precrítica de la verdad como inmediatez. Por otro lado, fijar la oposición entre verdad y método corre el riesgo de separar la noción de verdad de los procedimientos intersubjetivos de validación, extendiéndola a toda experiencia sugerente o iluminadora. Y, en fin, adoptar el punto de vista del existente (*Dasein*) como base para la crítica del sujeto fuerte moderno, corre el riesgo de resultar teóricamente ineficaz, en la medida en que tiende a absolutizar aquel punto de partida.

Un rasgo que comparten los proyectos filosóficos de Berlin y Gadamer es la renuncia a toda posibilidad transformadora de la sociedad, el abandono de toda dimensión política. Es ésta una manifestación más de la crisis de las concepciones fuertes de la racionalidad, toda vez que, desde Aristóteles hasta Kant, ha sido una característica definitoria del pensamiento occidental fundar en la razón práctica la racionalidad política, tan-

to en un sentido teórico y técnico, como en un sentido crítico. Uno de los hilos conductores del libro que comentamos es, precisamente, el replanteamiento del problema de *la racionalidad de lo político*. En esa línea se orienta la reflexión de Sergio Sevilla sobre la tolerancia, que se caracteriza por el propósito de mediar historia y teoría, en el sentido siguiente: revisar los modos como surgió en la época moderna la idea de tolerancia como un valor positivo tiene un interés teórico real, en la medida en que su reconstrucción nos muestra la necesaria conexión entre experiencia y elaboración conceptual (en este sentido, el fino análisis de los diferentes modelos en que cristalizó la reflexión filosófica sobre la relación entre razón y tolerancia en la modernidad, constituye una muestra de la capacidad de Sergio Sevilla para explotar las virtualidades teóricas que encierra el pensamiento concreto ejemplificado por Adorno en la tercera parte de su *Dialéctica negativa*). Su argumento es que, al igual que en los siglos XVI y XVII, la tolerancia ante los retos planteados por la complejidad específica de nuestras sociedades (nuevos fanatismos, mundialización, enfrentamientos entre identidades culturales, etc.) sólo puede legitimarse como una práctica universalizable si no se basa únicamente en el hecho de compartir una determinada cultura política (Rawls), sino en un modelo conceptual sólido.

Al comienzo de esta presentación, he dibujado a grandes trazos un mapa de la actual situación teórica. Aplicándolo con los debidos reajustes a la reflexión sobre la posibilidad de pensar lo político, las posiciones extremas estarían representadas, de un lado, por las teorías que postulan principios normativos de legitimación de los sistemas jurídicos positivos (un ejemplo puede ser Rawls, para quien tales principios racionales sólo pueden ser formales), y, de otro lado, por propuestas contextualistas radicales que buscan apoyos meramente históricos para la acción política (por ejemplo, Debray). Entre el formalismo y el contextualismo queda espacio para posiciones que, asumiendo los valores emancipatorios de la modernidad, propugnan también una revisión de los compromisos excesivos de la racionalidad ilustrada. Ese espacio ha venido siendo ocupado por una *concepción crítica de la fi-*

losofía, representada desde hace varias décadas por la Escuela de Frankfurt, en sus sucesivas y diferentes versiones (Horkheimer, Adorno, Habermas, Wellmer). En mi opinión, una de las aportaciones más iluminadoras y originales del libro de Sergio Sevilla es el debate que mantiene con la teoría crítica, desarrollado de manera sustantiva en cinco capítulos del libro, y más tangencialmente en casi todos los restantes.

Comenzaré por el debate con Habermas. En su obra *Conocimiento e interés* (1968), Habermas se propone reelaborar la teoría del conocimiento como teoría crítica de la sociedad, tratando de hacer frente a la reducción positivista de la teoría del conocimiento como filosofía de la ciencia. En diálogo hermenéutico y crítico con Kant, Hegel y Marx, Habermas pretende pensar la relación trascendental sujeto-objeto como un proceso evolutivo de formación –corrigiendo así la perspectiva lógica kantiana con la perspectiva fenomenológica hegeliana–, y pensar la actividad constituyente del mundo desde el modelo de actividad desarrollada por la especie humana en el trabajo material –evitando, pues, el absolutismo hegeliano mediante el recurso a la noción hegeliana de producción social–. De este modo, su programa de reconstrucción de la «historia trascendental de la conciencia» se presenta como el resultado de una lectura evolutivo-materialista del planteamiento kantiano del problema del conocimiento. Sergio Sevilla plantea objeciones importantes a este programa, que afectan tanto a las interpretaciones de Kant y Hegel, como a limitaciones teóricas internas. Entre las primeras merece destacarse la interpretación instrumentalista de la noción marxiana de «praxis», lo cual se sigue de no ver que en Marx la actividad crítica no se inscribe sólo en una teoría del conocimiento, sino en una teoría histórica y materialista de la razón práctica. Habermas pretende paliar esta reducción al distinguir en Marx dos tipos de acción –la instrumental y la comunicativa–, y al situar en ésta última, en tanto que esté libre de constricciones, el ideal emancipatorio. El problema que ve ahí Sergio Sevilla es que, al plantear esa emancipación como el producto, a la vez trascendental y empírico, de un proceso histórico de la especie, Habermas acepta la posibilidad de una

