

## ¿El fracaso de la teoría crítica?

AGAPITO MAESTRE (C.S.I.C. - Madrid)

RESUMEN.—Este trabajo desea ofrecer al lector algunas notas sobre la 'lectura' habermasiana de Teoría Crítica, o mejor, de la primera Teoría Crítica, porque, como es sabido, el mismo Habermas se considera inserto en esta tradición de pensamiento. Intentaré mostrar la reflexión de Habermas de modo crítico aunque la justificación de algunas tesis requeriría acentuar ciertos matices y por supuesto, un espacio más amplio que el ofrecido por una publicación de estas características. Espero que ese doble defecto quede parcialmente subsanado por las entrevistas que ofrezco con dos jóvenes filósofos alemanes. Heidrun Hesse y Gerd Kimmerle. Ambas conversaciones giran, fundamentalmente, en torno a la interpretación habermasiana de la primera Teoría Crítica y reflejan un marcado carácter crítico respecto a Habermas, especialmente en la recepción que lleva a cabo este último de Nietzsche. En fin, el grupo de Konkursbuch de Tübingen, al que pertenecen estos dos autores, parece que ofrece una lectura diferente de la Teoría Crítica a la de Habermas y su escuela.

ABSTRACT.—This work aims at providing a few notes on a Habermasian reading of Critical Theory, or rather, the first Critical Theory, for, as is well known, Habermas considered himself as belonging to this tradition of thought. An attempt will be made to give a critical appraisal of Habermas thought, though the justification of certain theses may require emphasizing facets more thoroughly than possible in publication of these characteristics. This defect may be outweighed by the interviews, include here, with two young German philosophers, Heidrun Hesse and Gerd Kimmerle. Both interviews concentrate on the habermasian interpretation of first Critical Theory and are marked critical of it. This is specially so of his reception of Nietzsche. The Konkursbuch group of Tübingen, to which both these writers belong, offer a different reading of Critical Theory to that of Habermas and his school.

Este trabajo desea ofrecer al lector algunas notas sobre la 'lectura' habermasiana de Teoría Crítica, o mejor, de la primera Teoría Crítica, porque, como es sabido, el mismo Habermas se considera inserto en esa tradición de pensamiento. Intentaré mostrar la reflexión de Habermas de modo crítico aunque la justificación de algunas tesis requeriría acentuar ciertos matices y por supuesto, un espacio más amplio que el ofrecido por una publicación de estas características. Espero que ese doble defecto quede parcialmente subsanado por las entrevistas que ofrezco con dos jóvenes filósofos alemanes. Heidrun Hesse y Gerd Kimmerle. Ambas conversaciones giran, fundamentalmente, en torno a la interpretación habermasiana de la primera Teoría Crítica y reflejan un marcada carácter crítico respecto a Habermas, especialmente

en la recepción que lleva a cabo este último de Nietzsche, en su propuesta procedimentalista en el ámbito de la ética y, en general, contra su intento de superar la Teoría Crítica a través de la teoría de la Acción Comunicativa. En fin, el grupo de *Konkursbuch* de Tübingen, al que pertenecen estos dos autores, parece que ofrece una lectura diferente de la Teoría Crítica a la de Habermas y su escuela. Esta diferencia, pues, es la que aquí pongo sobre el tapete con el ánimo de abrir un debate sobre la recepción de la Teoría Crítica en España.

I.—Dar alguna información sobre las lecturas más relevantes que se hacen en la actualidad de la TC, implica buscar un significado coherente para eso que llamamos TC. Pero la cosa no es fácil, Löwenthal nos advierte irónicamente de la dificultad, cuando refiere que si alguien le pide que dé un Seminario sobre la TC, llama inmediatamente a M. Jay para que le explique tal cosa. Como es sabido, M. Jay es uno de los mejores historiadores de la TC en EE.UU., pero, desde luego, no es un padre fundador de la TC como lo es Löwenthal, quien declara: «Die kritische Theorie... Das ist meine Antwort. Es ist eine Perspektive. Deswegen kommt es mir immer so komisch vor, wenn jemand sagt, wir sollten mal ein Seminar über Kritische Theorie halten, ich weiss nie so recht, was ich darüber sagen woll. Dann rufe ich gewöhnlich meinen Freund M. Jay und frage ihn, was denn so die Hauptcharakteristika der sogenannten kritischen Theorie seinkan»<sup>(1)</sup>.

Con Löwenthal, ciertamente, se puede afirmar que la TC es una «perspectiva». Si bien no homogénea como demostró el Congreso sobre la figura de Max Horkheimer, que se celebró en Frankfurt en 1985. El paradigma TC que se va formando a lo largo de los años tiene un marcado interés crítico, materialista y emancipador, pero dentro de esta caracterización general existen diferentes versiones y matizaciones en el núcleo de la TC. Y esta fue, seguramente, la conclusión más relevante de estas jornadas.

Para algunos<sup>(2)</sup> hay dos deficiencias que no se pueden asumir de la TC sin transformarlas. Resulta inaceptable su conexión de crítica social y filosofía de la historia mesiánica. Pero también es rechazable la ininterrumpida perspectiva burguesa de su crítica de la realidad burguesa. La falsa alternativa de burguesía o barbarie los induce a un desdén de todas las relaciones de vida, anhelos, angustias y sueños no burgueses. La queja no es, como Adorno piensa, que el burgués no tiene continuador, sino que no tolera a nadie que no sea igual que él.

