

Christian Roith

LA HISTORIA DE LA TEORÍA CRÍTICA

UNIVERSIDAD DE ALMERÍA



Departamento de Ciencias Humanas y Sociales

Área de Teoría e Historia de la Educación

Año 2011

Contenido

Historia, desarrollo teórico y significado político de la teoría crítica	3
<i>Historia temprana de la teoría crítica</i>	5
<i>Biografías de los colaboradores más importantes del IfS en su fase temprana</i>	8
<i>El desarrollo de la teoría crítica en el exilio</i>	17
<i>Teoría tradicional y teoría crítica</i>	21
<i>La Dialéctica de la Ilustración</i>	24
La teoría crítica en Alemania después de la II. Guerra Mundial.....	32
<i>El debate sobre el positivismo en la sociología alemana</i>	34
<i>La Dialéctica Negativa</i>	36
<i>Los teóricos críticos y el movimiento estudiantil</i>	36
<i>El heredero moderno de la teoría crítica: Jürgen Habermas</i>	40
<i>La teoría temprana de Jürgen Habermas</i>	40
<i>La teoría de la acción comunicativa</i>	44
<i>Modernidad y postmodernidad en la filosofía de Jürgen Habermas</i>	51
<i>Conciencia moral y acción comunicativa</i>	57
Bibliografía	60

Historia, desarrollo teórico y significado político de la teoría crítica

El relato del desarrollo histórico de la teoría crítica en el sentido de una historia social como aquí la representamos, exige la presentación de las reflexiones básicas en las cuales se orienta. Tenemos que tener en cuenta (1) las relaciones de los teóricos que se consideran pertenecientes a esta corriente de pensamiento con (a) otros teóricos que representan la misma línea ideológica y (b) con intelectuales que no defienden esta orientación. Además, nos interesan (2) las relaciones de los teóricos críticos con las instituciones privadas y públicas, en particular las de carácter académico. Aquí podremos distinguir - sin precipitarnos - el marco institucional en el cual los teóricos críticos se concentraron, es decir, en primer lugar el *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la investigación social, abr. IfS) en sus distintas formas históricas, y otras instituciones de gran importancia en la vida intelectual de dichos teóricos. En último lugar (3) hay que investigar las relaciones que los teóricos críticos tienen con el mundo externo, es decir, con la situación política y social de países significativos.

El mismo procedimiento hay que llevar a cabo desde la perspectiva del IfS; en particular interesan las relaciones del IfS con los teóricos que pertenecen a él con más o menos continuidad y adhesión. Además, hay que investigar las relaciones del IfS con otras instituciones públicas y privadas, en especial con las de carácter académico, y con los teóricos ajenos al IfS. También interesa la situación del IfS en el ámbito social y político de los países donde se encontraba en las distintas etapas de su existencia.

La tarea más difícil consiste en resumir la producción teórica de la teoría crítica; aplicando en cierta manera categorías de la teoría crítica sobre sí misma podemos superar una posible interpretación puramente hermenéutica: además de comparar el trabajo resumido de un autor con su producción anterior y con trabajos anteriores y contemporáneos de otros representantes de la teoría crítica teniendo en cuenta las recensiones contemporáneas podemos aprovechar la perspectiva desde la posterioridad en dos direcciones. De un lado, es posible incorporar a la interpretación los trabajos posteriores de este mismo autor para identificar un determinado desarrollo teórico, además de su recepción posterior, por otro lado podemos perseguir nuestro objetivo de la identificación de las líneas argumentativas básicas, para posteriormente localizarlas en el discurso pedagógico. Las teorías se presentan en esta perspectiva como productos temporales que se encuentran en una relación dialéctica con el ambiente político y social en el cual son desarrolladas. De la misma manera que las teorías se comprenden

como el producto de una cierta época, estas teorías promueven la transformación de dicha época.

El método fundamental de esta parte del trabajo consiste en la revisión de literatura original de los indiscutibles representantes de la teoría crítica, además de testimonios de carácter no científico, por ejemplo cartas, entrevistas y otros documentos accesibles; adicionalmente se consulta literatura secundaria sobre la teoría crítica. El fin de este procedimiento es la reconstrucción de un relato que entreteje la producción teórica con aspectos biográficos y con la situación histórica en general, teniendo a la vez en cuenta nuevas tendencias que acentúan la importancia de elementos biográficos para el análisis de teorías (por ejemplo Klafki 1988, Baacke 1993).

Intentaré proceder cronológicamente, excepto en las partes que exijan en el interés del conocimiento del trabajo una desviación justificada.

Teoría crítica e inseparablemente conectada con esta denominación *la Escuela de Frankfurt* evocan el pensamiento en una serie de nombres fundamentales, como Adorno, Horkheimer, Marcuse y Habermas, y asociaciones en la línea: movimiento estudiantil, debate sobre el positivismo, crítica de la cultura, y también el Tercer Reich, judíos, Weimar, marxismo, psicoanálisis, etc. La teoría crítica es más que una tendencia teórica, más que un elemento de una historia de las ciencias sociales.

En general se distinguen dos grandes épocas de la teoría crítica, la primera, la vieja Escuela de Frankfurt, hasta la muerte de Adorno (1969) y Horkheimer (1973), y la segunda, protagonizada por los nuevos representantes de esta orientación intelectual. Dentro de la primera época podemos diferenciar tres fases: desde la fundación hasta el exilio, el exilio en los EE.UU. y la fase en la República Federal de Alemania después del retorno de la mayoría de los frankfurtianos.

A pesar de que la denominación "teoría crítica" abarca un gran abanico de distintos y variados fenómenos, se perciben los productos que están resumidos bajo esta etiqueta como una unidad, como pertenecientes a una misma escuela de pensamiento. Entre los representantes de esta teoría hay que preguntar por los elementos que constituyen esta unidad. En primer lugar destaca la primera generación de la Escuela de Frankfurt formada por judíos; el nacionalsocialismo alemán obliga a todos a reconocer su condición judía, incluso si ésta no tiene anteriormente una importancia sobresaliente para la autocomprensión de cada uno. Todos experimentan la sensación de estar

excluidos en medio de la sociedad, incluidos judíos privilegiados; posiblemente este hecho es el desencadenante que explica la sensibilidad de los teóricos de Frankfurt por la alienación y la inautenticidad de la vida en la sociedad burguesa y capitalista.

A partir del ensayo de Horkheimer de 1937 sobre *Teoría tradicional y teoría crítica* la *teoría crítica* se convirtió en la etiqueta principal de los teóricos del grupo que rodeaba a Horkheimer. De un lado se trataba de un concepto de camuflaje para así evitar la denominación de teoría marxista, pero por otro lado evidencia que Horkheimer y sus colaboradores ya no se identifican con la teoría marxista en su forma ortodoxa.

Los siguientes párrafos relatarán la historia de la fundación y del posterior desarrollo de la teoría crítica; subsecuentemente resumiré los trabajos teóricos del heredero moderno de los frankfurtianos, de Jürgen Habermas.

Historia temprana de la teoría crítica

A principios del año 1923 el ministerio de cultura de Prusia - Frankfurt pertenece en esta época a Prusia - permite el establecimiento de un instituto para la investigación social en la Universidad de Frankfurt, que sirva al mismo tiempo para la enseñanza universitaria. El ministerio acepta de esta manera una generosa oferta del hijo de un millonario, Felix Weil, de financiar la construcción del instituto, pagar anualmente 120.000 marcos, ceder el piso bajo a la facultad de ciencias económicas y sociales de la universidad, y - más tarde - financiar la cátedra del jefe del instituto en esta facultad.

El padre de Felix Weil, Hermann Weil, era un empresario judío que tenía mucho éxito en el comercio con trigo; antes de su retorno a Frankfurt en 1908 había dirigido la empresa más grande del sector en Argentina. La vida como empresario no le parecía atractiva a su hijo Felix. Sin presiones por parte de su padre - quien sufría aparentemente de mala conciencia por no haberse preocupado de su hijo cuando éste era joven - Felix podía dedicarse a sus estudios teóricos de economía. Sin embargo, Felix Weil nunca se convirtió en un científico brillante. Sus simpatías por el socialismo y la teoría marxista, que compartía con otros muchos jóvenes politizados después del final de la primera guerra mundial y la revolución en Rusia, le indujeron a jugar el papel del mecenas izquierdista.

El primer director del instituto fue el economista Carl Grünberg el cual había fundado en 1910 el "archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero" en Viena, Austria. Cuando Grünberg empezó su trabajo en Frankfurt, los tiempos revolucionarios parecían haber terminado, pero la revolución y el comunismo seguían siendo temas actuales. El año 1923 había sido el año de la crisis, con intentonas golpistas desde la derecha y desde la izquierda. El partido comunista alemán conquistaba el 12,6% de los votos en las elecciones para el "Reichstag" (parlamento) en mayo de 1924, la SPD, los socialdemócratas, el 20,5%, la DVP, el partido nacionalista, el 19,5% y el centro/partido popular bávaro el 16,6%. La prohibición temporal del partido comunista después de su revuelta fracasada en 1923 no había disminuido su popularidad. Una testigo contemporánea, Rosa Meyer-Leviné, la mujer del líder comunista Eugen Leviné, que murió fusilado en 1919, y posteriormente esposa del líder de la KPD, Ernst Meyer, nos cuenta en sus memorias: "El vivo deseo de (Felix) Weil (era) crear una institución según el modelo del instituto Marx-Engels en Moscú - provisto de un equipo de profesores y estudiantes, de bibliotecas y archivos - que esperaba donar algún día al estado alemán soviético victorioso" (Meyer-Leviné 1977, cit. según Wiggershaus, 1991, p.35).

El *Institut für Sozialforschung* (instituto para la investigación social) fue inaugurado el domingo, 22 de junio de 1924, en el paraninfo de la Universidad de Frankfurt. El director del instituto, Carl Grünberg, presentaba en su discurso inaugural un programa de investigación social basado en el marxismo, entendido éste en un sentido puramente científico y de ninguna manera político, como se apresuró a afirmar Grünberg. En 1928, después de tres años y medio de trabajo, Grünberg sufrió un ataque de apoplejía que le impidió la continuación; su muerte se produjo en 1940. Sin embargo, ya se había creado una situación única para el sistema académico alemán. Marxismo e historia del movimiento obrero eran temas de la enseñanza universitaria, los estudiantes podían defender una tesis doctoral sobre un tema en este ámbito. En Frankfurt había un catedrático para las ciencias económicas del estado que se confesaba marxista. Había un instituto asociado con la universidad que se dedicaba a la investigación del movimiento obrero y del socialismo desde una perspectiva marxista. La edición de las obras de Marx y Engels fue reconocida como un trabajo científico que formaba parte de las tareas de la universidad. La universidad de Frankfurt vivía una época espléndida entre 1928 y 1932; muchos vieron en ella la "universidad más moderna y liberal" (Tillich 1971, cit. según Wiggershaus 1991, p.47).

En el mes de octubre de 1930, Friedrich Pollock, el representante legal de Felix Weil para la junta directiva de la sociedad para la investigación social y Max Horkheimer, catedrático de filosofía social desde hacía dos meses, firmaron un contrato cuyo párrafo tercero decía: "El catedrático Horkheimer asume la dirección del instituto en el día de hoy." Horkheimer presentó su programa en su discurso público del 24 de enero de 1931: La discusión sociológica y filosófica de la época ha llegado a una cuestión central, la cuestión de la interrelación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y los cambios en el ámbito cultural. Esta cuestión tiene que ser limitada para llegar a resultados controlables por lo que tenía que concentrarse en determinados grupos sociales y ciertas épocas. Los trabajadores y empleados forman un grupo especialmente importante que tiene que ser investigado ante todo. Por lo tanto, un filósofo social, que conoce la filosofía del idealismo, encargado de dirigir un gran instituto dedicado a la investigación empírica, podía "establecer con mis colaboradores, dentro de un marco limitado, una dictadura del trabajo planificado por encima de la simultánea existencia de construcción filosófica y construcción empírica en la sociología", y "organizar investigaciones partiendo de cuestiones filosóficas actuales, para las cuales filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos se unen en una comunidad permanente de trabajo" (Horkheimer, 1972, p.41s.). En el fondo se trataba de llevar a cabo el proyecto del siglo XIX, es decir, transformar la totalidad social para los individuos con la ayuda de la ciencia, la técnica y la industria en algo menos arbitrario e injusto, utilizando los medios más desarrollados de la época actual, y, por tanto, con más probabilidades de tener éxito; así se podría resumir la conclusión no pronunciada de Horkheimer.

Biografías de los colaboradores más importantes del IfS en su fase temprana

Algunos de los fundadores más importantes del instituto han sido olvidados, como es el caso del ya mencionado Carl Grünberg. En este apartado resumiré brevemente las biografías tempranas de los fundadores más conocidos, Horkheimer, Adorno y Marcuse, dejando de lado - quizá injustamente - otras figuras significativas, como Erich Fromm, Friedrich Pollock y Leo Löwenthal; mencionaremos sus biografías y aportaciones al desarrollo del IfS lo más compendiado posible en esta pequeña introducción a las biografías de los otros.

Erich Fromm, hijo de una familia judía muy religiosa, estudió sociología, psicología y filosofía en Frankfurt y Heidelberg. Después de su trabajo en una institución de enseñanza judía en Frankfurt, Fromm completó la formación psicoanalítica, convirtiéndose en docente del *Instituto Psicoanalítico* en Frankfurt. Ligado al IfS a través de amistades personales con Löwenthal y Horkheimer - también hay que tener en cuenta la localización del *Instituto Psicoanalítico* en el edificio del IfS -, Fromm conectó en los primeros años psicoanálisis y marxismo. Fromm criticaba, como Horkheimer, que cada consideración de productos espirituales, que no partiese del papel fundamental del modo de producción y de la división de la sociedad en clases, continuaba la represión psíquica de la miseria y de la injusticia que son el fundamento de dichos productos espirituales. El IfS contrató a Fromm como director del departamento de psicología social en 1930 de por vida; en esta función empezó un proyecto de investigación sobre la situación de la clase obrera en el pasado y en la época actual. Sin embargo, este proyecto no pudo ser terminado antes de la toma de poder del nacionalsocialismo por lo que los primeros informes sobre esta investigación fueron publicados después de la huida del instituto.

Su ensayo *Política y Psicoanálisis* presenta la paradoja fundamental del trabajo teórico temprano de Fromm. Recurriendo a la vez al psicoanálisis y a la sociología, Fromm constata que "el comportamiento casi neurótico de las masas, que es una reacción adecuada a condiciones actuales y reales de vida que, de su parte, son perjudiciales e inoportunas, no se podrá curar a través del análisis, sino sólo a través del cambio y de la eliminación de estas condiciones de vida" (Fromm, *Obra Completa*, Tomo I, p.36, cit. según Wiggershaus, 1991, p.75). El funcionamiento de la sociedad no permite una revolución de las condiciones de vida, aunque sólo esta revolución podría cambiar el

comportamiento de las masas; pero incluso si tal revolución se realizase, sólo llevaría a la construcción de una nueva ideología que hiciese necesaria el fundamento económico-social. Esta línea argumentativa hace comprensible que Fromm representara un humanismo mesiánico en una fase más tardía de su vida ofreciendo una vida completa para todos (vid Friesenhahn, 1985, pp.12ss.).

Friedrich Pollock nació en 1894 en Freiburg como hijo de un empresario judío, igual que Max Horkheimer, con quien le unió una estrecha amistad desde los 16 años y hasta el final de su vida. Pollock era un marxista convencido; en 1923 hizo el doctorado con una tesis sobre la teoría del dinero de Marx. Una visita a la Unión Soviética revolucionaria en 1927 culminó con un trabajo sobre *Las experiencias con la economía planificada en la Unión Soviética 1917 - 1927*, el cual le sirvió de habilitación. Pollock defendió a ultranza en esta investigación las ventajas de la economía planificada en el sistema socialista. Parece ser que Pollock fue siempre un amigo muy fiel a Horkheimer y que estaba contento con su papel de administrador y economista en el IfS, puesto que como colaborador del IfS desde el principio y vicedirector del instituto bajo Grünberg, le debería haber correspondido la sucesión de éste en la dirección del instituto. Sólo su confianza en Horkheimer explica que Pollock le cediese este puesto. Pollock se limitó a principios de los años treinta a cumplir las obligaciones de director administrativo y financiero del IfS.