síntesis de dos teorías de la racionalidad –la kantiana y la hegeliana– que no parecen compatibles. Por otra parte, tampoco se ve cómo sería posible la función crítica de la razón, pues el momento trascendental tiende a hacer ahistórica la idea de racionalidad comunicativa, mientras que su carácter empírico entraña un riesgo de relativización que amenaza toda pretensión normativa.

El reconocimiento por el propio Habermas de la confusión inherente a los conceptos de «reflexión» y «crítica» empleados en *Conocimiento e interés*, le llevó a abandonar más tarde el marco de la filosofía de la conciencia, y a sustituir la teoría del conocimiento por una *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Habermas imprime así un giro lingüístico a la teoría crítica que pone, en el lugar de la filosofía trascendental, las «ciencias reconstructivas» (la psicología evolutiva, la lingüística generativa, la pragmática universal del lenguaje, etc.) como base para una reconstrucción de la génesis de las condiciones de posibilidad de la experiencia posible. El cambio de paradigma incluye la introducción de un concepto de racionalidad más amplio, ligado a la razón comunicativa, el cual, además de vincular constitutivamente los actos de habla a sus pretensiones de validez, haría posible una crítica de los excesos de la racionalización instrumental sistémica. Este potencial crítico vendría dado por la referencia de la razón comunicativa al «mundo de la vida», noción que define las condiciones de validez de toda comunicación igualitaria y libre de constricciones. Sergio Sevilla destaca, como objetivo central de este nuevo paradigma, el establecer una posición, a la vez normativa y empírica, que permita ejercer una crítica teórica de los fenómenos de cosificación social. Pero esto plantea el problema de determinar el sentido y alcance que pueda tener, en una teoría crítica de la sociedad así formulada, el interés de emancipación. A este respecto, Sevilla apunta que la teoría social de Habermas propone una crítica entendida en un sentido cuasi-kantiano: como tarea de señalar los límites, impuestos por el mundo de la vida, dentro de los cuales es válida la racionalidad de los sistemas (por ejemplo, el económico y el político). Ahora bien, si el mercado y el estado tienen una racionalidad propia que no debe ser crítica-

da en tanto no transgreda los límites de la racionalidad comunicativa, entonces se abandona la posibilidad de una crítica de la economía política en términos de una crítica interna orientada a una hipotética superación de ésta.

Esta renuncia a dar un impulso totalizador a la crítica es uno de los aspectos que alejan a Habermas, no sólo de Marx, sino también de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Otro aspecto es el abandono de toda dialéctica. En *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), donde examina la posición de Horkheimer y Adorno frente a la Ilustración, Habermas les reprocha no haber hecho justicia al contenido racional de la modernidad cultural. La infravaloración que aquéllos hacen, tanto del potencial racional de las ciencias empíricas –entendidas como mera razón instrumental puesta al servicio de la dominación de la naturaleza–, como de la racionalidad práctica inscrita en las instituciones jurídicas y políticas democráticas, pone de manifiesto que *Dialéctica de la Ilustración* se basa en una noción empobrecida de la racionalidad.

Con esto llegamos a uno de los motivos principales del libro de Sergio Sevilla: examinadas las virtualidades e insuficiencias del programa de Habermas, emprende la revisión de algunas aportaciones teóricas de Horkheimer y Adorno en relación con los procesos de modernización, para valorar hasta qué punto pueden seguir iluminando la situación social presente. Tal valoración dependerá de que se cumplan, o no, dos condiciones iniciales: a) considerar que en las sociedades post-liberales siguen presentes formas de racionalización social intrínsecamente perversas, que obligan a replantear el optimismo ilustrado en la razón –esto es, considerar que nuestro tiempo encaja en la categoría de «después de Auschwitz»–; y b) tomar esa conciencia, no como una despedida de la racionalidad, sino como una autocrítica de la propia modernidad que sigue recurriendo al análisis racional para corregir los propios excesos de la racionalización. Reconocer que ambas condiciones se cumplen, es situarse en una perspectiva de entendimiento de lo moderno básicamente coincidente con la de la primera Escuela de Frankfurt. Y ésta es la perspectiva teórica a la que más se aproxima Sergio Sevilla.