Otros autores resaltan la crítica de la racionalidad moderna llevada a cabo por la TC, sobre todo aquellos conceptos que se suelen conectar con la *Dialéctica de la Ilustración* y con la *Crítica de la Razón Instrumental*. Por ejemplo, la obra de H. Hesse *Vernunft und Selbstbehauptung* ha tratado de asumir las cuestiones fundamentales de esta crítica de la razón, situándola en una perspectiva histórica determinada<sup>(3)</sup>. Hay, incluso, quien comprende la TC como un sismógrafo de alta sensibilidad. Sus medios son de tal modo sensibles que pueden explicar las aporías y dificultades fundamentales de nuestro tiempo. En mi opinión, el título de un libro de Habermas *Die neue Unübersichtlichkeit* (La nueva opacidad) refleja muy bien la situación en la que se ha encontrado siempre la TC. Así, por ejemplo, la *Dialéctica de la Ilustración* marca un recurso a Nietzsche que significa el primer distanciamiento importante del marxismo. Sin embargo, por otro lado, el neomarxismo es impensable sin los frankfurtianos, aunque alguien ha llamado a Horkheimer neoconservador por su recepción de Kant y Schopenhauer. De la misma manera, la interpretación del arte es aporética tal y como se puede mostrar en una referencia a Benjamín y Adorno.

(1) L. Löwenthal: *Mitmachen wollt ich nie*. Suhrkamp. Eim. 1980, pág. 77.

(2) Infra: Entrevista con Kimmerle.

(3) Infra: Entrevista con Hesse.

A pesar de las diferencias en el interior de la TC, se observa una postura básica permanentemente con referencia al **dolor y a la miseria**. Se rechaza una fundamentación para la tesis de que la miseria sería la verdad de la armonía. Por eso el axioma infundamentable dice: quien sufre tiene razón, pero sufre la injusticia. Esta tesis francfortiana es una de las bases del siglo veinte para combatir la injusticia.

Sin embargo, Habermas insistirá no sólo en las diferencias de lo que pudiera ser considerado de modo grosero paradigma TC, sino en las discontinuidades de ese proyecto. Habermas quiere mostrar, pues, la discontinuidad, si no fracaso, entre el proyecto diseñado por Horkheimer en los años treinta y la obra *Dialéctica de la Ilustración*, escrita en colaboración T. W. Adorno. El proyecto de los años treinta de la TC concebía el marxismo como un programa de investigación científico-social interdisciplinario. La segunda fase de la TC, después de la II G.M., definida por la **Crítica de la Razón Instrumental**, abandona ese proyecto, así como la creencia en la revolución y en la conciencia de clase del proletariado. Mas, antes de entrar en este asunto de las discontinuidades, sería necesario decir algo sobre las «diferencias» internas y externas de la TC. Pues, la expresión Teoría Crítica define el proyecto de un círculo de intelectuales alemanes, que dirigidos por M. Horkheimer trabajan alrededor del Institut für Sozialforschung (IfS), creado en los años treinta en la ciudad de Francfort. En la II Guerra Mundial tienen que emigrar a Suiza, Francia y EE.UU., en este último país desarrollan una magnífica actividad, regresando, finalmente, a Francfort, después de la guerra, los cabezas de fila a dicho círculo. Algunos como Marcuse, Fromm, Neumann y Kirchheimer prefirieron establecerse en EE.UU., y otros jamás regresarían porque perdieron su vida en el camino del exilio, por ejemplo, W. Benjamín que dejó su vida en una frontera española.

A finales de los años sesenta el movimiento estudiantil convirtió a la TC en una guía, o mejor, en un proyecto de orientación política. Esta fue una de las razones que hicieron creer ante la opinión pública en una proyecto absolutamente unitario. Y, sin embargo, nada más lejos de la verdad. Desde un principio se distinguen dos grupos de pensadores en el núcleo de la TC, a saber, un «círculo interno», y absolutamente integrado en el IfS, formado por M. Horkheimer, Pollock, Marcuse, Adorno y Löwethal; por otra parte, encontramos un «círculo externo», compuesto por autores como Neumann, Fromm, Kirchheimer y Benjamín, que no participa plenamente del proyecto institucional del IfS.<sup>(4)</sup> Por este camino, cualquier investigación sobre la TC debe centrar sus esfuerzos en analizar la falta de unidad de la TC. Para lo cual se ha de tomar nota de varios y diversos puntos de vista bibliográficos:

1.—Fracaso de un proyecto de una teoría materialista de la sociedad<sup>(5)</sup>. 2.—La recepción de la TC desde el punto de vista de sus aporías teóricas<sup>(6)</sup>. 3.—Trabajos críticos que señalan

(4) J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II. Suhrkamp. Ffm. 1981, pp. 558 y siguientes.

(5) G. Brandt, *M. Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie*, en A. Schmidt/N. Altwicker, *M. Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer, Frankfurt/M. 1986. G. Brandt, *Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980*, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung*, Frankfurt/m. 1981.)

(6) A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/M. 1969. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, Bd. I., cap. IV, 2.A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M. 1985, I parte. S. Benhabib, *Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie*, en Bonss/Honneth, *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt/M. 1982. D. Held, *Introduction to Critical Theory*, London 1980.

disparidades y diferencias en el seno de la TC<sup>(7)</sup>. 4.—Revisión de los más importantes análisis históricos<sup>(8)</sup>.