Leo Löwenthal nació en 1900 en Frankfurt, como Erich Fromm, hijo de un médico perteneciente a la clase media. Después de la primera guerra mundial, Löwenthal estudió varias materias sin objetivo definido en Frankfurt, Gießen y Heidelberg. Sus simpatías por el socialismo se mostraron muy temprano: en 1918 en Frankfurt, y dos años más tarde en Heidelberg, Löwenthal participó en grupos de estudiantes socialistas. A la vez colaboraba con la casa de la enseñanza judía libre en Frankfurt. En 1923 presentó su tesis doctoral sobre *La filosofía social de Franz von Baader. Ejemplo y problema de una filosofía religiosa*. Baader era el representante de una unión entre la iglesia y las clases bajas contra los burgueses secularizados. Löwenthal mostraba interés por el judaísmo, el socialismo y el psicoanálisis, que se manifestaba en varias actividades, como por ejemplo la edición de un "semanario judío" y la colaboración en una organización para apoyar a refugiados judíos del Este; finalmente este interés terminó convirtiéndose a finales de los años veinte en un programa teórico. Löwenthal fue colaborador con plenos derechos del instituto en 1930. En septiembre de 1930, después de las elecciones parlamentarias al Reichstag, en las cuales el partido

nacionalsozialista ganó 107 diputados, Löwenthal convenció a Felix Weil a financiar la creación de una sucursal del IfS en Ginebra para preparar la emigración. La tarea más importante de Löwenthal consistía en la preparación y la edición de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Investigación Social), el nuevo órgano del instituto.

Max Horkheimer

Max Horkheimer nació el 14 de febrero de 1895 en Stuttgart, hijo del fabricante Moritz Horkheimer, el cual poseía, como antes el abuelo, varias fábricas textiles en Zuffenhausen, cerca de Stuttgart. Los padres eran judíos religiosos, conservadores, pero no ortodoxos, si podemos creer a Horkheimer (vid Wiggershaus, 1991, p.56). El padre llegó a disfrutar de una reputación social excelente, sobre todo a causa de su compromiso en la primera guerra mundial; el rey de Baviera le recompensó con el título de "Kommerzienrat" (consejero de comercio) en 1917. El padre de Horkheimer se sintió tan alemán que se negó a salir de Alemania hasta 1939, a pesar de que el régimen nacionalsocialista le había obligado a vender sus fábricas y su chalet ya en 1933. Su familia había vivido más tiempo en Alemania que la del señor Hitler, escribió en una ocasión a su hijo en los EE.UU. En 1910, Max Horkheimer empezó de aprendiz en la empresa de su padre. Un año después conoció a Friedrich Pollock, el hijo de un fabricante de cuero, que se había alejado del judaísmo; Pollock animó a Horkheimer a emanciparse de sus padres conservadores. La lectura de críticos naturalistas de la sociedad burguesa y de representantes de la revolución social - Tolstoi y Kropotkin - influía la conciencia del joven Horkheimer. Enfrentado con este desarrollo de su hijo, el padre le envió al extranjero, a Bélgica e Inglaterra, siempre junto con Pollock. Al principio de la primera guerra mundial, Horkheimer era jefe en la empresa de su padre, lo que le salvó momentáneamente de la participación en la guerra que él siempre rechazó. Sin embargo, la vida miserable de los trabajadores y de los soldados en la guerra le creó remordimientos. Su novela "Leonhard Steirer" muestra una crítica social radical: El trabajador Leonhard sorprende a su amante en los brazos del hijo del propietario de la fábrica, le mata y obliga a la chica a huir con él. Ésta, que al principio se resiste, se deja convencer por los argumentos de Leonhard, que explican lo sucedido por la organización injusta del mundo (vid Horkheimer 1988, Obra Completa, Tomo I).

En 1916, Horkheimer empieza una relación con la secretaria de su padre, Rose Riekher, que tiene ocho años más que él. Los padres están estrictamente en contra, lo que

significa que su novia pierde el trabajo, y de esta manera empieza un conflicto de 10 años entre padre e hijo. Horkheimer es llamado al ejército en 1917. Se encuentra enfermo en un hospital militar en Munich cuando el Reich alemán se disuelve y la revolución de noviembre empieza. En el año 1919, Horkheimer estudia en Munich, como siempre junto a Pollock, psicología, filosofía y economía nacional; después de un semestre siguen estudiando en Frankfurt, en cuyas cercanías adquieren un chalet. Sus profesores más importantes en Frankfurt son el psicólogo Schuhmann y el filósofo Cornelius. Schuhmann es representante de la psicología de la Gestalt, una corriente considerada progresista en esta época, y Cornelius es neokantiano. La recomendación de Cornelius hace posible que Horkheimer estudie también un año con Husserl y Heidegger en Freiburg.

Después de la defensa de su tesis doctoral sobre *La antinomia del juicio teleológico* se convierte en asistente de Cornelius, eligiendo definitivamente la carrera académica en lugar de la profesión del padre. En 1925 se habilita con un trabajo sobre *La crítica del juicio de Kant como eslabón entre la filosofía teórica y práctica*. Horkheimer defiende la tesis de que la funcionalidad formal en la naturaleza no es consecuencia de una coincidencia casual y milagrosa entre la razón teórica y práctica, como opinaba Kant, sino que se trata de hechos que se derivan del contexto de nuestra conciencia, y que pueden comprenderse con la teoría del conocimiento; estos hechos mostrarían solamente que el reino de las ideas y el reino de la naturaleza no están separados de principio (vid Horkheimer 1986, obra completa, tomo II). Horkheimer se mantiene todavía con este trabajo en el marco teórico elaborado por Schuhmann y Cornelius. Horkheimer se convierte en 1928 en profesor titular para la historia de la filosofía moderna y presenta lecturas sobre materialismo e idealismo, Hegel y Marx y la ilustración francesa e inglesa, ampliando considerablemente sus conocimientos de la filosofía moderna.

Las notas que Horkheimer redactó entre 1926 y 1931 publicadas en Suiza en 1934 bajo el seudónimo de Heinrich Regius y con el título de *Ocaso*, muestran sus opiniones fundamentales. En primer lugar aparece la indignación por la injusticia social, el contraste entre ricos y pobres. Horkheimer encuentra palabras casi expresionistas para la descripción de esta injusticia: El sótano de la sociedad es un matadero, la mayoría de los seres humanos nacen dentro de una cárcel, todos los pobres son objeto de la estupidez y del sadismo ... (cit. según Wiggershaus, 1991, p.62). Los únicos que pueden eliminar esta situación lamentable son, según el Horkheimer de esta época, los hombres

que están formados en la teoría (marxista) y que están decididos a conseguir algo mejor. Una cita que ganó fama mucho tiempo después en la revuelta estudiantil de 1968 es también un producto de esta fase: "El mundo, en el cual la élite proletaria está creciendo, no es una academia, sino luchas en las fábricas y los sindicatos, represiones, conflictos sucios dentro o fuera de los partidos, condenas a presidio e ilegalidad... La carrera revolucionaria no se realiza a través de banquetes y títulos honoríficos, a través de investigaciones interesantes y sueldos de catedrático, sino a través de la miseria, la vergüenza, la ingratitud, el presidio, yendo hacia lo desconocido donde sólo una fe casi sobrehumana ilumina... Es posible que la fe revolucionaria difícilmente se lleve bien con una clara visión de las realidades en momentos como el presente, incluso podría ser que las cualidades imprescindibles para el liderazgo del partido proletario se encuentren en seres humanos, cuyo carácter no es el más fino" (cit. según Wiggershaus, 1991, p.64). Sin embargo, el compromiso directo con los que estaban luchando le parecía demasiado atrevido. El papel de los intelectuales debería consistir en llevar esta insuficiencia del orden terrenal a la teoría científica, quitándola cualquier disfraz metafísico. De esta manera podrían coincidir en la teoría la experiencia de la inhumanidad del proceso de trabajo capitalista y la necesidad urgente de cambio. Esta postura teórica de Horkheimer hace comprensible que un joven becario del IfS, Willy Strzelewicz, le recuerda como un filósofo burgués con simpatías por el marxismo y el comunismo, que apreciaba la discusión abierta, pero que pronunciaba muy pocas veces el nombre de Marx (vid Wiggershaus, 1991, pp.66s.).

Theodor Wiesengrund-Adorno

Theodor Wiesengrund-Adorno nació el 11 de septiembre de 1903 en Frankfurt, hijo de Oscar Wiesengrund, un judío alemán de confesión protestante, propietario de un almacén al por mayor de vino, y de Maria Calvelli-Adorno della Piana, una mujer católica descendiente de un oficial francés de la aristocracia corsa, que había sido una cantante con éxito hasta su matrimonio. Adorno tuvo una infancia muy protegida y una educación musical y filosófica excelente bajo la influencia de su madre y de sus profesores Bernhard Sekles (composición) y Siegfried Kracauer (filosofía). El estudio de obras de Kant, Bloch y Lukács le convertirían en una "planta precoz", como él mismo se caracterizó en *Minima Moralia*. Ya en 1924 Adorno defendió su tesis doctoral sobre *La trascendencia de lo objetivo y de lo noemático en la fenomenología de Husserl*. Sin embargo, el Adorno de esta época concentraba su interés en la crítica y la estética

musical; hasta 1932 había publicado alrededor de 100 artículos con esta temática. Su primera publicación filosófica fue su habilitación sobre Kierkegaard en 1933. Adorno justificaba en sus escritos la música vanguardista de la época, en especial las composiciones de Arnold Schönberg. Él exigió de las obras de arte que ofreciesen formas animadas; la realidad ya no ofrecía un hogar para el alma, de manera que las formas animadas sólo eran posibles en el mundo del arte. Sin embargo, su amor por Schönberg no era recíproco: El gran compositor no se formó un juicio positivo sobre Adorno cuando éste se encontraba en Viena (1925) para ampliar sus estudios musicales. De vuelta a Frankfurt, Adorno seguía publicando críticas musicales y, a la vez, perseguía una carrera académica. Un primer intento de habilitarse con un trabajo sobre *El concepto de lo inconsciente en la psicología trascendental* fracasó, porque el director de la habilitación, Cornelius, no la aceptó por falta de originalidad.

A partir de 1927 Adorno pasó temporadas en Berlín, donde tenía contactos con Benjamin, Bloch, Brecht, Weill, etc., que le estimularon a desarrollar una teoría de la música con elementos marxistas; Adorno interpretaba la praxis de los compositores como acusación o representación de la praxis social, dependiendo del caso. A principios de 1931 se habilitó con un trabajo sobre *La construcción de lo estético en Kierkegaard* bajo la dirección de Paul Tillich, un teólogo protestante. Una concepción básica para Adorno aparece por primera vez en esta habilitación: El intento de concretar a través de un enfoque histórico-materialista motivos teológicos está basado en la idea de que la sociedad ha transferido la fuerza ciega de la naturaleza hacia dentro de sí misma, de manera que sólo la autoreflexión haría falta para liberarse de esta fuerza de la naturaleza. Horkheimer apoya esta habilitación, no sin hacer hincapié en su comentario oficial sobre el trabajo de Adorno que el motivo teológico fundamental de éste se distingue radicalmente de sus propias intenciones filosóficas.

Adorno empieza como catedrático no numerario de filosofía en mayo de 1931. Su lectura inaugural presenta su idea de que la filosofía debía agrupar pequeños elementos que no parecían tener mucho sentido - suministrados éstos por las ciencias - e interpretarlos; en esto consistía el materialismo según Adorno. El elemento dialéctico derivaba del hecho de que la interpretación filosófica se veía continuamente interrumpida por una verdad transubjetiva en el sentido de una dialéctica intermitente, por lo que debía empezar siempre de nuevo.

En sus críticas musicales de estos años, Adorno se mostraba claramente como un seguidor de la teoría de la lucha de clases creyendo que las obras de arte podían interpretarse según su pertenencia específica a una clase.

Herbert Marcuse

Herbert Marcuse nació el 19 de julio de 1898 en Berlín. Su padre, un judío de la provincia de Pomerania, al oriente del Reich alemán, era socio de una empresa constructora la cual podía ofrecer a su familia un alto nivel de vida. Herbert Marcuse se hizo socio pasivo del partido socialdemócrata y admiraba la política socialista, en particular estaba en favor del gobierno socialista del estado libre de Baviera, dirigido por Kurt Eisner, después del fin de la primera guerra mundial. Siendo soldado en noviembre de 1918, Marcuse fue elegido miembro del consejo de los soldados de Berlín-Reinickendorf. Desilusionado con la política de la SPD - que sofocaba junto a los militares las intenciones revolucionarias en Alemania, como por ejemplo, la revolución bávara - Marcuse dejó el partido y se dedicó a sus estudios. Estudió en Berlín y Freiburg historia de la literatura alemana, filosofía y economía nacional, doctorándose en Freiburg en 1922 con una tesis titulada *La novela alemana sobre el artista*, que reflejaba los trabajos de Lukács sobre la teoría de la novela y la estética de Hegel. Después de una etapa en Berlín (1924 - 1928), donde se movía en un círculo intelectual, viviendo de una participación en una editorial que su padre le había comprado, Marcuse se trasladaba con su familia a Freiburg con la intención de empezar una carrera académica. En 1928 se convierte en asistente de Heidegger que acababa de obtener la cátedra de Husserl. Marcuse tiene el programa de una filosofía concreta que debería trascender a la filosofía burguesa pero desde dentro. Su única crítica de Heidegger era que éste no integraba el "hoy y su situación" en sus reflexiones filosóficas, dejando sin contestar la pregunta: "¿Cómo es posible la existencia concreta y auténtica?" Cuando Heidegger se confesó abiertamente nacionalsocialista en 1933, Marcuse quedó completamente sorprendido. En este momento, él estaba trabajando en una investigación sobre la ontología de Hegel y los fundamentos de una teoría de la historicidad, que quiso presentar como habilitación. En estos años, Marcuse había descubierto los manuscritos parisinos del joven Marx, en los cuales encontraba una ontología del ser humano histórico que se convirtió en el fundamento de su propia filosofía. "Sobre todo la observación imperturbable de la esencia del ser humano se transforma en el motor implacable de la fundación de la revolución radical: en la situación actual del capitalismo

no se trata solamente de una crisis económica o política, sino de una catástrofe del ser humano. Esta comprensión condena a cada reforma económica o política al fracaso desde el principio y exige absolutamente la abolición catastrófica del estado actual a través de la revolución total" (Marcuse, 1978, obras completas, tomo I, p.536).

Llegado a esta convicción, Marcuse abandonó el plan de habilitarse, porque ya no veía sentido en la habilitación; un judío marxista en la Alemania de 1932 tenía pocas perspectivas profesionales. También es posible que el propio Heidegger bloqueara su habilitación (vid Wiggershaus, 1991, p.122). En 1933 se uniría con el IfS emigrado a Ginebra y apoyado por Löwenthal.