Horkheimer y Adorno analizaron en *Dialéctica de la Ilustración* (1947) el carácter esencialmente contradictorio de los procesos de racionalización social. Pero ese análisis crítico no debe interpretarse, como ha hecho Wellmer, como una autodisolución de la razón (según el modo como, en otro contexto, opera Heidegger su deconstrucción del racionalismo occidental), sino como el único modo de curar a la razón de sus propios males. Esta misma tarea autocrítica es abordada más tarde por Adorno en *Dialéctica negativa* (1966). Pero ahí se encuentra, además, una elaboración y puesta al día de la dialéctica hegeliana que, desprovista de su carácter reductivo y afirmativo, se convierte en una teoría de la razón. Conviene, sin embargo, precisar en qué sentido la propuesta de Adorno es una teoría crítica. Lo es, en primer lugar, en el sentido kantiano de determinar la estructura y límites de la razón teórico-práctica. Ahora bien, al incorporar el sentido objetivo que Hegel atribuyera también a la razón, Adorno inserta la razón subjetiva en el interior del despliegue de la racionalización del sistema social. Con ello, la crítica de la razón pretende vincular la tarea epistemológica que tenía en Kant con la función de crítica social de los procesos de racionalización.

Además, la propuesta teórica de Adorno también es crítica en cuanto plantea como tarea central una nueva inversión de la dialéctica de Hegel. Es bien sabido que ésta es un saber re-constructivo de un proceso de experiencia desde la unidad del concepto, que opera una reducción de aquélla a éste. La inversión materialista de la dialéctica hegeliana por Marx consistió, esencialmente, en convertir la dialéctica en un saber de intervención consciente en el proceso social, revisable a la luz de la práctica transformadora de ese proceso. El carácter abierto de la dialéctica marxiana es recuperado por Adorno para definir su propio análisis de la razón instrumental, así como su modo de entender la relación entre experiencia y concepto. En lo que respecta a estas tareas, el programa de Adorno rechaza que la delimitación del uso legítimo de la razón pueda trazarse desde una teoría más abarcante de la propia razón. Esto implica un distanciamiento con respecto al intento, por parte de Horkheimer, de

una *Crítica de la razón instrumental* (1947), que pretende fundar tal crítica en una racionalidad de los fines. Adorno rechaza este planteamiento, por considerar que los diferentes intentos de fundamentación de una función crítica para la filosofía, han acabado por imponer una instancia afirmativa dominante. Su estrategia es justamente la inversa: expresar y denunciar la tendencia del concepto a dominar la experiencia, desde la propia experiencia de la dominación. Así la crítica se hace concreta y se transforma constantemente como lo hace la propia racionalización social, y se convierte en una tarea siempre renovable. Habermas ha evaluado el carácter negativo de la dialéctica adorniana como una derrota que conduce a la autodisolución de toda instancia racional en la propia crítica. Pero, como argumenta Sergio Sevilla, esta valoración es refutada, no sólo por la teoría filosófica presentada en *Dialéctica negativa*, sino también por la crítica concreta de la sociedad contemporánea que Adorno lleva a cabo en *Minima Moralia* (1951). La vigencia que Sevilla reconoce a la estrategia de Adorno deriva, precisamente, de una práctica de la crítica que no se fundamenta en una teoría de la razón más comprehensiva que la instrumental, pero que no renuncia a una idea fuerte de racionalidad –normativa y con pretensiones de validez universal–, si bien siempre abierta y renovable desde la presión de la experiencia.

Estamos, pues, ante un libro útil para pensar la actual situación de crisis de referentes teóricos, desde un inequívoco compromiso práctico. Si su autor se hallase instalado en el centro –en cualquiera de los posibles significados del término–, seguramente concitaría pública atención, y hasta es posible que el debate filosófico que merece. Pero como su situación es periférica –en más de un sentido de la palabra, como lo fue la de su amigo y maestro de tantos de nosotros, Fernando Montero, a quien Sergio Sevilla recuerda con reconocimiento–, bien pudiera ocurrir que su libro pasase desapercibido entre tanta hojarasca como hoy se publica. Aunque éste fuera el caso, el esfuerzo no habrá sido en vano.