La revisión de la bibliografía citada no implica estudiar la historia de un fracaso. Rohmoser<sup>(9)</sup> hace ya tiempo intentó escribir semejante historia. Hoy, como es conocido, Habermas pretende llevarla a cabo, con tres objeciones a la TC, a saber, a) no haber llevado a cabo una teoría de la verdad; b) no haber fundamentado normativamente una teoría de la acción y c) tampoco haber propuesto una genuina teoría de la democracia. No voy a seguir este camino porque, insisto, requeriría no sólo un mayor espacio, sino la plena aceptación de que esas tres observaciones estuvieran, ciertamente, «fundamentadas» en el propio Habermas, y esto es algo sobre lo que tengo más de una duda. En todo caso, esos motivos de crítica de Habermas a sus «mayores» será uno de los «leitmotiv» que recorran, a modo de «Hintergrund», los entresijos de estas notas.

En fin, la tesis básica de estas notas afirma que la TC, no es un «paradigma» unitario. Existen no sólo discontinuidades fundamentales entre los primeros y últimos trabajos de Adorno y Horkheimer, sino también diferencias claves entre los distintos autores a la hora, por ejemplo, de concebir la razón, o analizar el fascismo. Habermas ha insistido en éstas y otras diferencias que, hasta ahora, apenas habían sido cuestionadas para lo cual utiliza la citada distinción entre un «círculo externo» y «círculo interno» en la TC<sup>(10)</sup>.

Con todo, a finales de los años ochenta, la investigación sobre la TC debe partir, y este es mi principal supuesto, de una conciencia desilusionada, si no desgraciada, acerca de los rendimientos teóricos de la propuesta fracfortiana. Lo que en ningún caso debe interpretarse como un fracaso de la investigación, pues, el esfuerzo y la ilusión por la **reconstrucción** de una «eficaz» TC no ha decaído. Más la reconstrucción sistemática de la misma sólo puede llevarse a cabo conectando con su tradición teórica de modo crítico, es decir, teniendo conciencia de sus defectos y fracasos. Un esbozo de tal reconstrucción sistemática, siguiendo las orientaciones de Habermas, ha de comenzar, en mi opinión, con el análisis de la primera propuesta del «círculo interno» de IfS. (II). En segundo lugar, revisar las hipótesis que han impedido el desarrollo de ese proyecto (III). Mostrar algunas alternativas al proyecto fracasado, desde las propuestas del «círculo externo» (IV).

La TC ocupa un puesto relevante en el panorama intelectual contemporáneo al intentar desarrollar de forma productiva un tipo de marxismo. La originalidad no se debe tanto a sus principios teóricos como a sus objetivos metodológicos. Se intenta una interrelación sistemática de todas las disciplinas científico-sociales en el proyecto de una teoría materialista de la sociedad. Con este objetivo esencial se pretendía superar el purismo teórico en el que había caído, durante mucho tiempo, el materialismo histórico, así como abrir la posibilidad de un espacio de colaboración entre las ciencias sociales académicas, por un lado, y la teoría marxista, por

(7) L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein Autobiographisches Gespräch mit H. Dubiel*, Frankfurt/M. 1986. J. Habermas y otros, *Gespräch mit H. Marcuse*, en J. Habermas; *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1981. M. Jay, *Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung*, en Bonss/Honneth, op. cit., J. Habermas, *Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes*, en A. Schmidt/N. Altwicker (ed.), op. cit., H. Hesse, *Vernunft und Selbsterhaltung*, Fischer, Frankfurt/M. 1984.

(8) M. Jay, *Dialektische Phantasie*, Frankfurt/M. 1976. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 1978. R. Wiggershaus; *Die Frankfurter Schule*, C. Hanser V. München, 1986. U. Gmünder, *Kritische Theorie*, J. B. Metzler, Stuttgart 1985.

(9) M. Rohmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg, Alberg, 1970.

(10) Cfr. J. Habermas: *Theorie...* op. cit., vol. 1, cap. IV; vol. 2, cap. VIII. 3. A. Honneth: *Kritik der Macht*, op. cit., I parte.

otro. Esta concepción metodológica fue defendida, especialmente, por M. Horkheimer, que en sus inicios se consideró suficientemente «positivista» como para reconocer el valor de las ciencias particulares. De ahí que no sea de extrañar el plan concebido por M. Horkheimer para desarrollar un marxismo interdisciplinario<sup>(11)</sup>.

Materialismo histórico, investigación empírica y crítica a la hipostatización de la filosofía, constituyen algunos de los frentes ante los que se construye la TC. Resaltando, como se ha puesto de manifiesto tantas veces, su crítica al materialismo histórico más ortodoxo y dogmático, a la par que se deja muy claro que la alternativa empirismo-especulación es una falsa alternativa. A este respecto, podría ser de gran utilidad, como ha reconocido A. Schmidt<sup>(12)</sup> y después Habermas, estudiar de nuevo los primeros escritos de M. Horkheimer, verdadero fundador de la TC. En estos escritos se aúnan, dentro de la mejor tradición marxiana, la aceptación de la dialéctica con la más afilada crítica tanto al idealismo hegeliano como a la metodología de las ciencias del espíritu, lo cual resulta de especial actualidad. Ciertamente, esos proyectos están mucho menos expuestos al reproche de animadversión «filosófica» hacia la ciencia, por parte de los adversarios de la «Escuela», que posteriores trabajos de los frankfurtianos realizados en circunstancias muy distintas. Lo que interesaba a Horkheimer a comienzos de los años treinta era llamar la atención sobre la necesidad de una investigación rigurosa de los hechos, enfrentándose a las vacuas construcciones de la filosofía social de entonces. En los años cincuenta y sesenta, por el contrario, fue preciso insistir en la necesidad insoslayable de un pensamiento teórico específico, dada la preponderancia del modo de proceder empírico en el ámbito de las ciencias sociales, en general, y de la sociología, en particular. Algo esto último que, en mi opinión, Habermas no ha considerado suficientemente.