Resumen de la historia temprana del IfS

La revisión de las biografías de los fundadores de la teoría crítica muestra que tenían algunos rasgos en común: Ninguno de los pertenecientes al círculo de Horkheimer era políticamente activo, ninguno salía del movimiento obrero o del marxismo clásico; todos procedían de familias judías, cuya actitud hacia el judaísmo oscilaba entre la asimilación total a la sociedad en negación de sus raíces religiosas hasta la práctica de un judaísmo ortodoxo. Todos eran evidentemente muy sensibles hacia el problema del antisemitismo, pero parece que sólo para Horkheimer la indignación sobre el destino de los explotados y los humillados era un motivo fundamental para el desarrollo de su trabajo teórico. Los otros encontraban la teoría marxista atractiva, porque prometía la solución para problemas teóricos en distintas áreas y porque parecía la única crítica radical de la sociedad burguesa-capitalista alienada y, además, cumplía altas exigencias teóricas. Sin embargo, no se trataba de un grupo compuesto por expertos en distintas disciplinas académicas, tal y como Horkheimer lo había programado para desarrollar la teoría crítica. Todos disponían de conocimientos filosóficos, pero sólo Fromm y Pollock tenían una formación adicional en otra disciplina.

Varias investigaciones sobre las publicaciones de los miembros del círculo de Horkheimer en esta fase temprana (por ejemplo Bottomore 1989, Jay 1976 y 1984, Wiggershaus 1987 y 1991) confirman la impresión de que estos autores presentan algunos rasgos comunes, como por ejemplo el que todos se confesaran seguidores del concepto materialista de la historia, tal y como Marx lo había resumido en su prólogo a la *Crítica de la Economía Política*. Ninguno de ellos veía a la clase obrera como la protagonista histórica, porque le faltaba el interés subjetivo por una revolución socialista; Horkheimer mencionaba solamente "las clases sociales bajas", Adorno pensaba que la clase obrera no tenía un papel progresivo, Erich Fromm decía que el proletariado tenía un carácter menos anal que los pequeños burgueses, pero sin explicar más esta tesis. Ninguno se ocupaba de temas actuales, como por ejemplo el estado social de derecho, la República de Weimar o el fascismo italiano; pero ellos tampoco dudaron de que el futuro perteneciera al socialismo.

El desarrollo de la teoría crítica en el exilio

La toma de poder de los nacionalsocialistas el 30 de enero de 1933, cuando el presidente del Reich Hindenburg nombró a Hitler canciller, no sorprendió a los frankfurtianos, que ya habían tomado sus medidas de precaución. Horkheimer y su mujer tenían ya un apartamento en Ginebra, donde el IfS había fundado una sucursal. Todos los miembros del grupo de Horkheimer le seguirían a Ginebra; Adorno, que en esta época todavía no formaba parte del círculo íntimo, se quedó por el momento porque era solamente "semijudío" y además no había protagonizado actividades políticas. La policía cerró el instituto el 13 de Marzo de 1933 y además confiscó toda la propiedad del instituto "según los párrafos 1 y 3 de la ley sobre la confiscación del patrimonio comunista ... porque el instituto había apoyado actividades dirigidas contra el estado". En esta situación, caracterizada por una mezcla incalculable de arbitrariedad y legalidad, Horkheimer empezó una lucha legal por el patrimonio del instituto que aún no había sido trasladado a Suiza, consiguiendo con la ayuda de un buen abogado de hecho la transferencia de cantidades importantes. Sin embargo, la cercanía de la Alemania y la Italia fascistas y además la aversión de las autoridades suizas a conceder visados a los refugiados judíos, empujaron a Horkheimer a buscar otra sede central para el instituto que no fuera Ginebra. Al principio fundaron pequeñas sucursales en Londres y París, dónde se publicaron también los siguientes números de la ZfS (Revista de investigación social) en alemán.

Horkheimer publica en esta época dos grandes ensayos, *materialismo y metafísica* y *materialismo y moral*, que resumen diversos pensamientos e intentan ponerlos en relación con una determinada tradición filosófica. En estos trabajos expresa sus convicciones fundamentales: los seres humanos tienen el derecho a la felicidad, teniendo en cuenta el carácter efímero de su existencia y la falta de un más allá; este derecho a la felicidad no necesita una fundamentación. El derecho a la felicidad exige la unión del interés particular con el interés general en forma de una economía planificada, que el dominio altamente desarrollado de la naturaleza hace posible. Estas ideas básicas se reúnen en una concepción de una teoría de la sociedad, que conoce sus fundamentos filosóficos, y en la cual la humanidad alcanza la conciencia de sí misma. "Si del derecho a la felicidad, que la vida real no ha satisfecho hasta la muerte, surge en última consecuencia solamente la esperanza, pero no la satisfacción, entonces el cambio de las

condiciones, que son la causa de la infelicidad, puede convertirse en el objetivo del pensar materialista. Este objetivo se expresó en diversas formas según la situación histórica. Enfrentados con el desarrollo de las fuerzas productivas en la antigüedad, los filósofos materialistas tenían que desarrollar prácticas interiores frente al sufrimiento; la tranquilidad del alma es el modo de escapar de la necesidad que los medios exteriores no pueden cambiar. Al contrario, el materialismo de la burguesía temprana tenía el objetivo de aumentar el conocimiento de la naturaleza y de ganar nuevas fuerzas para dominar la naturaleza y al hombre. La miseria de la época actual está ligada a la estructura social. Por eso, el contenido del materialismo actual consiste en la teoría de la sociedad" (Horkheimer, 1992, pp.20s.).

Durante el exilio en Suiza, el instituto empezó tres investigaciones: (1) en 1933 una encuesta en familias urbanas en Francia, cuyo padre era trabajador o empleado y parado desde hace más de seis meses. Este trabajo se integró más tarde como *encuesta experimental* en los *Estudios sobre autoridad y familia*. (2) La sucursal suiza empezó a finales de 1933 una encuesta de expertos, es decir, de catedráticos de psicología y pedagogía, jueces, funcionarios, curas, profesores, etc., sobre autoridad y familia en Suiza, Austria, Francia, Bélgica y Holanda. (3) En 1933/34 las sucursales del instituto en Ginebra, París y Londres empezaron una encuesta de adolescentes sobre autoridad y familia. Todas estas investigaciones fueron resumidas más tarde en los ya mencionados *Estudios sobre autoridad y familia*.

Horkheimer decidió, durante un viaje a los Estados Unidos en 1934, que el núcleo del Instituto debería trasladarse a Nueva York. Él consiguió la asociación del IfS con la Columbia University que puso una casa a la disposición del instituto. Esta forma externa del instituto aumentó considerablemente la posición de poder de Horkheimer; el instituto se convirtió en un enclave de crítica social, internamente organizado según principios patriarcales, en medio de la sociedad burguesa. Herbert Marcuse acentuaba este carácter del instituto en una entrevista con Habermas en 1977: "Marcuse: 'Usted sabrá de su propia experiencia que la organización del instituto era en cierto modo jerárquica y autoritaria.' Habermas: 'Lo puedo confirmar'" (Habermas, 1991, p.269). Todos los colaboradores fijos del instituto se reunieron hasta septiembre de 1934 en Nueva York; el instituto se llamaba ahora *International Institute of Social Research*.

La primera publicación del instituto fue *Estudios sobre autoridad y familia*, editada a mediados de 1935. El tomo consistía en casi mil páginas; la introducción corrió a cargo

del mismo Horkheimer, el cual presentó el concepto de autoridad, como, por ejemplo, la autoridad de la economía. Marcuse aportó un estudio de la literatura existente sobre el tema, apoyando el concepto de la estructura de la autoridad burguesa que los otros dos ensayos habían investigado. El artículo de Fromm formuló el concepto del carácter sadomasoquista o autoritario, basando su análisis en trabajos sociológicos de Max Weber sobre el "espíritu burgués-capitalista" y el concepto freudiano del carácter anal. Las encuestas del instituto, emprendidas según Horkheimer con la intención de caracterizar tipológicamente las actitudes hacia la autoridad en estado y sociedad, las formas de la descomposición de la autoridad familiar por la crisis, las condiciones y consecuencias de autoridad rígida o suave en casa y otros aspectos, mostraron que la pequeña familia patriarcal se encontraba en crisis; sin embargo, esta crisis no tenía como resultado quitar a la sociedad de clases un agente psicológico necesario, sino que la autoridad de la sociedad sobre sus miembros era más directa sin esta agencia intermitente.

Adorno se encontraba en Inglaterra cuando los "estudios" fueron publicados. Él había renunciado a su derecho de enseñar en la universidad, alegando la terminación de un trabajo científico importante; en Oxford intentaba obtener el título de Ph.D., lo que exigía un mínimo de dos años cursados en esta antigua universidad. Horkheimer intentó recuperar a Adorno para el instituto; en varias cartas le alabó como uno de los "pocos hombres ... de los que el instituto espera una aportación espiritual" (carta Horkheimer - Adorno, 16.11.34, cit. según Wiggershaus, 1991, p.181), pero sin comprometer al instituto económicamente. La oportunidad de traer a Adorno definitivamente a los EE.UU. se ofreció en octubre de 1937, con el proyecto de investigar los efectos del nuevo medio de comunicación de masas, la radio, llevado a cabo por la universidad de Princeton bajo la dirección de Paul Lazarsfeld, un amigo del instituto, que ofreció a Adorno un empleo fijo remunerado con 400 dólares mensuales, encargándole la elaboración del capítulo sobre la música. Adorno aceptó y trabajó de hecho hasta el verano de 1940 en este proyecto, pero su concepción particular de una investigación empírica, que consistía básicamente en filosofar dialécticamente partiendo de un "pequeño" fenómeno, se diferenciaba totalmente de la práctica investigadora en las ciencias sociales de los EE.UU., en los que prevalecía un enfoque pragmático. Un sólo trabajo redactado para el proyecto, *The Radio Symphony*, vio la luz en el tomo *Radio Research 1941*, editado por Lazarsfeld y Stanton. Se puede afirmar que estos trabajos de Adorno no tenían una importancia sobresaliente para el desarrollo de la teoría crítica; sin embargo, la estancia física de Adorno cerca de Horkheimer era la *conditio sine qua*

non para la redacción conjunta del trabajo más emblemático de la teoría crítica de esta fase, la *Dialéctica de la Ilustración*. Antes de describir las condiciones de su creación y el resumen de su contenido, es preciso referirnos a otro ensayo fundamental de Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, para poder comprender mejor las líneas argumentativas básicas de la teoría en su conjunto.

Teoría tradicional y teoría crítica

Habermas escribió con motivo de una nueva edición de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social, abr. ZfS): "...si ha existido una vez una Escuela de Frankfurt que tiene fecha y lugar, entonces ha sido aquí, en Nueva York, entre 1933 y 1941, en esta casa 429 en el lado occidental de la calle 117, puesta a disposición por la Columbia University" (Habermas, 1991, p.414). Entre los trabajos tempranos publicados de los teóricos críticos en este órgano destaca el ensayo de Horkheimer sobre la *teoría tradicional y la teoría crítica*, publicado por primera vez en la ZfS, ya editada en París, en 1937; la importancia de este trabajo no se deriva sólo del hecho de que el título creó definitivamente la etiqueta de *teoría crítica* para denominar los productos intelectuales procedentes del círculo de Horkheimer, sino que también tenemos que suponer que este trabajo resume en cierta manera las convicciones básicas de todo el grupo.

Horkheimer empieza presentando lo que él interpreta como la teoría tradicional: el concepto tradicional de teoría se caracteriza por su tendencia hacia un puro sistema matemático de símbolos que tienen cada vez menos la función de denominar objetos empíricos. También las operaciones lógicas son racionalizadas de tal manera que la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática. Las ciencias humanas y sociales tienen la tendencia de imitar el ejemplo de las ciencias naturales afortunadas. La razón para esta tendencia se encuentra en el hecho de que las ciencias forman parte del modo de producción en determinadas formas sociales, lo que el concepto tradicional de teoría no tiene en cuenta. En consecuencia, los científicos burgueses desarrollan una conciencia falsa y creen que actúan según decisiones individuales, mientras que sus acciones son consecuencia del complejo mecanismo social. Evidentemente existen enormes diferencias entre las distintas escuelas filosóficas de esta índole, por ejemplo, entre los positivistas y pragmatistas, que acentúan la categoría de la utilidad de los resultados de la ciencia para la reproducción social, y los neokantianos de Marburg que declaran que algunos rasgos del trabajo teórico del científico son momentos del "logos" eterno; pero todas estas diferencias no cambian el hecho de que la teoría en su forma tradicional cumple una función social positiva en el sentido de la reproducción de lo socialmente existente. El esfuerzo teórico es, entonces, un trabajo que puede ser utilizado con las condiciones sociales actuales, es decir, existe una demanda por este esfuerzo. Una actividad que contribuye a la existencia de la

sociedad en sus formas dadas, no tiene que ser necesariamente productiva, no obstante puede pertenecer al orden social y hacerlo posible.

Después de esta presentación extremadamente crítica del papel de las ciencias en la sociedad, que está claramente orientada en categorías analíticas marxistas, Horkheimer expone, como buen pensador dialéctico, la posición contraria: "Existe, pues, un comportamiento humano cuyo objeto es la sociedad misma. No tiene solamente la intención de remediar algunos inconvenientes, más bien, dichos inconvenientes le parecen necesariamente conectados con la institución entera del edificio social." También la nota al pie, que Horkheimer añade, parece interesante: "En lo siguiente, este comportamiento se denominará 'crítico'. La palabra se entiende menos en el sentido de la crítica idealista de la razón pura que en el sentido de la crítica dialéctica de la economía política. La palabra denomina una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad" (Horkheimer, 1991, p.223). El texto que sigue a esta fulminante introducción sirve para definir más detalladamente las características que distinguen el pensar crítico del pensar tradicional, presentando el primero como dirigido a intervenir en las condiciones sociales. La tarea del teórico crítico consiste, entonces, en la comprensión de los hechos empíricos como productos que, de principio, deberían ser controlados por los seres humanos; se trata de organizar el trabajo social de nuevo. Entendiendo que la actividad imaginativa ha sido siempre un momento dependiente del proceso de trabajo, se puede definir que una característica del pensar crítico consiste en que se da cuenta de su propia función: incluso existe la posibilidad de que este pensar crítico, una vez que ha analizado la tendencia del proceso del trabajo social, persiga el objetivo de cambiarlo. La aplicación de todos los medios espirituales y físicos para dominar la naturaleza se ve obstaculizada, porque estos medios están, con las condiciones actuales, a la disposición de intereses contrarios. La producción no tiene en cuenta el bien de todos, sino que garantiza el poder de algunos pocos. Pero "tampoco la situación del proletariado en esta sociedad es una garantía para el conocimiento correcto" (p.230). La estructura social impuesta, que promueve la diferenciación social dentro de esta clase, crea una contradicción entre el interés personal y el interés de la clase que impide que la conciencia de la injusticia se traduzca directamente a la acción correspondiente. Por lo tanto, no es recomendable que el intelectual se subordine a la situación psicológica de esta clase; la relación del teórico crítico con la clase dominada debería ser una unidad dinámica, en la cual el análisis teórico de las contradicciones sociales no se limitaría a expresar la situación histórica concreta, más bien este análisis tendría que aparecer en esta situación como un factor que estimula el cambio.

Mientras que la teoría en su forma tradicional forma parte del proceso de producción que está caracterizado por la división del trabajo, la teoría crítica, como factor de una praxis que quiere conseguir nuevas formas sociales, no es una rueda en un mecanismo que está en marcha. El teórico de la oposición tiene que saber: "Su profesión es la lucha, a la cual su pensar pertenece; el pensar no es algo autónomo que puede ser separado de la lucha" (p.233). "Las categorías de Marx: clase, explotación, plusvalía, lucro, pauperismo, derrota, son factores de una totalidad conceptual cuyo sentido no hay que buscarlo en la reproducción de la sociedad actual, sino en su cambio hacia lo justo" (p.235).