En cualquier caso, el período de los años treinta de la primera TC es el que Habermas le interesa proseguir, porque allí se trataba de articular el esfuerzo de la investigación empírica y el pensamiento filosófico para la construcción de una TC de la sociedad. Según Horkheimer, la filosofía hegeliana de la historia representa la última forma de una tradición teórica en que ambas ramas del conocimiento están entrelazadas. Análisis empírico de la realidad con la determinación filosófica de la razón caminan conjuntamente. Sin embargo, después de la filosofía hegeliana de la historia se produce una escisión entre la investigación de hechos, por un lado, y filosofía, por otro. Metafísica o positivismo. Por eso en la filosofía post-hegeliana no se realiza la idea de una razón corporeizada históricamente, una idea que siempre fue alimentada por la filosofía clásica de la historia, y de la que no parece estar muy lejos Habermas cuando considera que la razón comunicativa tiene que ser empíricamente eficaz y realizarse históricamente, es decir, tiene que sustentarse en una posibilidad «estructural» desarrollada «lógicamente». El concepto de razón comunicativa no es, pues, una apelación simpática a un diálogo interminable entre distintas clases o grupos de individuos, ni tampoco una plataforma de distintos procederes. **La Teoría de la Acción Comunicativa** de Habermas tiene una cuestión empírica central: «A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa no puede subsumirse **sin resistencia** bajo una autoconservación engeguada»<sup>(13)</sup>.

(11) Cfr. G. W. Küster: *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie M. Horkheimer*, Ffm./New York, 1980. M. Korthals: *Die Kritischegesellschaftstheorie des frühen Horkheimer* en *Zeitschrift für Soziologie*, Ig. 14, H.4., 1985, pp. 15 y 55. A. Schmidt: *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München/Wien, 1976.

(12) A. Schmidt, pp. 8 y 55 de la Introducción a M. Horkheimer: *Historia, metafísica y escepticismo*. Alianza, Madrid, 1982.

(13) J. Habermas: *Theorie...* op. cit., vol. I, p. 532. Todo ello a pesar de que Habermas admite un planteamiento contrafáctico, cfr. TKH, I 290 y ss.

Se trata, en fin, para Habermas de hacerse cargo del proyecto falibilista de la TC de los años treinta a partir de la quiebra de la razón que había sobrevenido después de la Ilustración, y de establecer, en cierto modo, la unidad perdida entre, por un lado, una razón sustancial en retirada y, por otro, una razón instrumental generalizada en todos los ámbitos sociales. Así pues, el proyecto puede que no se haya realizado, pero sus bases permanecen. Mas continuaré, antes de hablar de su fracaso, dando alguna otra nota del mismo. En primer lugar, el IFS realiza su crítica al positivismo<sup>(14)</sup> desde las posiciones del joven Marx, sobre todo desde su teoría del conocimiento materialista. A partir de aquí se construye un concepto de TC frente al de TT (teoría tradicional), que supera el hiato entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, es decir, la TC se ocupa tanto de su contexto de formación social como de su contexto de utilización práctica. Este asunto queda resuelto con una **teoría de la historia**, que explica, en verdad, su propia posición y su propio rol en el proceso histórico. También aquí, A. Schmidt fue uno de los primeros en tomar nota de esta cuestión fundamental, comenzando su comentario de la TC como filosofía de la historia con un capítulo dedicado a «die Kritische Theorie: ihr geschichtlich-situativer Charakter»<sup>(15)</sup>.

La TC como filosofía de la historia recorre dos etapas. En la primera, Horkheimer y Marcuse no han roto con la versión clásica de la teoría marxista de la historia, y consideran que el mecanismo del progreso social viene definido por el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Más tarde, merced a la influencia de Korsch y, sobre todo, de Lukács, formulan una nueva versión, y aparece un cambio metodológico relevante, que hoy es conocido por el nombre de **materialismo interdisciplinario**<sup>(16)</sup>, al que me he referido hace un momento, y que resultará el mayor acicate para la nueva TC de Habermas. Efectivamente, la TC parte de un diagnóstico filosófico-histórico de la situación, pero ha de ser completado con una investigación empírico-social. Esta última labor debe venir desarrollada por la cooperación de disciplinas diferentes. El texto de Horkheimer: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie*, propone una transformación, o mejor, una operacionalización empírica de las tesis filosóficas. Más allá del abstracto y general problema de la relación entre economía y sociedad, se trata ahora de la búsqueda de una ciencia materialista interdisciplinaria<sup>(17)</sup>.

Un proyecto de esta envergadura no puede ser tarea única de la economía política, la TC tiene que servirse de disciplinas científico-sociales más amplias para investigar de modo adecuado el conflicto contemporáneo entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En fin, la relación metodológica en la que deben entrar filosofía de la historia e investigación interdisciplinaria está diseñada por Horkheimer en un modelo general, que prevé una interrelación dialéctica de ambas formas de conocimiento, en palabras de este pensador: «die Philosophie als aufs Allgemeine, Wesentliche gerichtete theoretische Intention den besonderen Forschungen beseelende Impulse zu geben vermag und zugleich wettroffen genut ist, um sich selbst von dem Fortgang der konkreten Studien beeindrucken und verändern zu lassen»<sup>(18)</sup>.

(14) Cfr. M. Jay: *Marxism and Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge, 1984, cap. 6.

(15) A. Schmidt: *Die Kritische Theorie als...*, op. cit., pp. 13 y ss.