La teoría crítica se presenta en este contexto como un juicio existencial desarrollado que declara: "no tiene que ser así, los seres humanos pueden cambiar el ser, ahora mismo existen las circunstancias para esto" (p.244). Evidentemente, la teoría crítica no debe olvidar que su relación con la sociedad criticada es dialéctica: cambios sociales influyen la propia estructura de la teoría; pero sus principios se mantienen de la misma manera como el objeto de su reflexión, la sociedad, que no cambia su esencia a causa de algunas transformaciones. Horkheimer concluye su ensayo reanudando un motivo tratado en la presentación inicial de la teoría tradicional: "El conformismo del pensar, la insistencia de que fuese una profesión fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, sacrifica la esencia propia del pensar" (p.259).

En este texto podemos identificar la línea argumentativa fundamental para esta fase de la teoría crítica, la cual todos los miembros del círculo de Horkheimer hubieran firmado, naturalmente con matices personales. Sin embargo, para un lector que revisa el trabajo desde la distancia histórica aparecen algunos aspectos sorprendentes. Tenemos que tener presente que el instituto ya había desaparecido en el momento de la redacción; sin embargo, el nacionalsocialismo no se ve mencionado. Horkheimer mantiene como exigencias a la teoría crítica los mismos motivos que antes de 1933: el análisis de la situación social injusta con categorías marxistas, expuestas en este texto con más claridad que la habitual para Horkheimer, con la pregunta subyacente, por qué el proletariado todavía no se ha levantado en una revolución contra esta situación. Sin embargo, el tono del texto en general es agudo, casi agresivo, cuando describe las características de la teoría tradicional criticada, y de cierta manera optimista, cuando trata de la definición del papel del intelectual en el futuro cambio social. Este optimismo teórico sufrirá en pocos años una transformación hacia el pesimismo bajo la influencia

de circunstancias exteriores, como veremos más tarde en la parte sobre la *Dialéctica de la Ilustración*.

La Dialéctica de la Ilustración

Horkheimer tenía el plan de redactar un libro sobre la lógica dialéctica ya desde principios de los años treinta, pero entre el proyecto y su realización en 1944 pasaron muchos años. Los acontecimientos dentro y fuera del instituto modificaron las condiciones para la creación de este texto tan importante en la teoría crítica, de manera que es necesario mencionar brevemente los desarrollos más importantes que afectaron a los teóricos críticos en los años posteriores hasta 1944.

Parece que la intención de Horkheimer era desde el principio desarrollar su libro en colaboración o, por lo menos, en un diálogo continuo con un socio competente; esta intención influyó considerablemente su política en el instituto. En 1934 había traído a Marcuse a los EE.UU. con este propósito, durante una época quiso colaborar con Fromm en este proyecto, y cuando finalmente promovió el traslado de Adorno a Nueva York tampoco tenía el proyecto de la dialéctica olvidado.

Si tenemos en cuenta de un lado el gran poder que Horkheimer tenía como director del instituto, una función que le permitió disponer de importantes fondos (aprox. 3,5 millones de francos suizos), y de otro su gran capacidad intelectual que le hizo interesante como interlocutor en cualquier discusión teórica, podemos comprender que entre varios miembros de su círculo se desarrolló un cierto recelo, que se expresó sobre todo en duras críticas mutuas de los trabajos publicados en la ZfS. Un ejemplo es la crítica que Adorno escribió a Horkheimer sobre un ensayo de Marcuse titulado *Sobre el carácter afirmativo de la cultura*. Después de criticar que Marcuse habla de la cultura, no del concepto de la cultura, como sería indicado, Adorno dice: "Me parece que el arte tiene todo una capa - la decisiva - que él [Marcuse] no ve: la del conocimiento de aquello que la ciencia burguesa no puede conocer" (carta Adorno - Horkheimer, 12.05.1937, cit. según Wiggershaus, 1991, p.249).

Adorno se presenta en esta época como uno de los adeptos más fieles a Horkheimer, envidioso contra cualquiera - sobre todo Marcuse - que le pudiera discutir su posición en el grupo; al mismo tiempo Horkheimer desarrolló planes para reducir el instituto.

Pérdidas en la bolsa y, por primera vez, la obligación de utilizar una parte del capital fijo del instituto, causaron en Horkheimer el miedo - no muy fundado - de no poder disponer de dinero suficiente. La administración patriarcal de los fondos por parte de los directores del instituto (Pollock y Horkheimer) - que no discutieron jamás sus decisiones - creó una cierta confusión en la comunidad de los teóricos críticos. También la separación del instituto de Erich Fromm aumentó la inseguridad; la razón era "su castración de la teoría de Freud, en particular la revisión del concepto freudiano de la estructura de las pulsiones. Si además existían razones personales es algo, que puedo sospechar, pero no lo sé" (Marcuse en Habermas, 1991, p.270).

Finalmente y después de que Horkheimer hubiese recortado la financiación a otros colaboradores - siempre intentando conservar la amistad con ellos - se realizó su idea de mantener sólo formalmente el instituto en Nueva York con muy pocos empleados y de mudarse personalmente a California, concretamente a Pacific Palisades, dónde se encontraba la crema y nata del exilio alemán: Thomas Mann, Lion Feuchtwanger, Berthold Brecht y muchos más. Mientras que muchos colaboradores anteriores del instituto se vieron obligados a aceptar trabajos en instituciones de los EE.UU. que se ocuparon con la administración de la guerra, entre ellos Marcuse, Horkheimer y Adorno se dedicaron a la preparación de la *Dialéctica de la Ilustración*.

La colaboración entre estos dos intelectuales creó la obra que se puede considerar como uno de los puntos culminantes de la teoría crítica; todos los trabajos posteriormente publicados retoman algunos de los motivos que aquí se presentan.

Los distintos enfoques teóricos de Adorno, para quien la dialéctica es un método de desmitificar un amplio espectro de fenómenos, y quien concentra sus esfuerzos teóricos sobre todo en el análisis del papel del arte en la sociedad contemporánea, y Horkheimer, para quien la dialéctica significa un pensar en totalidades relativas con el fin de crear ante todo una teoría de la sociedad, se unificaron en la *Dialéctica* de una manera muy particular.

La estructura del libro no está orientada en los modelos de la filosofía académica usual: Al inicio encontramos un ensayo sobre el concepto de la Ilustración de unas cincuenta páginas, a esto siguen dos largas digresiones sobre "Ulises o mito e ilustración" y "Juliette o ilustración y moral", y la segunda parte, aproximadamente la mitad del libro, está formada por tres anexos sobre: (1) Industria cultural. Ilustración como engaño de

las masas; (2) Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración; y, finalmente, (3) Notas y proyectos. Esta estructuración del libro poco clara hace difícil reconocer la lógica de la argumentación.

Los autores mencionan el motivo de su trabajo en el prólogo: "Lo que nos habíamos propuesto, era realmente nada menos que el conocimiento de por qué la humanidad se hunde en un nuevo tipo de barbarie, en vez de llegar a un estado verdaderamente humano" (Horkheimer/Adorno 1993, p.1). El pensar ilustrado ha sido entendido en la tradición de la ilustración como lo contrario al mito; según los autores ha perseguido el fin de "quitar el miedo de los seres humanos e instalarlos como señores. Pero la tierra completamente ilustrada brilla en el signo del desastre triunfal" (p.9). Horkheimer y Adorno ponen en contra de la autoseguridad de la Ilustración su tesis de que el mito y la Ilustración son cómplices secretos: "El mito ya es Ilustración y: la Ilustración se reconvierte en mito" (p.6).

Esta tesis es un intento de conceptualizar el proceso de autodestrucción de la Ilustración. El primer ensayo la elabora, y una nueva interpretación de la Odisea está destinada a probarla. La obra de Homero muestra, según nuestros autores, la huida del sujeto de los poderes míticos; su héroe toma estos poderes en serio, pero está en camino hacia un distanciamiento irónico e ilustrado, en cierta manera (como el autor mismo). El elemento de la ilustración se muestra en la astucia de Ulises "quien engaña a los dioses de la naturaleza como anteriormente el viajero civilizado a los salvajes, ..." (p.55). Una escena que presenta esta ambivalencia entre la cercanía y el distanciamiento a los poderes de la naturaleza es el paso de Ulises por la isla de las sirenas. El astuto Ulises, reconociendo el poder superior de la canción, se hace atar y supera de esta manera la fuerza del mito. Sin embargo, esta superación del mito tiene el precio de la humillación de lo vivo dentro del héroe, para salvar su yo endurecido. "El dominio del ser humano sobre sí mismo, lo que fundamenta su yo, es virtualmente la eliminación del sujeto en cuyo servicio se realiza, porque la sustancia dominada, reprimida y disuelta a través de la autoconservación no es otra cosa que lo vivo, ... , en el fondo exactamente lo que debía conservarse. La antirazón del capitalismo totalitario cuya técnica de satisfacer las necesidades imposibilita en su forma cosificada y determinada por el dominio la satisfacción de las necesidades (verdaderas, C.R.) y lleva a la exterminación de los seres humanos; esta antirazón se encuentra prototípicamente representada en el héroe, que evita el sacrificio sacrificándose" (p.62). El proceso de la ilustración revela su

doble cara en esta descripción: los seres humanos forman su identidad aprendiendo el dominio de la naturaleza exterior al precio de la represión de su naturaleza interior.

La segunda digresión - Juliette o Ilustración y moral - debía mostrar la recaída de la ilustración en mitología a través del ejemplo de derecho y moral, utilizando las obras de Kant, Sade y Nietzsche. Los últimos dos autores, según Horkheimer y Adorno, no han ocultado la imposibilidad de derivar de la razón un argumento fundamental contra el asesinato. Esta "imposibilidad, ... , ha encendido el odio con que los progresistas, en particular, persiguen todavía hoy en día a Sade y Nietzsche" (p.217). El asesinato racionalizado ha ocupado el lugar del sacrificio mítico. Esto muestra, según nuestros autores, el proceso de la autodestrucción de la razón. "Ambos (Sade y Nietzsche, C.R.) tomaron la ciencia en serio, al contrario que el positivismo lógico. La razón secreta, porque ellos insistían todavía más que aquellos en la ratio, es que querían liberar la utopía de su envoltura, la utopía que cada gran filosofía contiene, como el concepto de la razón de Kant: la de una humanidad que, ya no deformada, no necesita más la deformación. Las enseñanzas sin compasión anuncian la identidad de dominio y razón, y son por eso más misericordiosas que las enseñanzas de los lacayos morales de la burguesía" (p.127).

El anexo sobre la industria cultural desarrolla las categorías obtenidas en el análisis devastador de este fenómeno social. La tesis fundamental es: "La racionalidad técnica es hoy en día la racionalidad del dominio mismo. Ella es el carácter coercitivo de la sociedad que se ha alienado a sí misma" (p.129). Retomando motivos que habían sido desarrollados también por otros miembros del grupo, en especial, por Marcuse en su crítica de la cultura, nuestros autores ven el fin de la industria cultural en una producción espiritual que ocupa "los sentidos de los seres humanos desde la salida de la fábrica por la tarde hasta la llegada al reloj para fichar por la mañana con los sellos del proceso de trabajo que ellos mismos tienen que mantener durante el día, ..." (p.139). El contenido de esta producción se fusiona con la publicidad, prometiendo continuamente el placer que es en verdad inalcanzable. Pero la promesa sirve de indemnización para la situación real que el individuo tiene que sufrir. La función de reafirmar el sistema existente es inherente a la industria cultural: como en el sistema nacionalsocialista las experiencias de los individuos se manipulan a través de la creación lingüística de ciertos términos que se expanden por la radio, en el sistema capitalista sólo se ofrece "la libertad de elegir lo que es siempre igual", reduciendo el concepto de personalidad de los individuos a "dientes blancos brillantes y ausencia de transpiración en las axilas"; es

decir, se promueve la adaptación coercitiva de los consumidores a la mercancía cultural (vid p.176).

El anexo sobre "elementos del antisemitismo - límites de la Ilustración" desarrolla en siete tesis la presuposición básica de nuestros autores de que la racionalidad misma, conectada con el poder, es la causa del sufrimiento. "El malo absoluto los (a los judíos, C.R.) estigmatiza como el malo absoluto. De esta manera son de verdad el pueblo elegido" (p.177). El antisemitismo aparece en esta perspectiva como un "ritual de la civilización" (p.180), cuya rabia se descarga contra quienes llaman la atención porque están sin protección. "Tal y como las víctimas son intercambiables, según la constelación: vagabundos, judíos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede tomar el lugar del asesino, en el mismo placer ciego del homicidio, en cuanto se sienta poderoso como la norma. No hay un antisemitismo genuino y tampoco antisemitas natos" (p.180). En cierta manera, el antisemitismo representa el odio de todos aquellos "civilizados" contra los seres humanos que recuerdan al fracaso de la civilización.

La tesis VI resume explícitamente la posición contrapuesta de nuestros autores: "Para reflejar la cosa tal como es, el sujeto tiene que devolverle más de lo que de ella recibe. El sujeto crea el mundo fuera de sí desde las huellas que este mundo deja en sus sentidos: la unidad de la cosa en sus diversas cualidades y estados; el sujeto constituye en una acción retroactiva el yo aprendiendo a dar una unidad sintética no sólo a las impresiones exteriores, sino también a las impresiones interiores que se separan paulatinamente de aquellas. El yo idéntico es el constante producto más tardío de proyección. ... La posibilidad de reconciliación no se muestra en la seguridad no debilitada por el pensamiento, y tampoco en la unidad preconceptual de percepción y objeto, sino en su contrario reflejado. La diferenciación ocurre en el sujeto que tiene el mundo exterior en su propia conciencia, reconociéndolo como algo distinto. Esta reflexión, la vida de la razón, se efectúa como proyección consciente. Lo patético del antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la falta de reflexión en él" (pp.198s.). Horkheimer y Adorno concluyen con una perspectiva positiva: La liberación del pensamiento del dominio, es decir, la abolición de la violencia, podría convertir en realidad la idea de que el judío es un ser humano. "Esto sería un paso para salir de la sociedad antisemita, que lleva al judío y a todos los demás a la enfermedad, hacia la sociedad humana" (p.209).

Desde este punto positivo - uno de los pocos explícitos que se puede encontrar en este trabajo emblemático de la teoría crítica - podemos reconstruir las críticas más importantes de la obra. El resumen de las argumentaciones críticas que tratan la *Dialéctica* desde una perspectiva posterior y, parcialmente, desde una posición ajena a la teoría crítica, parece necesario para poder aclarar la posición tomada por Horkheimer y Adorno a través de la confrontación con estas argumentaciones; parcialmente sirve también para superar las injusticias que un breve resumen de un texto muy complejo y denso comete. En cierto modo podríamos decir que la perspectiva positiva citada invalida una pretensión básica del texto: mostrar el proceso de autodestrucción de la razón y declararla totalmente descalificada como el instrumento de una ilustración positiva, porque esta misma ilustración se ha convertido en la herramienta del dominio. De hecho, podemos alegrar con Wiggershaus (vid Wiggershaus, 1991, p.372), que aparecen en el texto dos conceptos de ilustración: una "verdadera" cuya finalidad es la emancipación del ser humano y una "falsa" utilizada para la legitimación del poder. Horkheimer y Adorno sacrifican en la *Dialéctica* esta distinción para salvar su agudeza extremadamente pesimista de que toda la ilustración es negativa y como tal responsable del desastre. El argumento sistemático central contra este procedimiento es la simple pregunta: ¿Si Horkheimer y Adorno quieren ilustrar la ilustración sobre sí misma, de qué punto salen? También Habermas sospecha que sus profesores quieren "conservar la figura básica de la Ilustración. De esta manera aplican lo que la Ilustración ha ejecutado con el mito de nuevo en el proceso de la Ilustración en su totalidad. La crítica se convierte en total, dirigiéndose contra la razón como la base de su propia validez" (Habermas, 1991a, pp.143s.). Sigue Habermas: "Si quieren continuar la crítica ... tienen que conservar por lo menos una pauta para explicar la corrupción de todas las pautas razonables" (p.153). El escepticismo de Horkheimer y Adorno contra la razón parece exagerado, pero comprensible, si tenemos en cuenta las circunstancias históricas de su génesis.