(16) Cfr. W. Bonss/B. Schindler: «Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus», en Bonss/Honneth, *Sozialforschung als Kritik*, op. cit.

(17) Cfr. M. Horkheimer: «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institut für Sozialforschung», en *Sozialphilosophie Studien*, Hm, 1972, p. 47.

(18) Idem.

Varios autores<sup>(19)</sup> ha considerado que, con este diseño, Horkheimer ha intentado la superación de la filosofía en teoría de la sociedad. Una transformación científico social constituiría la única posibilidad de supervivencia del pensamiento filosófico. Algunos hablan de una «deconstrucción materialista de la filosofía», y muestran, como Horkheimer, en lo que consideran el período más productivo de su vida, se nos presenta como un **anti-filósofo**. Por nuestra parte, sólo cabe añadir que eso es bastante razonable, siempre que no se lo presente como un **novum**, como parece apuntar Habermas<sup>(20)</sup>, sino como un producto de la influencia hegeliano-marxiana: la filosofía es tal en su realización.

Con estas bases interdisciplinarias, el proyecto de la TC debería componerse de: economía política, de psicoanálisis y de una teoría de la cultura. Desde estas disciplinas, y sin olvidar el gran servicio que ofrece un marxismo concebido funcionalmente, se pretenden abordar tres grupos temáticos: a) el análisis económico de la fase post-liberal del capitalismo; b) la investigación psico-social de la integración socializadora de los individuos; c) el análisis teórico-cultural de las formas de producción de la cultura de masas. La teoría del «capitalismo de Estado», la teoría de la personalidad autoritaria y la teoría de la cultura constituyen, pues, las tres grandes unidades temáticas de la primera TC. Habermas pretende rescatar ese prointerdisciplinario<sup>(21)</sup>, sin necesidad de comprometerse con los supuestos de filosofía de la historia a que iban vinculados y, sobre todo, intentará superar el segundo período de la TC, que hace de la racionalización como «cosificación» la pieza maestra de explicación de «lo social».

Aquí sólo me referiré a la teoría del capitalismo de Estado, con el ánimo de contrastar las diferencias de análisis acerca de este fenómeno entre el llamado «círculo interno» y «círculo externo» del IFS; pero, antes de entrar en esta cuestión, cabe plantear de modo general: ¿qué rendimientos, o mejor, que éxitos han tenido estas «disciplinas»?

III.—Según Habermas, no parece que ese proyecto se haya llevado a cabo. La razón de fondo de ese fracaso es una reducción y radicalización del proceso de racionalización moderno, en clave weberiana-luckasiana, a un proceso de reificación total, que termina socavando las funciones de la propia crítica diseñada en el primer programa de la TC. En fin, la vía abierta de una racionalidad «discursiva» quedaría invalidada por la aceptación de una filosofía hegeliana de la identidad, que responde de modo objetivista a un modelo de filosofía de la conciencia: «El paradigma de la primera TC fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia»<sup>(22)</sup>. Brevemente, los dos factores claves que imposibilitan a la TC dar cuenta de sus propios fundamentos normativos son, siguiendo a Habermas, primero, la inclusión de las fuerzas productivas, con su consecuente pérdida de fuerza revolucionaria, en las relaciones de producción, ello significaba, contra Lukács, que «la reificación del hombre tiene sus límites en el carácter de la propia racionalidad del hombre»; y, en segundo lugar, la conversión, de acuerdo con lo anterior, de la teoría weberiana-luckasiana de la cosificación en un proceso histórico universal de la civilización más allá, o mejor, «por detrás del origen del capitalismo moderno, extendiéndolo a los comienzos mismos de la hominización».

(19) H. Brunkhorts: «Dialektischer Positivismus des Glücks», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, B. 39, Heft 3, 1985, pp. 353 y ss. J. Habermas: «Bemerkungen zu Entwicklungsgeschichte des horkheimerschen Werkes», op. cit.

(20) J. Habermas: *Bemerkungen...*, op. cit.

(21) Habermas señala los siguientes temas de interés para la investigación contemporánea de la primera TC, se trata: a) de las formas de integración de las sociedades postliberales; b) de la socialización en la familia y del desarrollo del yo; c) de los medios de comunicación de masas y de la cultura de masas; d) de la psicología social de la protesta paralizada y acallada; e) de la teoría del arte, y f) de la crítica del positivismo y de la ciencia.

(22) J. Habermas: *Theorie...*, op. cit., vol. 5, p. 493.

El proyecto anterior, pues, fracasaría, según esta interpretación, porque, por un lado, se abandona el diseño de una investigación interdisciplinaria, merced a una **refilosofización** del paradigma TC, y, en segundo lugar, porque todas las tesis de la TC están sustentadas en un falso y reduccionista modelo de filosofía de la historia.

No cabe la menor duda, que influyó en esta refilosofización de la TC la experiencia individual de los miembros del «círculo interno» del IfS. Seguramente, la experiencia histórica del fascismo, junto al reduccionismo funcionalista basado en unas falsas premisas filosófico-históricas, conducen a todos los trabajos de la TC a una imagen totalmente integrada de la sociedad, una visión teórico-totalitaria en la que parecen agotarse la vida social en un marco cerrado, con un estrecho dominio cultural centralizado, y con un individuo totalmente asimilado y acomodado en ese todo social<sup>(23)</sup>.