El último título importante que hay que mencionar en esta breve descripción del desarrollo de la teoría crítica en el exilio, y que podemos resumir con buenas razones bajo el subtítulo de *La Dialéctica de la Ilustración, es Eclipse of Reason* (Crítica de la razón instrumental) de Horkheimer, publicada en 1947. Se trata de cinco lecturas públicas que Horkheimer presentó entre febrero y marzo de 1944 en la Columbia University de Nueva York. Horkheimer retoma básicamente los motivos desarrollados en el trabajo con Adorno; sin embargo, se aprecian ciertas particularidades en la interpretación de Horkheimer. En primer lugar destaca el desarrollo fácilmente

comprensible de los pensamientos; la *Dialéctica* está llena de formulaciones oscuras que nacieron bajo la influencia de Adorno. Además, llama la atención la limitación de la teoría de Horkheimer contra dos posiciones: el positivismo, en su forma de pragmatismo norteamericano, y la metafísica. Horkheimer utiliza en este trabajo los dos conceptos de razón que aparecieron ya en la *Dialéctica*, pero allí sin una mención explícita.

Horkheimer distingue la razón subjetiva y la razón objetiva. "Los dos aspectos de la razón, el subjetivo y el objetivo, han existido históricamente desde el principio, y el dominio de un aspecto sobre el otro se ha desarrollado en el curso de un largo proceso" (Horkheimer, 1992a, p.18). La razón subjetiva es una razón formal que sirve para cualquier fin como una herramienta, pero que ya no puede determinar qué fines son razonables y cuáles no. La razón objetiva era la base de grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles hasta el idealismo alemán, las cuales formularon una totalidad que servía de criterio para determinar a través del grado de armonía con ella si el ser humano llevaba una vida razonable o no. "El concepto de razón objetiva indica ... como su esencia una estructura inherente a la realidad que exige de sí misma un determinado modo de comportamiento práctico o teórico" (p.22). La formalización de la razón tiene la consecuencia de que los conceptos de "justicia, igualdad, suerte, tolerancia" han perdido sus raíces espirituales, es decir, de la razón subjetiva no se pueden derivar argumentos contra el despotismo o la crueldad, por ejemplo, simplemente porque este juicio ya no cae en su competencia. Horkheimer retoma aquí el motivo de la "imposibilidad de derivar de la razón un argumento contra el asesinato" desarrollado en la *Dialéctica*. Ni la metafísica, que recomienda el retorno imposible a los sistemas teológicos totalitarios ya superados, ni el positivismo, que predica el "cientifismo" como una nueva religión intolerante, pueden solucionar este dilema. Horkheimer resume: "En fin, para bien o para mal somos los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Resistirse a ellos a través de la regresión a fases primitivas no suaviza la crisis permanente que han originado. Al contrario, estas salidas llevan de formas históricamente razonables de dominio social a formas extremadamente bárbaras. El único camino de asistir a la naturaleza consiste en desatar su contrario aparente, el pensar independiente" (p.123). El papel de la filosofía no consiste en planificar acciones políticas, ni en dar consejos para el activismo, sino solamente en la denuncia de todo lo que deforma a la humanidad y que impide su libre desarrollo a través del método de la negación. Este método ganará importancia en la teoría crítica en forma de la negación determinada y desarrollado por Adorno en su *Dialéctica negativa*. "... la denuncia de aquello que actualmente se llama razón, es el mayor servicio que la razón puede

realizar" (p.174). Podemos afirmar que Horkheimer relativiza en cierta medida el pesimismo total de la "Dialéctica" en este trabajo, quitando la agudeza del concepto de la instrumentalización de la razón que servía de categoría analítica para criticar la ilustración. Marcuse percibía esta relativización y escribió a Horkheimer: "... lo que más me preocupa: la razón, que se convierte en manipulación total y en dominio, sigue siendo razón, es decir, el terror auténtico del sistema está más en la racionalidad que en la irracionalidad. Naturalmente, esto se ha dicho - pero Usted tiene que desarrollarlo para el lector auténtico - nadie más lo puede hacer y lo hace" (carta Marcuse - Horkheimer, 18.07.1947, cit. según Wiggershaus, 1991, p.390).

La teoría crítica en Alemania después de la II. Guerra Mundial

Después del fin de la II. Guerra Mundial, la atmósfera política y social en los EE.UU. es cada vez más hostil para los teóricos críticos: defendiendo una teoría que se fundamenta ampliamente en el marxismo, las persecuciones de intelectuales izquierdistas por parte de los famosos comités "McCarthy" tienen que parecer amenazadoras para Horkheimer y su círculo. La consecuencia en el ámbito intelectual es la supresión de expresiones que podrían despertar la suspicacia de los anticomunistas norteamericanos, como por ejemplo capitalismo, clases dominantes, sociedad clasista, etc., en las publicaciones del instituto (vid Jay, 1991, p.343); por otra parte, el instituto persigue, sobre todo por iniciativa de Horkheimer, el restablecimiento en Frankfurt.

Horkheimer recupera ya en 1950 su antigua cátedra en Frankfurt; en el otoño del mismo año se ve incluso nombrado decano de la Facultad de Filosofía; una determinada constelación política en favor de compensar los daños producidos por la dictadura nacionalsocialista favorece claramente la carrera de Horkheimer. Sin embargo, Adorno ocupa su cátedra extraordinaria no antes de 1956, parcialmente debido a la falta de apoyo por parte de Horkheimer.

En Frankfurt, Horkheimer puede presentar varios estudios pertenecientes al gran proyecto de investigación *Estudios sobre los Prejuicios*, una empresa que se tituló al principio *Estudios sobre el Antisemitismo*; entre estos estudios destaca *La personalidad autoritaria*, editada por Adorno, entre otros. Este trabajo, un clásico de la teoría social contemporánea, desarrolla de una manera original diversas escalas para la medición del carácter autoritario. Las variables que fundamentan la elaboración de las escalas resumen en cierta manera los resultados de las entrevistas de los tests proyectivos; según éstos, las propiedades del carácter fascista son: un compromiso rígido con los valores dominantes, sobre todo valores de la clase media, como por ejemplo comportamiento y aspecto exterior correctos y poco llamativos, competencia, limpieza, éxito, teniendo a la vez una antropología pesimista; la disponibilidad de creer en acontecimientos peligrosos en el mundo y percibir el libertinaje sexual en todas partes; un pensar y sentir explícitamente jerárquicos relacionados con la sumisión bajo autoridades idealizadas del propio grupo y el desprecio para otros grupos y todo lo que se desvía de los propios valores (vid Adorno, 1982, pp.44s.). Sin embargo, Adorno termina sus análisis agudos y devastadores de la personalidad predominante en los

países capitalistas con unas conclusiones optimistas que esperan la transformación de las energías en la tradición del utopismo psicoanalítico de Fromm: "... no tenemos que suponer que la invocación de las emociones pertenece a aquellos que se mueven en la dirección del fascismo, mientras que la propaganda democrática tenga que limitarse a la razón y la reserva. Si el miedo y la destructividad son las mayores fuentes emocionales del fascismo, el eros pertenece mayoritariamente a la democracia" (Adorno, 1982, p.976).

De nuevo en Frankfurt, Horkheimer y Adorno reparten los papeles: Mientras que Horkheimer se convierte cada vez más en un representante del Instituto, es Adorno quien se desarrolla como sociólogo y práctico de la investigación social, a pesar de establecerse también nuevamente como crítico cultural y literario. Por lo tanto, no debe de extrañar, si en el relato de esta época de la teoría crítica apenas aparecen menciones de trabajos de Horkheimer y prevalecen los resúmenes de estudios de Adorno: Una vez instalados en Frankfurt, Horkheimer produce poca literatura científica, mientras que Adorno elabora sus mejores obras. El afán de Horkheimer de establecer el Instituto en el clima restaurativo de la Alemania Occidental de la posguerra les lleva a aceptar el encargo de una investigación, que muchos consideran el primer pecado del IfS: la investigación del clima laboral en las fábricas de la Mannesmann A.G.. Los trabajadores aparecen en este estudio como ligados a su fábrica y llenos de voluntad para mejorar las condiciones de trabajo en su fábrica. Este estudio, que se fundamenta claramente en los intereses de los dueños capitalistas del consorcio, viola fuertemente el espíritu de las críticas sociales anteriores que salieron del instituto. Adorno no está muy de acuerdo con este desarrollo del trabajo del Instituto y sigue trabajando en su teoría social; esta teoría de Adorno se ve ampliamente discutida en el congreso de la Sociedad Alemana para la Sociología en Tübingen en 1961.

El debate sobre el positivismo en la sociología alemana

En el mencionado congreso, se enfrentaron las teorías de las ciencias sociales de Adorno y Popper. En la publicación sobre este debate, Karl Popper presenta en 26 tesis su *lógica de las ciencias sociales* en una forma muy condensada. Su tesis principal (la tesis nº 6) dice:

- a) “El método, tanto de las ciencias sociales como de las ciencias naturales, consiste en experimentar intentos de soluciones para sus problemas, los problemas de los cuales parte. Soluciones se proponen y se critican. Si un intento de solución no es accesible a la crítica objetiva, hay que eliminarlo como no científico, aunque quizá sólo provisionalmente.
- b) Si [el intento de solución] es accesible a la crítica objetiva, intentamos refutarlo; porque toda la crítica consiste en intentos de refutación.
- c) Si nuestra crítica refuta un intento de solución, probamos otro.
- d) Si [el intento de solución] se resiste a la crítica, lo aceptamos provisionalmente; sobre todo lo aceptamos como digno de ser discutido y criticado en el futuro.
- e) Por lo tanto, el método de la ciencia es la tentativa (o la idea) de solución, controlada por la crítica más aguda. [El método] es el perfeccionamiento del método del intento y el error ('trial and error').
- f) La llamada objetividad de la ciencia consiste en la objetividad del método crítico; eso quiere decir, sobre todo, que ninguna teoría está libre de la crítica, y que los recursos lógicos de la crítica - la categoría de la contradicción lógica - son objetivos." (Popper en Adorno, 1984, pp.105/106)

No será posible desarrollar la metodología popperiana en toda su complejidad; sin embargo, esta cita describe ya todo un programa metodológico cuya identificación básica es suficiente para el objetivo perseguido en este párrafo, es decir, la contraposición de los argumentos fundamentales de positivismo y teoría crítica. Llama la atención la categoría del "problema": tenemos que comprender que el científico es libre de definir y elegir el problema a tratar. El simple interés en el conocimiento está en el fondo de la acción científica y como tal es suficiente para su legitimación. El método fundamental es el mismo para las ciencias sociales y las ciencias naturales: la falsificación de la hipótesis. Popper reconoce que "... alcanzar la objetividad es mucho más difícil en

las ciencias sociales (...) que en las ciencias naturales" (Popper en Adorno, 1984, p.107), pero esto no cambia el programa básico.

Adorno contesta directamente a la argumentación descrita. Para él, la metodología neopositivista es inaceptable, porque "el ideal del conocimiento de la explicación unánime, simple y matemáticamente elegante fracasa, cuando el objeto mismo, es decir, la sociedad, no es unánime, ni simple, ni sumisa al gusto de la formación categorial, sino que es distinta de lo que el sistema categorial de la lógica discursiva espera de antemano de sus objetos. La sociedad está llena de contradicciones y, no obstante, determinable; (la sociedad) es, a la vez, racional e irracional, sistema y frágil, naturaleza ciega y transmitida a través de la conciencia. El procedimiento de la sociología tiene que respetar esto." (Adorno en Adorno, 1984, p.126)

Para Adorno, el interés del conocimiento del científico no se legitima por sí mismo; la acción del científico social se refiere siempre al concepto básico que éste tiene de la sociedad, o, en palabras simples, parafraseando a Adorno: la diferencia fundamental es, si el investigador piensa que el mundo en que vivimos es el mejor posible, o si está convencido de que este mundo podría ser distinto. "La renuncia de la sociología a una teoría crítica de la sociedad es resignativa: uno no se atreve a pensar lo total, porque hay que desesperarse en el intento de cambiarlo" (Adorno en Adorno, 1984, p.142)

Adorno exige que el científico social tenga la capacidad de pensar la sociedad distinta de la que existe; sólo de esta manera la sociedad se transforma en un problema verdadero, porque sólo a través de lo que no es, es posible descubrir lo que es. Se trata de pensar siempre en la organización justa de la sociedad, sin tener que dibujar una imagen detallada del futuro; sólo de esta manera la verdad es alcanzable.

En resumen: El enfoque de la teoría crítica no es científico para Popper, porque su discurso no se mueve dentro del estrecho marco dado por la metodología neopositivista derivada de las ciencias naturales. El racionalismo crítico de Popper no es el método adecuado para la investigación de la sociedad, según Adorno, porque su formalismo categorial no corresponde al objeto.

La Dialéctica Negativa

La *Dialéctica Negativa* es en cierta manera una continuación de la *Dialéctica de la Ilustración*. El libro se compone de una larga introducción y de las tres partes "Relación a la ontología", "Dialéctica Negativa" y "Conceptos y categorías, modelos". La dialéctica negativa es la expresión de Adorno para su antiguo programa de la evasión filosófica. "Dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad" y "la contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de la contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo con el pensar homogéneo" (Adorno, tomo VI, 1973, p.17). La dialéctica negativa es un: ¡recuerda al otro!, es decir, esta concepción requiere en cada caso liberar lo no idéntico. La única salida posible del pensar deformante es la reconciliación, el reconocimiento del objeto, del otro, del extranjero.

Adorno presenta en este estudio también una dialéctica de libertad y no libertad de los individuos socializados: "Libres son los sujetos, según el modelo kantiano, en cuanto sean conscientes de sí mismos e idénticos consigo mismos; pero también no están libres en tal identidad, en cuanto se someten a su coerción, perpetuándola. No libres son como no idénticos, como naturaleza difusa, y también son libres como tales, porque se liberan del carácter coercitivo de la identidad en los impulsos que los superan; la no-identidad del sujeto consigo mismo no es otra cosa" (p.294).

Lo que podría ser la individualidad verdadera queda, en la mejor tradición de los trabajos de Adorno, muy oscuro; la dialéctica negativa habla de una conciencia crepuscular de libertad que se nutre del recuerdo de un impulso arcaico que todavía no está dirigido por un yo fijo; el yo verdadero chispea entre algo pasado, que apenas se puede reconocer, y lo que podría ser algún día (vid p.228).

Los teóricos críticos y el movimiento estudiantil

No se puede escribir una breve historia de la teoría crítica sin mencionar su relación con un fenómeno que muchos consideran íntimamente ligado a ella: el movimiento estudiantil de 1967/68. Sin embargo, la primera referencia intelectual de este movimiento no son los escritos de Adorno y Horkheimer, sino los de un compañero suyo

que se quedó en el camino, Herbert Marcuse. Mientras que Adorno y Horkheimer se habían convertido de analíticos de la revolución, que no tuvo lugar, en filósofos extremadamente pesimistas de la historia, Marcuse siguió siendo un filósofo de la revolución. En su libro más conocido, *El hombre unidimensional: Estudios sobre la ideología en las sociedades industriales avanzadas*, Marcuse presenta un análisis total de la sociedad capitalista tardía. El estado de esta sociedad se considera, en la mejor tradición de la teoría social de Frankfurt, fatal: sus miembros están objetivamente esclavizados sin darse cuenta subjetivamente. "En los países sobredesarrollados una parte cada vez más grande de la población se convierte en un único, increíblemente gran público preso - no preso de un régimen totalitario, sino del desenfreno de los burgueses cuyos medios de diversión y edificación le obligan a uno aguantar sus sonidos, su aspecto y sus olores ... La socialización masiva empieza en casa y obstaculiza el desarrollo de la conciencia" (Marcuse, 1991, pp.255s.). Lo interesante y original de esta teoría de Marcuse es que cambia el sujeto revolucionario; descartando al trabajador clásico, que ya no es un proletario, sino que se ha transformado en un pequeño burgués, Marcuse busca este sujeto en los grupos marginados: los explotados y perseguidos de razas no blancas, los parados y los incapacitados para el trabajo. Se puede suponer que esta elaboración de una teoría de los grupos marginados está en una estrecha relación con su situación personal como ciudadano estadounidense cuyo estado suprime a los negros y apoya la lucha de un régimen autoritario contra un movimiento popular en Vietnam. En otra publicación, la *Tolerancia Represiva*, se compromete todavía más que en *el hombre unidimensional*, y defiende teóricamente el derecho a la resistencia violenta de los reprimidos contra sus represores (vid Marcuse 1978).