Pero más importante que esa experiencia, son las premisas teóricas de la TC lo que no ha permitido el éxito que se auguraba a este proyecto. Dos son, otra vez, las premisas más importantes de ese fracaso. Primero, la razón, o mejor, la racionalidad de la humanidad se comprende básicamente como la capacidad intelectual de disposición instrumental sobre los objetos de la naturaleza. Según Habermas, eso implica que ellos permanecen estancados en el marco de la filosofía de la conciencia tradicional, que construye la racionalidad humana, según el modelo de relación cognitiva de un sujeto y un objeto<sup>(24)</sup>. Sin embargo, frente a lo que algunos pudieran pensar con esta objeción habermasiana, el problema gnoseológico no sería en ningún caso el de una teoría del conocimiento que se preocupara simplemente por estudiar las formas y modalidades de dicho conocimiento como una afirmación «a priori». Al contrario, el análisis de la relación aparece como factor clave del conocimiento exigiendo, como se veía más arriba, para su estudio tanto de la psicología como de la economía. Por tanto, la intención de la primera TC, otra cosa son los resultados, es poner en cuestión el modelo epistémico de Sujeto-Objeto. Lugar central para ver la crítica al modelo sujeto-objeto («Teoría Tradicional») en la primera generación de la Teoría Crítica es su problematización de la «sociología del conocimiento»; así, por ejemplo, en su forma mannheimiana se cae en una teoría del conocimiento como una mera confrontación entre sujeto y objeto, un sujeto, dicho sea de paso, cargado de categorías que se enfrenta con la empiria, concibiendo ambos términos de forma estática. Por otro lado, la Teoría Crítica no acepta la separación entre teoría del conocimiento y sociología del conocimiento, por dos razones, primero, porque ello supone la separación del discurso «crítico-gnoseológico» del «valorativo», por usar palabras de Mannheim, empobreciendo la dialéctica social; y, en segundo lugar, porque tal distinción supone una concepción del conocimiento, de la razón, de la racionalidad. Es como si el proceso del conocimiento estuviese desgajado del proceso de vida social, a pesar de que Mannheim acepte el «condicionamiento existencial de conocimiento», como un «hecho». Es, sin embargo, un hecho que en ningún momento la sociología del conocimiento analiza. De esta manera uno de los descubrimientos más importantes del marxismo y, en cierto sentido, del historicismo y la fenomenología queda reducido a un hecho que se acepta como obvio<sup>(25)</sup>.

A pesar de todo, Habermas insiste en que la TC no ha podido superar el modelo sujeto-objeto y, por ende, ha sido incapaz abrirse el modelo de la «intersubjetividad». De ahí que mantega, en segundo lugar, que la TC extrae de esa filosofía de la conciencia una teoría de la historia

(23) H. Dubiel, *op. cit.*, pp. 15-35.

(24) J. Habermas: *Theorie...*, *op. cit.*, vol. I, cap. IV, 2, pp. 489 y ss.

(25) Cfr. M. Horkheimer/T. W. Adorno: *Sociológica II. Reden und Vorträge*. Suhrkamp, Ffm., 1962, pp. 38-47. T. W. Adorno: *Prismen*. Suhrkamp, Ffm., 1975, pp. 461-55 y pp. 136-150.

explicativa del desarrollo histórico como racionalidad situada, básicamente, en la disposición instrumental de la humanidad sobre la naturaleza. Una vez más, esta concepción queda detenida en un reduccionismo marxista que refiere la historia únicamente a un proceso de desarrollo instrumental de trabajo social sobre la naturaleza. La sociedad aparece absolutamente cosificada, alienada, y que sólo prevalece la razón instrumental, que conduce directamente a la identificación de sociedad y dominación. Desde esta perspectiva, la afirmación de que la alineación en la sociedad actual es total sólo hay un paso.

La razón instrumental, pues se convierte, como es ya evidente, en una categoría del proceso civilizatorio inserta no sólo en el capitalismo, sino, insisto, en toda la historia de la humanidad. La «dominación» se convierte en el factor decisivo de la relación social estando a la base de cualquier otra relación. El crecimiento de las fuerzas productivas materiales —crecimiento de la producción y progresos de la tecnología— se acompañan de una destrucción de las fuerzas productivas humanas. Ya no existe dialéctica de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, sino una dialéctica regresiva de las relaciones de dominación y de las fuerzas destructoras que desencadenan. Los hombres coinciden cada vez más con las relaciones que les oprimen y les mutilan sin poder realmente oponerse a éstas<sup>(26)</sup>.

El reduccionismo de semejante filosofía de la historia conduce a un corte funcionalista del primer programa de la TC. La desconsideración de cualquier otra forma de acción social que no fuera «trabajo social», conduce a Horkheimer a un análisis instrumentalista de la praxis social, perdiendo de su vista todas las otras dimensiones de la vida cotidiana (el espacio de la «Lebenswelt»), a través del cual los sujetos se socializan por caminos comunicativos, y orientan su acción convencida y creativamente.

Con el fin del programa de un «materialismo interdisciplinario» comienza una nueva fase de la TC. *The End of Reason*<sup>(27)</sup> es el texto de Horkheimer que señala el comienzo de una nueva etapa del IfS. Se abandona el proyecto de investigación interdisciplinario, y aparece un pesimismo filosófico-histórico. Schopenhauer hace su entrada en el escenario francfortiano, y comienza a barruntarse una transformación en aquella concepción positiva del trabajo social, que pasa ahora a una concepción negativa. La mirada francfortiana ya no se fija en las posibilidades emancipatorias en el proceso de dominación social de la naturaleza, únicamente se lamenta de las consecuencias destructivas de ese proceso.

En este nuevo período, el máximo representante de la TC ya no es Horkheimer sino Adorno. Su fórmula «mundo administrado» hará furor entre «jóvenes enrabiados del sesenta-y-ocho», que desconocen la «jaula de hierro» del burgués M. Weber. Los intereses artísticos y el escepticismo ante la idea de progreso definen los nuevos temas de la TC, que alcanzarán en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* su valor más representativo. Esa última obra constituye el cambio más brusco del primer proyecto de TC a una segunda reformulación. Con todo, la *Dialéctica de la Ilustración* también tiene presente un antiguo motivo, a saber, su sistema de referencia continúa siendo una filosofía de la historia, es decir, aquel concepto de dominio social de la naturaleza permanece, pero con un nuevo significado. El concepto de trabajo social no tendrá ya una forma de praxis emancipatoria, sino que será la cédula germinal del pensamiento objetivante. Horkheimer y Adorno llamarán a esta nueva forma de pensamiento codificado: «racionalidad instrumental». Este concepto será el encar-

(26) Cfr. J. M. Vincent; *La Théorie critique de l'école de Francfort*. Galilée, Paris, 1976, pp. 111-114.

(27) M. Horkheimer: *The End of Reason. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

gado de explicar la función central, origen y dinámica del proceso de destrucción histórico de la especie humana.

Contra esta refilosofización de la TC, que hace fracasar el ideal interdisciplinario, se podrían haber esgrimido, o mejor, rescatado los trabajos, de lo que he llamado con Habermas, «círculo externo» de IfS. Ejemplificaré, brevemente, este asunto con el tratamiento que unos y otros han hecho del fenómeno fascista.

IV.—F. Neuman, O. Kirchheimer, W. Benjamin y E. Fromm, son cuatro autores que no tienen aparentemente nada en común, sin embargo, son caracterizados como pertenecientes al «círculo externo» del IfS. ¿Cuál es el denominador común de los cuatro? Todos ellos pretenden superar el sistema de referencia funcionalista del programa original del IfS. Les irrita el funcionalismo marxista de los primeros, y mantienen un espíritu contradictorio. Pretenden una investigación independiente, y todos ellos convergen en una valoración positiva de los rendimientos comunicativos de individuos y grupos. Ese es el impulso fundamental que comparten los cuatro, y que supera el reduccionismo filosófico-histórico que tiene su raíz en las premisas categoriales de una filosofía reduccionista de la historia.

Así pues, frente a la imagen monolítica de una sociedad totalmente administrada del círculo más íntimo del IfS, las posiciones de Neumann, y de Kirchheimer, de Fromm y de Benjamin, aunque no se dejan reducir a un denominador común, tienen todos ellos «una valoración más ponderada del carácter complejo y contradictorio tanto de las normas de integración de las sociedades post-liberales como de la socialización familiar y de la cultura de masas. Sólo esos planteamientos (...) hubieran podido ofrecer puntos de partida para un análisis centrado en los potenciales de resistencia contra la codificación de la conciencia»<sup>(28)</sup>.

En conclusión, no es que existan diferencias y divergencias casuales, referidas a determinadas interpretaciones, sino que hay una diferencia sistemática en tesis teóricas básicas, que les aleja del círculo interno del IfS. Tomaré, como ejemplo, según he dicho la discusión sobre la interpretación del fenómeno nacionalsocialista para justificar esta tesis. La reflexión sobre este asunto constituye todavía un problema para todas las ciencias sociales y, por supuesto, para la TC<sup>(29)</sup>.

F. Pollock, a partir de su estudio: *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion* (1917-1927), construye una teoría del capitalismo que llamará teoría del capitalismo de Estado. Más tarde, esta teoría será aceptada por el círculo interno del IfS, y especialmente por M. Horkheimer. Para Neumann, por el contrario, la propia expresión «capitalismo de Estado» es una *contradictio in adiecto*.

El problema entre uno y otro círculo del IfS se plantea cuando se ha de resolver la siguiente cuestión: ¿Cuáles son los principios que fundamentan el Estado nacionalsocialista? Según Pollock, el creciente empleo de la planificación económica por parte del gobierno como un medio para contener las contradicciones del capitalismo indefinidamente, tiene como resultado el fin del capitalismo monopolista, apareciendo lo que él conceptúa como «capitalismo de Estado», que suspende el mercado libre en beneficio de un control de precios y salarios. La racionalización total de la economía por una burocracia estatal centralizada da al traste con la motivación fundamental del capitalismo monopolista: la motivación del beneficio. Esta última es sustituida por la motivación del poder. En fin, de una economía de intercambio se pasa a una economía dirigida. La racionalidad técnica había reemplazado al formalismo legal como principio rector de la sociedad.

(28) J. Habermas: *Theorie...* op. cit., p. 538.

(29) Cfr. L. Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie...* op. cit., pp. 104 y 105.

Kirchheimer no va tan lejos como Pollock, y aunque reconoce que en cierto modo la doctrina legal nazi había superado la vieja división liberal entre los ámbitos público y privado, pero sólo a costa de la liquidación de este último. En cualquier caso, frente al capitalismo de Estado de Pollock, Kirchheimer dice: «La concentración de poder económico que caracteriza el desarrollo político y social del régimen nazi cristaliza en la tendencia a preservar la institución de la propiedad privada en la producción agrícola e industrial, a la vez que a abolir el término correlativo de la propiedad privada, la libertad de contrato. La sanción administrativa, en vez del contrato, se convierte ahora en el *alter ego* de la misma propiedad»<sup>(30)</sup>. **Por tanto, el formalismo legal, así como las leyes del mercado capitalista no han perdido su fuerza; más bien hay que decir que éstas han sido reforzadas totalitariamente en el nazismo.**

Con todo, será Neumann el autor más crítico de la teoría del capitalismo de Estado de Pollock y Horkheimer. Perels ha llamado a este pensador la contrafigura de C. Schmitt, y lo ha descrito así: «Den Sozialdemokraten war ein Mann Wie Neumann zu umbequgen, im übrigen war ein Amerikaner, vielleicht war er auch zu 'links' (soweit diese kategorie auf Neumann überhaupt passt und die Ära Schumacher erfaßt). Den kommunisten war er zu 'rechts'. Den Juristen war zu politologisch: den Politologen zu juristisch. Für Theoretiker —wie Horkheimer— war zu empirisch: den Empirikern zu theoretisch»<sup>(31)</sup>.