La teoría de Marcuse encuentra una recepción entusiasta por parte de los estudiantes que empiezan a rebelarse, primero en los EE.UU., en contra de la discriminación racial y la guerra de Vietnam, y después en todo el mundo. En el mismo Frankfurt, Marcuse participa en un congreso en contra de la guerra de Vietnam organizado por estudiantes alemanes, donde no duda en repetir sus análisis: Vietnam es para él un símbolo para la represión económica y política. A los estudiantes considera solidarios con los reprimidos y respeta su necesidad de buscar un comportamiento humano digno frente a los problemas de su época. Marcuse tiene claro, como escribe en una carta, "que la situación no es revolucionaria, ni siquiera prerevolucionaria. Pero esta misma situación es tan terrible ... que la rebelión contra ella es una reacción biológica y fisiológica obligatoria" (carta Marcuse - Adorno, 05.04.1969, cit. según Wiggershaus, 1991, p.682).

El acontecimiento que más valor simbólico adquiere para el movimiento estudiantil en Alemania es el asesinato de Benno Ohnesorg el 02.06.1967 en una manifestación en Berlín contra la dictadura del Shah de Persia. Esta muestra de represión estatal se convierte en motivo de movilización para la mayoría de los estudiantes, radicalizando de esta manera un movimiento en favor de la democratización de las universidades y de la sociedad en general, el cual había empezado aproximadamente tres años antes. Un congreso organizado por estudiantes de la Universidad Libre de Hannover sobre *Universidad y democracia. Condiciones y organización de la resistencia* el 09.06.1967 muestra de una manera ejemplar una faceta de la relación de los teóricos críticos con el movimiento estudiantil. Jürgen Habermas, cuya vida y obra resumiremos más detenidamente en el siguiente capítulo, participa en este encuentro como representante de la Escuela de Frankfurt. El ya famoso filósofo social presenta en esta ocasión un agudo análisis teórico del movimiento estudiantil. La oposición estudiantil reúne para Habermas la exigencia del potencial formativo de las ciencias, la reivindicación de la emancipación práctica de la sociedad y, además, la reclamación de la restitución de la autoreflexión en la universidad y la restitución de la dimensión de la práctica en la sociedad. Las protestas de los estudiantes en contra de la guerra de Vietnam son para Habermas un paso para la reconstitución de la discusión democrática pública. Aparte de estas palabras positivas sobre el papel social del movimiento estudiantil, Habermas advierte contra el riesgo de caer en un ciego activismo pseudorevolucionario. La oposición estudiantil, resume, está limitada a la violencia demostrativa para obligar a los ciudadanos a que presten atención a sus argumentos. El líder más carismático del movimiento estudiantil en Berlín, Rudi Dutschke, contradice a este análisis de Habermas y llama a los estudiantes a acciones directas contra el "estado de emergencia, ..., Vietnam o ... América Latina" (vid Dutschke 1991). Habermas, motivado por el miedo de que uno de los líderes más destacados del movimiento estudiantil perdiese el juicio racional sobre los conflictos existentes, rechaza duramente esta réplica de Dutschke y la cualifica - en una de sus formulaciones menos afortunadas - como "fascismo de izquierdas". A partir de este momento, Habermas - antes el único respaldo activo del movimiento en las filas del Instituto de Frankfurt - pierde la plena confianza de los estudiantes rebeldes.

La relación de Adorno con el movimiento estudiantil es todavía más ambigua: De un lado fue el creador de numerosos conceptos que los estudiantes utilizaron para la crítica de la sociedad, por ejemplo, "cosificación" e "industria cultural", pero su condición de erudito profesoral alemán le hizo imposible un compromiso activo en favor de la oposición

estudiantil. Una frase de Adorno pronunciada en una entrevista ilustra esta actitud: "Yo intento pronunciar lo que conozco y lo que pienso. Pero no puede orientar eso en lo que se puede hacer con ello o en lo que será de ello" (Adorno en Der Spiegel, nº19, 1969).

En general, podemos cualificar la relación entre la oposición estudiantil y los teóricos críticos como infeliz. La fuerte influencia que los trabajos de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas ejercieron sobre este movimiento queda fuera de dudas, pero también consta que la solidaridad práctica de estos profesores tenía que parecer muy cuestionable según el punto de vista de los estudiantes. Horkheimer, cuyos tempranos escritos radicales encontraron una amplia recepción entre los estudiantes, se había convertido en un administrador casi conservador del Instituto; Adorno se quedó en su torre de marfil del erudito. Los análisis agudos de Habermas fueron percibidos como expresión de su distanciamiento objetivo de los fines de la oposición estudiantil; Marcuse, cuya teoría parecía la más radical en estos años, tampoco trascendió los límites de declaraciones cautelosas en sus apariciones públicas. El símbolo más expresivo para esta relación infeliz son los hechos del 31.01.1969, cuando Adorno, entre otros, llama a la policía para impedir la ocupación duradera de algunos seminarios en el edificio del Instituto por parte de activistas estudiantiles.

Adorno no llega a vivir en la época de reformas causadas indirectamente por el movimiento estudiantil en la RFA. Poco antes de la llegada al poder de la coalición entre socialdemócratas y liberales bajo Willy Brandt, Adorno muere el seis de Agosto de 1969 durante unas vacaciones en Suiza de un infarto. Max Horkheimer, ya retirado de la vida académica, no sobrevive durante muchos años a su amigo: él muere el siete de Julio de 1973.

El heredero moderno de la teoría crítica: Jürgen Habermas

Todas las investigaciones consultadas sobre la teoría crítica coinciden en la opinión de que Jürgen Habermas desarrolla su teoría en la tradición de la teoría crítica clásica; sin embargo, las importantes diferencias entre la teoría crítica "vieja" - esencialmente la *Dialéctica de la Ilustración* - y la teoría crítica "nueva", es decir, principalmente la *Teoría de la Acción Comunicativa*, llevan a un teórico sociológico a concluir: "... la suposición muy difundida de que Jürgen Habermas solamente hubiese cogido el hilo en el lugar, donde Horkheimer y Adorno lo dejaron, casi se prohíbe por sí misma. No se puede hablar de una simple continuidad del desarrollo teórico" (Dubiel 1992, p.90). Investigaremos esta hipótesis más adelante.

Este mismo autor nos recuerda que el conjunto de la obra de Habermas comprende más o menos el mismo volumen que la *Zeitschrift für Sozialforschung*, el órgano de la teoría crítica clásica que es el producto de un trabajo colectivo. Habermas es un autor extremadamente productivo como resultado de una técnica muy particular en la construcción de sus libros: la mayoría de sus publicaciones no se refieren directamente a su tema, sino que reconstruyen cuidadosamente grandes teorías clásicas. La ventaja para el lector consiste en que se ve introducido en muy variadas tendencias de la teoría social actual, aparte de conocer las ideas habermasianas. La desventaja de esta enorme productividad es que sólo una minoría de especialistas es capaz de haber estudiado toda la obra de este autor. Evidentemente, en el marco de este trabajo no es posible elaborar un estudio completo del desarrollo teórico de Habermas; tendremos que limitarnos a resumir y comentar las ideas más importantes de Habermas que han encontrado una recepción considerable por parte de la pedagogía. Sobre todo, nos interesan los trabajos de Habermas después de su "giro lingüístico", es decir, estudios pertenecientes a la última fase de su producción teórica. A pesar de que en el caso de Habermas es difícil establecer una línea directa entre el trabajo de sus profesores y su propia teoría, presentaré algunos datos biográficos de este autor.

La teoría temprana de Jürgen Habermas

Jürgen Habermas nació el 18.06.1929 en Düsseldorf; durante su infancia vive en Gummersbach, donde su padre empeñaba el cargo de director de la cámara de industria

y comercio. Habermas experimenta la capitulación alemana en 1945 como una liberación y empieza a leer toda la literatura que fue prohibida durante el régimen nacionalsocialista; escéptico tanto hacia los socialdemócratas como hacia los partidos burgueses, Habermas no encuentra en su juventud una afiliación política clara. De 1949 a 1954 estudia en Gottinga, Zúrich y Bonn filosofía, historia, psicología, literatura alemana y economía. Sus profesores filosóficos más importantes son Erich Rothacker, un discípulo de Dilthey, y Oskar Becker, un alumno de Husserl, especializado en matemáticas y lógica. Todos sus profesores, excepto quizás Theodor Litt, fueron nacionalsocialistas o, por lo menos, académicos adaptados al régimen.

A principios de los años cincuenta, Habermas empieza a publicar diversos artículos en periódicos de gran divulgación, sobre todo recensiones de libros filosóficos y sociológicos; una crítica de la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, publicada en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en 1953, llama la atención del público. En este artículo, Habermas critica esencialmente la glorificación del nacionalsocialismo inherente a la filosofía heideggeriana. En este mismo año lee por primera vez la *Dialéctica de la Ilustración*, un estudio que le impresiona sobre todo por el uso de categorías marxistas para el análisis de la situación social actual. En 1954 presenta su tesis doctoral sobre *Lo absoluto y la historia. Sobre la ambigüedad en el pensamiento de Schelling*.

Después de dos años de actividad como periodista libre, Habermas entra en 1956 en el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt como asistente de Adorno. En cooperación con varios sociólogos, Habermas redacta un estudio sobre *Estudiante y Política*, una investigación en la tradición de los trabajos sobre la *Personalidad Autoritaria*. Los resultados muy críticos de esta investigación - Habermas y sus coautores diagnostican un potencial autoritario dominante entre los estudiantes, mientras que los defensores activos de la democracia constituyen solamente una minoría - encuentran la aprobación de Adorno, pero despiertan en Horkheimer el miedo de exponer políticamente demasiado al Instituto. El trabajo de Habermas se publica fuera de las series del Instituto, y Horkheimer se resiste a habilitar a Habermas. La consecuencia es que Habermas se despide del instituto; el único catedrático socialista en la RFA de la época, Wolfgang Abendroth, se declara enseguida dispuesto a habilitar a Habermas. La habilitación es financiada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Sociedad Alemana para la Investigación); su publicación más importante en esta época es el *Cambio estructural del público*, un estudio muy agudo que atestigua el declive del público burgués en la democracia.

Todavía antes de terminar la habilitación, Habermas gana una cátedra extraordinaria en Heidelberg, gracias a la iniciativa de los discípulos de Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. Su lectura inaugural tiene el tema *La crítica de Hegel de la Revolución Francesa*.

Habermas interviene en uno de los debates académicos más importantes de la época, el debate sobre el positivismo en la sociología alemana, una discusión científica que ya comentamos antes; su contribución a este debate, *Teoría Analítica de la Ciencia y Dialéctica*, apoya claramente las tesis de Adorno. Habermas insiste en que el proceso de la investigación pertenece a un contexto que no puede ser explicado analítico-empíricamente, sino que necesita la explicación hermenéutica (1984, pp.179s.); la dialéctica es en este contexto el intento de "comprender el análisis en cada momento como parte del proceso social analizado y como su autoconciencia potencialmente crítica ..." (Habermas, 1984, p.191).

Esta "colaboración a distancia" con Adorno es considerada como una de las razones que hicieron posible la vuelta de Habermas a Frankfurt, donde se instala como el sucesor de Horkheimer en la cátedra de filosofía y sociología en contra de una cierta oposición de éste. Habermas continúa sus trabajos metateóricos que buscan el debate con el neopositivismo. En esta fase de su desarrollo teórico se publican los dos estudios más importantes de Habermas antes de su giro lingüístico: *Conocimiento e Interés* (título de su lectura inaugural en Frankfurt, 1965, y publicado como libro en 1968) y *Técnica y Ciencia como "Ideología"* (1968). Estos dos libros no sólo marcan un hito en el desarrollo intelectual temprano de Habermas, sino que constituyen acontecimientos importantes en la historia contemporánea de la vida académica en la RFA. Una amplia recensión de estos trabajos sería una necesidad en un estudio profundo sobre el desarrollo de la teoría crítica por parte de Habermas; sin embargo, en este lugar me veo obligado a limitarme al resumen y comentario de las ideas habermasianas más importantes que (1) dieron lugar a estudios sucesivos y que (2) tienen importancia para la ciencia crítica de la educación. *Conocimiento e Interés* tiene la intención explícita de recuperar "la experiencia olvidada de la reflexión" (Habermas, 1981, p.9). El argumento básico de Habermas es que "la crítica radical del conocimiento solamente es posible como teoría social" (p.9). El objetivo de su investigación es, como nos dice en el epílogo de 1973, la crítica del cientismo, entendiendo como cientismo una actitud básica que dominó en la filosofía analítica: "la actitud de que una filosofía científica como las ciencias mismas

proceden intentione recta, es decir, que tienen su objeto delante de sí (y no tienen que asegurarse de este objeto reflexivamente)" (p.368).

Habermas persigue este fin en amplias interpretaciones de un gran número de filósofos clásicos; el ya mencionado procedimiento particular de Habermas llama la atención: a través de la reconstrucción de teorías clásicas llega a nuevas ideas. En el transcurso de una interpretación de Marx, Habermas introduce una distinción entre la acción instrumental y la acción comunicativa. "Mientras que la acción instrumental corresponde a la presión de la naturaleza externa ... la acción comunicativa corresponde a la represión de la propia naturaleza: el marco institucional determina la medida de una represión a través de la violencia natural de dependencia social y dominio político. ... la emancipación de la coerción de la naturaleza interna se consigue en la medida de la sustitución de instituciones poderosas a través de una organización de la comunicación social solamente ligada a la comunicación libre de dominio" (pp.71/72). Esta distinción parece relacionada con la diferencia entre razón subjetiva y objetiva introducida por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, pero no puede ser considerada un paralelismo, sino que constituye - como veremos más tarde - una idea nueva; la introducción del concepto de la comunicación libre de dominio marca la dirección de este nuevo desarrollo teórico. La búsqueda de un fundamento de la razón que pareció perdido en la *Dialéctica de la Ilustración* lleva a Habermas a reflexionar sobre el significado del lenguaje y de la comunicación en la vida social. En este contexto es también interesante su introducción del término interés del conocimiento emancipatorio; este interés "asegura el contexto del saber teórico con una praxis de la vida, ... , que se constituye bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada y una represión aparentemente legitimada" (p.400).

Técnica y ciencia como "ideología" retoma estos motivos y puede ser interpretado como la versión de Habermas del análisis de la patología de la modernidad, es decir, la Ilustración deformante. Técnica como dominio tiene el aspecto de que el dominio - en la forma de racionalidad científica y lógica técnica - parece inatacable. Esto es una consecuencia derivada de la lógica del desarrollo del capitalismo: la economía, la técnica y la ciencia se separan en el capitalismo ampliamente de su integración en un marco de dominio político fundado en concepciones tradicionales. La legitimación del sistema social empieza a basarse en la ideología del trueque libre y justo. Habermas diagnostica dos tendencias de desarrollo en el capitalismo avanzado: el crecimiento de las intervenciones estatales en favor de la conservación de un sistema social que

corresponde cada vez menos a esta ideología y la conversión de ciencia y técnica en una fuerza productiva. La expansión y la complejidad de economía, técnica y ciencia hacen la tarea de legitimación más fácil para los dominantes, puesto que ayudan a la creación de la impresión de que existan leyes inmanentes a estos fenómenos a los que la política tiene que obedecer. La apariencia tecnocrática se convierte para las masas despolitizadas en la legitimación de su despolitización y de su exclusión de procesos de decisión importantes para la sociedad en su totalidad. "... los modelos cosificados de las ciencias inmigran al mundo de la vida sociocultural y ganan un poder objetivo sobre la autocomprensión. El núcleo ideológico de esta conciencia es la eliminación de la diferencia entre praxis y técnica ..." (Habermas, 1968, pp.90s.)