Frente a la tesis del capitalismo de Estado, Neumann argumenta, de modo empírico, en favor del primado de los imperativos de valoración del capitalismo privado. Neumann describe la situación nazi como «capitalismo monopolista totalitario» (o economía monopolista totalitaria). Según Neumann, la economía alemana en la época nazi tiene dos características amplias y sorprendentes. «Es una economía capitalista privada regimentada por el Estado totalitario»<sup>(32)</sup>. La tesis de la economía monopolista totalitaria lleva aparejada la tesis del compromiso político entre los distintos grupos sociales, o mejor, entre las élites de los grupos monopolistas, sindicales y de los partidos políticos.

Neumann plantea con claridad sin par el problema de la «legitimidad política»: el orden constitucional de una sociedad es el resultado de compromisos generalizables, o de consensos entre fuerzas políticas. El orden social, pues, no está concebido de modo limitado, como en Horkheimer y Pollock. La integración social es para ellos un proceso, que no se realiza únicamente con el cumplimiento inconsciente de los imperativos funcionales, impuestos por el sistema social, sino a través de una comunicación política entre los distintos grupos sociales.

Desde esas nociones se entenderá perfectamente que Neumann y Kirchheimer no aceptasen el reduccionismo del círculo interno del IfS, ni tampoco considerasen plausible una concepción de la sociedad absolutamente enmascarada. Se trata, en fin, frente a un análisis reduccionista, de caracterizar las distintas formas de integración del capitalismo, pero también de tener ante nuestros ojos la infraestructura comunicativa de la sociedad. En resumen, la integración social no sólo obedece a una «lógica de la reificación» y del poder, sino también a una «lógica de la comunicación» y de la verdad. Este es, expresado brevemente, el tránsito habermasiano de la «razón instrumental» a la «razón comunicativa».

Por ese camino, Habermas rescata el contexto de la vida social, el mundo de la vida cotidiana, incluyéndolo en los procesos de integración social. De ahí que recurra a la doctrina del **compromiso político** de Neumann y Kischheimer, donde se desarrollan de un modo sugerente

(30) O. Kirchheimer: *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*. Suhrkamp, Efm., 1976, pp. 213 y ss.

(31) J. Perels (Hrsg): *Recht, Demokratie und Kapitalismus*. Baden-Baden, 1984, p. 10.

(32) F. L. Neumann, *Behemoth*. Köln, 1977, pp. 269 y ss.

las perspectivas teórico-comunicativas, más allá de cualquier tipo de «funcionalismo marxista».

Sin embargo, frente a Habermas, no creo que la «crítica de la razón instrumental» acabe en la Dialéctica de la Ilustración, como crítica radical de la razón, con todo tipo de razón discursiva. La autocrítica constante a la que se somete la TC no es irremediablemente, contra lo que piensa Habermas, autodestructiva. En el fondo de este reproche late otro mucho más grave, al que hemos de prestar especial atención, a saber, esa crítica pacta con la **contrailustración**. Habermas ha ido demasiado lejos. El parricidio no lo justifica «terminantemente». Creo que el último reproche de Habermas surge de la carencia de auténticas objeciones defendibles contra la constante demanda de Adorno y Horkheimer de una Autoilustración de la Ilustración. Además, de que muestran en Habermas un «anhelo», muy cuestionable, de certeza y autoconvencimiento total de la razón, por no decir totalitario, que otros, más benévolos, reputan de falacia racionalista.

Sin rodeos, a pesar de las estrategias conceptuales de Habermas (cualquiera de ellas exigiría un capítulo aparte, por ello pido perdón por las generalizaciones), comparto la opinión de Adorno y Horkheimer: Nietzsche ha reconocido como pocos la «Dialéctica de la Ilustración», en la medida que ha formulado como nadie la relación ambigua entre Ilustración y Poder. En mi opinión, Nietzsche es una espina para Habermas, porque este último no ha sido capaz de captar que también en la voluntad de poder se puede rastrear la voluntad verdad y la voluntad de autosuperación.

Por lo demás, sería menester contar en España con una pluralidad de interpretaciones críticas de la TC y de Habermas, porque al paso que vamos McCarthy, comentarista número uno de Habermas en USA, también lo será en España. Pero, con todos mis respetos hacia McCarthy, sería conveniente ir relativizando la conclusión de su obra fundamental: «Habermas ha concentrado sus considerables energías en el desarrollo del lado positivo de la crítica». El lado negativo y pesimista habría sido desarrollado por los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Mi relativización se dirige, sobre todo, a lo que se dice de la primera TC, pues, no creo que el ejercicio de la crítica, denunciando la sin-razón allí donde se la presenta como razón, tenga que acabar directamente en pesimismo y mucho menos tiene por qué ser éste último, necesariamente, resignado y conservador. En fin, discrepo de McCarthy de modo unamuniano, es decir, irónicamente, porque como decía Unamuno la crítica no se define por ser positiva o negativa sino por ser «crítica».