Sin embargo, Habermas ofrece también una posible salida de la situación analizada en estos términos tan negativos. La liberación de la comunicación es, según él, el remedio para la racionalización de la vida pública. "La discusión pública, ilimitada y libre de dominio sobre la conveniencia y la deseabilidad de principios y normas que orientan la acción en la luz de los efectos retroactivos de subsistemas progresivos de la acción racional con su fin - una comunicación de este tipo en todos los niveles de los procesos políticos ... de la formación de voluntad es el único medio en el cual algo como 'racionalización' es posible" (p.98).

Habermas puede continuar sus estudios sobre la influencia de la técnica en la vida moderna, cuando en 1971 es nombrado, junto a Carl-Friedrich von Weizäcker, director del instituto Max Planck para la investigación de las condiciones de vida en el mundo científico-técnico en Starnberg, cerca de Munich. En este periodo trabaja también en lo que será su publicación más importante hasta el momento, la *Teoría de la Acción Comunicativa*, que desarrolla profundamente algunas ideas ya presentes en sus publicaciones anteriores.

La teoría de la acción comunicativa

Los dos tomos de *la teoría de la acción comunicativa* comprenden casi 1.200 páginas en su versión alemana, pero no sólo por su extensión se trata de una obra difícil; el estilo particular de Habermas que utiliza exhaustivamente las posibilidades del idioma alemán en la construcción de frases largas y la introducción de términos derivados del latín constituye otro obstáculo que el atento lector tiene que superar. Evidentemente es

imposible resumir y comentar adecuadamente toda la riqueza en ideas revolucionarias de este estudio; por eso me limitaré al intento de reflejar algunos de los aspectos considerados los más significativos por diversos autores.

Habermas desarrolla sus propios conceptos en la introducción, dos observaciones entremedias y la observación final. El resto de los capítulos presentan una reformulación descriptiva de la teoría de la racionalización de Max Weber, el concepto de la cosificación de Lukács y Adorno, las teorías sociológicas de G.H. Mead y E. Durkheim, y, además, la teoría de sistemas de T. Parsons; parece que Habermas presenta sus cuadernos de extractos en estas partes de la obra. Nuestro resumen y comentario se centrará más en las aportaciones propias de Habermas que en estos capítulos.

Habermas desarrolla el concepto fundamental de la acción comunicativa en la introducción y la primera observación, delimitando este concepto contra otros conceptos de acción. Los pasos en la construcción del concepto destacan por el aumento de la fuerza de explicación en cada uno.

- 1) La *acción teleológica* quiere realizar un fin. Como acción estratégica es un concepto básico de las teorías de la decisión y del juego en economía y sociología.
- 2) La *acción normativa* se refiere a grupos que orientan su acción en valores comunes. Se espera que todos los miembros del grupo respeten las normas; este modelo es importante en la teoría del rol.
- 3) La *acción dramática* se refiere a la autopresentación delante de un público; este concepto no se utiliza sistemáticamente en la ciencia.
- 4) La *acción comunicativa* se refiere a la comunicación lingüística entre sujetos capaces de hablar y actuar. El interaccionismo simbólico suele utilizar este concepto (vid Habermas, 1988, I, p.142).

Los primeros tres conceptos denominan casos particulares de la acción comunicativa, en la cual el lenguaje ejerce sólo una de sus múltiples funciones. Comparada con éstos, la acción comunicativa se refiere sólo indirectamente al mundo, y se trata de comunicación directa. Las personas que actúan comunicativamente ya no se refieren al mundo objetivo, social o subjetivo, sino que relativizan sus enunciados teniendo en cuenta que otros actores pudieran cuestionar su validez. Esta disposición a la relativización presupone el reconocimiento de los demás participantes en la comunicación, lo que constituye la diferencia esencial respecto a la acción estratégica.

Cada persona que actúa comunicativamente defiende con esto las siguientes pretensiones de validez, consciente o inconscientemente: Comprensibilidad, verdad, rectitud (con relación a normas) y veracidad.

La siguiente tabla clarifica estos conceptos básicos de Habermas; la acción comunicativa aparece como la suma de los otros conceptos de acción.

Modo de acción	Pretensión de validez	Referencia al mundo
acción teleológica	verdad	mundo objetivo
acción normativa	rectitud	mundo social
acción dramática	veracidad	mundo subjetivo
acción comunicativa	comunicación	relación reflexiva a los tres "mundos"

(Tabla según Habermas, 1988, I, p.149, orientada también en Reese-Schäfer, 1991, p.29)

Las tres pretensiones de validez *verdad*, *rectitud* y *veracidad* son racionales, según Habermas, porque exigen que se supone para cada uno que participa en la comunicación que actúe de una manera racional (por lo menos hasta que un examen detenido no muestre lo contrario). Habermas denomina esta imprescindible presuposición de la racionalidad del otro en la comunicación con el concepto fundamental de la *racionalidad comunicativa*. El fin principal de la teoría de la acción comunicativa consiste en mostrar que esta racionalidad comunicativa es universal; el método elegido es una historia de las teorías con una intención sistemática (vid I, p.201).

En primer lugar, Habermas discute la teoría de la racionalización de Max Weber. Este teórico pensó que la ética protestante, que exige actividad (económica) en el mundo, es la principal responsable por el hecho de que la racionalidad occidental gobierna al mundo, a pesar de que todas las religiones mundiales contienen aspectos de racionalización. Weber llega a una concepción pesimista del mundo, porque diagnostica que las religiones están desmitificadas, por lo cual existe actualmente un politeísmo de los valores, entre los cuales los individuos pueden elegir sin razonamiento profundo. La coerción técnico-económica es la estructura del capitalismo victorioso. Habermas cree que esta conclusión de Weber, que deriva de la pérdida de la unidad de la razón un pluralismo de pretensiones de validez incompatibles, es falsa. Pretensiones de validez

pueden realizarse con argumentos, es decir, encima de la pluralidad de los valores estas pretensiones apelan a una unidad de la racionalidad. Habermas considera el concepto de acción de Weber demasiado estrecho, porque éste desarrolla la racionalización de sistemas de acción solamente bajo el aspecto de la racionalidad de fines; Habermas busca la ampliación de este concepto por la teoría de la comunicación, orientándose en modernas teorías lingüísticas que se refieren a la acción.

Por lo tanto, podemos apreciar en esta obra el ya mencionado cambio del paradigma, de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Como ya íbamos comentando en el transcurso del resumen de la *Dialéctica de la Ilustración*, una de las razones para este cambio de paradigma es la evidente pérdida del fundamento desde el cual parte la crítica de los clásicos Adorno y Horkheimer. Al contrario que sus profesores, Habermas sí es capaz de denominar el lugar de la crítica: el concepto de la autoconservación no se refiere al sujeto individual, sino al sistema comunicativo. La razón comunicativa estructura el sistema que se debe conservar. "(la razón comunicativa) ... se refiere a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye en las interpretaciones de sus miembros y que se reproduce exclusivamente a través de la acción comunicativa. De esta manera, la razón comunicativa no encuentra simplemente la existencia de un sujeto de un sistema, sino participa en la estructuración de aquello que se debe conservar. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad ya está establecida en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos, esta perspectiva ya está incorporada en los mecanismos de reproducción lingüística de la especie" (I, p.533). En consecuencia, una crítica total de un sistema social es posible en el nivel de la racionalidad comunicativa, porque se puede fundamentar en la comunicación.

Habermas supone que todas las personas comunican ante el fondo de un mundo compartido, es decir, de cierta manera hay que presuponer siempre la lengua y la cultura como elementos básicos del mundo de la vida, puesto que constituyen el sistema de referencia de la comunicación. Este "siempre" se deriva de una idea fundamental de la hermenéutica: cada proceso de comunicación se fundamenta en presuposiciones. La comunicación se desarrolla siempre en la tradición de aquellos que comunicaron en el pasado. El concepto de mundo de la vida procede de la filosofía de Husserl; tres características la definen, según Habermas:

- 1) El mundo de la vida es algo dado a los sujetos que lo experimentan; no puede ser problematizado, sino que solamente puede derrumbarse.

- 2) La comunión del mundo de la vida está antes de cualquier debate; no puede convertirse en un objeto controvertido en el conocimiento intersubjetivamente compartido, sino que solamente puede desintegrarse.
- 3) Las situaciones cambian, pero los límites del mundo de la vida no pueden ser trascendidos, puesto que forman un contexto ilimitado (vid II, pp.198 - 202).

El concepto contrario a "mundo de la vida" es "sistema". Luhmann entiende "cada contacto social como sistema hasta la sociedad como la totalidad de la consideración de todos los contactos posibles" (Luhmann, 1991, p.33); resumiré el debate entre Luhmann y Habermas más detenidamente en el próximo párrafo, para el breve resumen y el comentario aquí intencionado de la teoría de la acción comunicativa me parece suficiente la constatación de que Luhmann quiere comprender a la sociedad exclusivamente con conceptos derivados de la teoría de sistemas, mientras que Habermas propone concebir "la sociedad a la vez como sistema y mundo de la vida" (II, p.180). Habermas mantiene que sólo la distinción entre sistema y mundo de la vida hace posible la comprensión de las patologías de la modernidad; esta distinción se utiliza en su teoría como herramienta conceptual con el fin de resumir sus investigaciones en la observación final.

Para Habermas, el problema verdadero de la modernidad no es la complejidad creciente del sistema, ni la racionalización de las concepciones del mundo: ambas no conllevan necesariamente efectos patológicos. Más bien, las causas de la racionalización unilateral o de la cosificación de la praxis comunicativa cotidiana están en la "penetración de formas de racionalidad económica y administrativa en sectores de acción que se resisten a la transformación a los medios dinero y poder, porque están especializados en tradición cultural, integración social y educación y, además, siguen dependientes de la comunicación como mecanismo de la coordinación de acciones" (II, p.488). En otras palabras, el mundo de la vida se ve colonizado por sistemas como la economía o el estado y sus respectivos medios de control, dinero y poder. La teoría de Habermas intenta rechazar la opinión de que este fenómeno es el precio inevitable de la libertad y el progreso; la teoría de la acción comunicativa desarrolla un programa de investigación para contrarrestar esta opinión en dos sectores. (1) Una teoría cultural guiada por las categorías de la teoría de la acción comunicativa debería analizar la modernidad cultural, explicando la desolación y la fragmentación de la conciencia cotidiana e investigar las condiciones para conectar la cultura racionalizada con una comunicación cotidiana. (2) Una teoría del derecho tiene que investigar y explicar con las categorías desarrolladas el

papel del derecho formal en las sociedades modernas. La tendencia hacia la regulación legal detallada de cada vez más sectores sociales tiene el efecto de la burocratización y la monetarización de áreas centrales del mundo de la vida; un ejemplo sería la asistencia a los viejos que antes se llevaba a cabo dentro de la familia, mientras que actualmente se realiza en instituciones públicas especializadas. Habermas menciona también - en un párrafo especialmente interesante para pedagogos - a otro sector social en el cual estas tendencias son observables: la escuela. Para nuestro autor existen diferencias estructurales entre "la forma legal, en la cual la justicia y la administración escolar ejercen sus competencias, y una tarea educativa que solamente puede realizarse a través de una acción orientada en la comunicación" (II, p.546). Habermas propone la protección de ciertos sectores de la vida en contra de la dinámica de estos sistemas. Recientemente, Habermas ha publicado una teoría discursiva del derecho y del estado de derecho democrático (Habermas 1992), en la que se manifiesta de nuevo la fuerza de su enfoque.

De hecho, es difícil comprender la teoría de Habermas como una simple continuación de la teoría crítica clásica; la diferencia a esta tendencia no solamente constituye un objeto de reflexión para el propio Habermas, sino también para otros estudiosos de la teoría crítica. Dubiel encuentra cuatro diferencias entre la teoría crítica clásica y la teoría de la acción comunicativa de Habermas:

- 1) Mientras que la teoría crítica clásica produjo una crítica radical de la razón, Habermas intenta elaborar un fundamento conceptual sólido para la teoría crítica de la sociedad. Este fundamento sólido es el concepto comunicativo de la razón.
- 2) Habermas tiene una concepción más positiva del potencial de las ciencias; Horkheimer y Adorno equipararon las ciencias positivas y su legitimación teórica, el positivismo, con la aplicación técnica en la producción. Habermas mantiene que las ciencias existentes son el único lugar en la sociedad, donde se puede producir un conocimiento crítico.
- 3) La esfera de lo político y fenómenos de la formación de la voluntad política no se ven reflexionados en la *Dialéctica de la Ilustración*. Una idea fundamental de Habermas es que las sociedades modernas solamente pueden organizar los contextos de acciones políticas a través de actos de comunicación colectiva, después de la desaparición de concepciones del mundo tradicionales.
- 4) Horkheimer y Adorno representaron una filosofía de la historia muy negativa; para ellos, la historia era una historia de la decadencia, cuyo punto culminante era el

fascismo. Habermas no cree que enunciados sobre el desarrollo de la historia humana sean posibles; la teoría de Habermas en favor de las instituciones del estado de derecho, de la formación democrática de la voluntad política y de las orientaciones culturales es, según Dubiel, en el fondo el resultado de una actitud optimista ante la historia (vid Dubiel, 1992, pp.90ss.).

Modernidad y postmodernidad en la filosofía de Jürgen Habermas

A principios de los años ochenta, Habermas interviene en un debate intelectual que todavía no podemos considerar terminado. *La modernidad - un proyecto inacabado*¹ es el título del discurso de Habermas, cuando recibe en Septiembre de 1980 el premio Adorno; desde entonces reflexiona sobre el neoestructuralismo francés, en especial sobre la obra de Lyotard, *La condición postmoderna*. El resultado de estas reflexiones es una serie de lecturas que Habermas presenta al público después de su vuelta a la universidad de Frankfurt en 1983; estas lecturas se publican, complementadas por algunos párrafos, por primera vez en 1985 bajo el título *El discurso filosófico de la modernidad*.

El objetivo de Habermas es la reconstrucción de este discurso desde la perspectiva de la crítica neoestructuralista de la razón. Según Habermas, la "modernidad" aparece por primera vez en contextos históricos para la denominación de épocas. La noción del tiempo es lo central. Hegel y sus contemporáneos ingleses y franceses utilizan los conceptos de la "moderne Zeit", de los "modern times" y los "temps modernes" respectivamente, alrededor del 1800 para denominar los últimos tres siglos pasados. El principio de los tiempos nuevos es, según Hegel, la subjetividad; este concepto conlleva cuatro connotaciones: (a) el individualismo, (b) el derecho a la crítica, (c) la autonomía de la acción y (d) la filosofía idealista misma (vid Habermas, 1991, p.27). Hegel es el primer filósofo para quien la modernidad se ha convertido en un problema; en su teoría es visible, por primera vez, la constelación conceptual entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Sobre todo este último concepto es lo que distingue a los tiempos modernos del pasado. Sin embargo, el concepto hegeliano del espíritu absoluto - es decir, la racionalidad "hinchada" - destruye esta constelación, neutralizando las condiciones bajo las cuales la modernidad había alcanzado conciencia de sí misma. La consecuencia es que el tratamiento del tema de la modernidad exige un concepto de la razón más modesto (vid Habermas, 1991, p.57).

Existe una acusación contra la racionalidad que está basada en el principio de la subjetividad: la racionalidad, alegan sus críticos desde Nietzsche y Heidegger hasta Bataille, Lacan, Derrida y Foucault, denuncia todas las formas abiertas de represión y explotación, de humillación y alienación, solamente para poner en su lugar el dominio

¹ también publicado en Pico 1988 (en castellano)

inatacable de la racionalidad misma. Este régimen de la subjetividad transforma los medios para la concienciación y la emancipación en instrumentos de la cosificación y del control. De esta manera adquiere una inmunidad inquietante en formas de dominio bien disfrazado. En palabras de Foucault: "...hay que suponer que el poder produce el saber (...), ... que no hay una relación de poder sin que se constituya un campo del saber correspondiente y que no hay saber que no suponga y constituya a la vez relaciones de poder" (Foucault, 1992, p.39). Todos los críticos quieren quitar a la racionalidad el disfraz; sin embargo, para la superación del positivismo de la razón eligen distintas estrategias. Siguiendo a Habermas describiré muy brevemente algunas estrategias de los filósofos más destacados.

Nietzsche, a quien Habermas califica como "placa giratoria" en la entrada a la postmodernidad, simplemente renuncia a una nueva revisión del concepto de la razón, y despide la dialéctica de la Ilustración. En lugar de la razón pone una concepción radical de lo "dionísico" que describe la elevación de lo subjetivo hasta el olvido total del yo. Nietzsche persigue su objetivo de dos maneras distintas: de un lado se presenta como el científico escéptico que quiere descubrir la perversión de la voluntad hacia el poder junta con el origen de la razón centrada en el sujeto con métodos antropológicos, psicológicos e históricos; por otro lado se nos presenta como el crítico iniciado en la metafísica que reclama un saber especial para sí.

También en esta obra, Habermas reflexiona sobre la filosofía de sus profesores Horkheimer y Adorno; como ya nos referimos a su recensión de la *Dialéctica de la Ilustración*, repetimos aquí solamente que Habermas critica que sus profesores se habían entregado a un escepticismo sin límites contra la razón sin considerar razones que pudiesen causar dudas en este escepticismo².

Derrida se sitúa, según Habermas, en la tradición heideggeriana de los críticos de la razón. Está convencido de que "la escritura fonética, el centro de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica, tiene sus límites temporales" (cit. según Habermas, 1991, p.194) - y que está llegando a estos límites hoy. Inspirado por la tradición judía, Derrida sospecha que la verdad se esconda en una escritura fundamental de la cual quedan solamente huellas dispersadas. "La pérdida de la certeza, la ausencia

² Este párrafo se refiere a la *Dialéctica de la Ilustración*, un libro terminado en el año 1944 en el exilio norteamericano. Los trabajos posteriores de Adorno sobre la estética y sobre la lógica de las ciencias sociales no muestran el mismo pesimismo.

de la escritura divina, es decir, en primer lugar, la carencia del dios judío, no define solamente algo como la 'modernidad' de una manera poco clara. También determina como ausencia y aflicción a través del signo divino toda la estética y crítica moderna" (Derrida, 1992, pp.21/22). La escritura es para Derrida el primer medio de expresión de la lengua; existe un texto original antes de todas las inscripciones identificables. La esencia del significante lingüístico no es material, sino que se define exclusivamente por la diferencia que separa su fonema de los otros. El texto original es el principio a la vez de la palabra escrita y de la palabra hablada. El método preferido por Derrida es la "deconstrucción" que debe quitar los esqueletos ontológicos que la filosofía ha construido en el curso de la historia de la razón orientada en el sujeto. Hay que interpretar los textos filosóficos como literarios, y los textos literarios como filosóficos para encontrar los mensajes indirectos del texto que desmienten a menudo el contenido manifiesto; el significante prevalece sobre el supuesto significado. La competencia general para las cualidades generales de un contexto de textos que comprende todo, y en el cual se disuelven todas las diferencias entre las disciplinas, corresponde a la retórica y no a la lógica. Habermas critica este procedimiento: "El traslado de la crítica radical de la razón al ámbito de la retórica, para desarmar el paradojismo de su autoreferencia, desafila el acero de la misma crítica de la razón. La falsa pretensión de suspender la diferencia entre la filosofía y la literatura no ofrece una solución" (Habermas, 1991, p.246).

Foucault utiliza como concepto básico central para la crítica de la razón el poder. La historia de la razón es idéntica a la historia de las ciencias que fueron construidas para ejercer ese mismo poder. Las ciencias humanas forman un contexto constitutivo con las prácticas de un aislamiento vigilado. El origen de las instituciones cerradas, es decir, la psiquiatría, el asilo, la fábrica, la cárcel, la escuela, el cuartel militar, etc., es típico para la tecnología moderna del dominio. Foucault intenta acabar con la historiografía global, disolviendo la historia en un pluralismo de islas de discursos que surgen y desaparecen. El discurso histórico de la reforma humanitaria muestra la paradoja de que cada movimiento en la dirección hacia una administración más humana significa a la vez más control. Sin embargo, tampoco Foucault consigue liberarse por completo del lenguaje de la razón. Su alumno Derrida resalta este hecho en su estilo patético: "Nada en esta lengua y nadie entre los que la hablan puede escapar a la culpa histórica ... a la cual Foucault quiere procesar, como parece" (Derrida, 1992, p.60).

Según Habermas, podemos suponer una analogía entre las críticas de la razón resumidas y la teoría de los sistemas sociales de Luhmann; por lo tanto, resumiré brevemente las dos posiciones enfrentadas en lo siguiente.

El sociólogo Niklas Luhmann asume los argumentos críticos contra la racionalidad basada en la subjetividad, elaborando su teoría de los sistemas sociales. Esta teoría asimila la teoría general de sistemas, la cibernética procedente de la biología y las tradiciones contrapuestas de pensamientos de Kant y Nietzsche para juntarlas todas en un juego lingüístico de altísima complejidad. La figura básica del pensamiento luhmanniano es: "Hay sistemas autorreferenciales. Eso quiere decir ante todo y en un sentido muy general: Hay sistemas con la capacidad de construir relaciones hacia sí mismos y diferenciar estas relaciones de otras relaciones hacia su ambiente" (Luhmann, 1991, p.31). Con esto, Luhmann acaba con la crítica de que la sociedad cada vez más compleja hubiera eliminado al individuo. Su funcionalismo sistemático radical supone simplemente que las estructuras de intersubjetividad hubieran desaparecido. Los individuos se han separado de su mundo de la vida, formando los sistemas personales e individuales ambientes mutuos. Además de la relación-sistema-ambiente, Luhmann introduce un concepto particular de "sentido" derivado de las descripciones fenomenológicas de Husserl. En el lugar de los sujetos capaces de tener una conciencia de sí mismos éste pone los sistemas que utilizan el sentido. La diferenciación del sistema de su ambiente constituye este ambiente como un horizonte universal de sentido. Los sistemas autorreferenciales no solamente se refieren a sí mismos, también se crean; Luhmann denomina este proceso "la autopoiesis".

Los sistemas autorreferenciales han perdido su "yo"; esta falta se refleja en el carácter acéntrico de las sociedades que han asumido en su totalidad la diferenciación funcional. "La consecuencia es que ya no se puede fijar una posición desde la cual se podría observar correctamente la totalidad, llámese estado o sociedad. ... O formulado de otra manera: las referencias a sistemas son contingentes y deben ser elegidos" (Luhmann, 1991, pp.629/630).

Ni la propia teoría escapa a sí misma; como anécdota ilustrativa citaré la autoestimación de la teoría luhmanniana: "La investigación guiada por una teoría (...) no puede ser otra cosa que un sistema social autorreferencial, y por cierto, uno entre muchos, un subsistema de un subsistema de un subsistema de la sociedad; por lo tanto, se trata de un sistema de poca importancia para la sociedad entera" (Luhmann, 1991, p.660).

Habermas reconoce la fantasía teórica y la fuerza conceptual de la teoría de los sistemas autorreferenciales; sin embargo, pregunta si Luhmann no paga un precio demasiado alto por sus "ganancias de abstracción" perdiendo de vista el "mundo de la vida", el cual debería ser interesante para una teoría social que no ha perdido el contacto con las experiencias de crisis precientíficas. Por lo tanto, Habermas acusa a Luhmann de la "afirmación neoconservadora de la modernidad social" (Habermas, 1991, p.411).

La teoría comunicativa de Habermas surge de la observación de que la crítica de la razón que se refiere a sí misma es casi inmune contra interpretaciones distintas, porque siempre se reserva la última palabra: el crítico de estos conceptos ha malentendido el sentido del juego lingüístico. Las teorías que critican la racionalidad son poco sensibles para el contenido ambivalente de la modernidad cultural y social. "Llama la atención que los enfoques críticos con la racionalidad no tienen previsto un lugar sistemático para la praxis cotidiana" (Habermas, 1991, pp.392/393). Esta praxis cotidiana se basa en el mundo de la vida que es - como ya mencionamos - una categoría central para la teoría comunicativa. Aparte de las características que resumimos anteriormente, este mundo de la vida destaca por dividirse en cultura, sociedad y persona. Cultura es "la provisión de saber desde el cual los actores comunicativos se abastecen de interpretaciones aptas para consensos comunicando sobre algo en el mundo." Sociedad son "los sistemas legítimos de los cuales los actores comunicativos se proveen de solidaridad basada en pertenencias a grupos a través de la formación de relaciones interpersonales." Personalidad denomina "las competencias adquiridas que hacen a un sujeto capaz de hablar y actuar, es decir, lo capacitan para participar en procesos de comunicación ... y para afirmar la propia identidad en distintos contextos de interacción" (Habermas, 1991, pp.397s.).

Es imposible separar el significado de cada acto lingüístico del horizonte complejo de sentido del mundo de la vida; este significado queda en conexión con los conocimientos intuitivos presentes de los participantes en la interacción. La comunicación social en público sobre temas comunes, que a menudo resultan de la diferencia entre imperativos del sistema estatal y económico y del sistema más libre de normas del mundo de la vida, sigue siendo posible, a pesar de que el desarrollo de culturas de expertos la hace difícil.

La obra de Habermas permite la conclusión de que el discurso filosófico de los últimos años muestra un cambio significativo: Si antes se enfrentaron dos teorías de principios

racionales, constatamos que ahora se trata en el fondo de una disputa entre los renovados representantes del proyecto de la modernidad/racionalidad con los seguidores de teorías postmodernistas antirracionales y los adeptos a un funcionalismo ultraradical de sistemas. Sin embargo, este debate podría ser fructífero; nuevos conocimientos, la comprensión de nuevos contextos se produce a menudo desde la confrontación de posiciones totalmente opuestas. Tanto la crítica postmoderna de la racionalidad como el enfrentamiento "intersubjetividad producida lingüísticamente" contra "el sistema autorreferencial cerrado" podrían desarrollar, según mi opinión, una revisión crítica del proyecto de la modernidad sin necesidad de despedirse por completo de los objetivos humanizadores de la Ilustración.

Conciencia moral y acción comunicativa

Pocos trabajos de Habermas han atraído tanto la atención del público pedagógico como sus estudios sobre *conciencia moral y acción comunicativa*. El filósofo alemán entra con sus reflexiones en un terreno teórico de máxima importancia para los educadores. Sin embargo, el tema de la moral empieza a constituir un objeto de estudio relativamente tardío en la biografía del autor. Habermas desarrolla su ideario entorno a la *ética discursiva* después de haber publicado *la teoría de la acción comunicativa*. Es posible que la filosofía moral no fuese un campo muy interesante para el autor en su fase temprana por razones históricas. Un estudioso de la obra de Habermas especula que el rechazo de la “moral burguesa” por parte del movimiento estudiantil de 1967/68 se refleja en el hecho de que Habermas elabora sus trabajos sobre la temática tan tarde (vid Reese-Schäfer, 1991, p.62). No obstante, los argumentos presentados por Habermas para fundamentar su concepción de ética siguen estando actuales en el debate científico e inspiran una discusión muy controvertida.

Habermas defiende una “ética cognitivista” que afirma la posibilidad de poder analizar y decidir problemas prácticos apoyándose solamente en razones. Una primera reflexión fundamental en este contexto es que solamente la pretensión de validez general otorga autoridad moral a un interés, a una voluntad o una norma. Su pilar básico constituye una reformulación del *imperativo categórico* de Kant con las categorías de la teoría comunicativa: “El principio moral se interpreta de tal manera que excluye aquellas normas como inválidas que no pudieran contar con el asentimiento cualificado de todos los posiblemente afectados” (Habermas, 1996, p.73). Este principio tiene que garantizar que se acepten solamente las normas que expresan una *voluntad general*. Habermas añade a este principio de universalización un principio fundamentado en la ética discursiva, según el cual “... sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudieran contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 1996, p.76).

En este contexto se ha discutido si estos dos principios pueden fundamentar una teoría moral. Si una fundamentación consiste en la búsqueda de una razón que permite la deducción del fenómeno a fundamentar, no sería posible comprender los argumentos de Habermas como tal. Sin embargo, si concedemos que la moral constituye un problema filosófico básico que ya no puede ser fundamentado de manera deductiva³,

³ Como por ejemplo la lógica que no puede fundamentarse de manera deductiva, puesto que esta fundamentación la necesitaría como condición previa.

podemos aceptar el procedimiento de Habermas que emprende una reflexión de las condiciones propias de la moral, es decir, no busca una deducción, sino reglas de argumentación. Por lo tanto, el autor descarta la necesidad de encontrar una última fundamentación de la moral y limita de esta manera la pretensión de validez de su propia teoría ética: “La ética discursiva forma parte de aquellas ciencias reconstructivas que tratan de los fundamentos racionales del conocimiento, del lenguaje y de la acción. ... (de esta manera) ganamos nuevas posibilidades de verificación para la ética discursiva” (Habermas, 1996, p.107).

Por lo tanto, la ética discursiva de Habermas se refiere a la descripción de un procedimiento, pero no a contenidos. Una herramienta principal de esta ética consiste en la búsqueda de contradicciones performativas, una idea desarrollada originalmente por Apel: las reglas de argumentación moral de Habermas presuponen que estén libres de contradicciones entre el contenido de un enunciado y el acto de habla. La producción de moral en contextos de acción comunicativa es un fenómeno universal, según el autor. Un individuo no puede eludir la moralidad de las condiciones de vida, al no ser que cometa suicidio o sufra de una enfermedad mental. Esta fuerte defensa de la universalidad del procedimiento comunicativo en el establecimiento de normas morales no va acompañada por una reflexión sobre el contenido moral. Habermas se declara filosóficamente incompetente en este sentido: En el campo científico cede la responsabilidad de la aclaración de complejos problemas prácticos en un sentido moral a las ciencias históricas y sociales; en lo referente a la ética general manifiesta que “las intuiciones morales cotidianas no necesitan de la ilustración por parte del filósofo” (Habermas, 1996, p.108). Este enunciado se explica con la opinión de Habermas de que los fundamentos de cada acción comunicativa, es decir, también de la argumentación sobre normas morales, están situados en el mundo de la vida compartido por todos los individuos. A pesar de que la postura modesta de Habermas pueda parecer simpática – en particular, comparada con las éticas tradicionales basadas en sistemas religiosos – hay que interpretar esta referencia a la intuición cotidiana como una renuncia a la elaboración detallada de una ética racional.

Reese-Schäfer opina que la tarea y la función de una ética actual consisten en la reflexión racional sobre el problema de cuáles de las reglas morales tradicionales debiesen seguir válidas y cuáles hubiese que abolir en las circunstancias cambiadas de la sociedad moderna. En este sentido critica la teoría moral de Habermas: “... el programa de fundamentación de la ética discursiva se ha derrumbado. No cumple lo que habría que esperar: es decir, la elaboración de propuestas fundamentadas sobre problemas morales y prácticos fundamentales” (Reese-Schäfer, 1991, p.66).

El concepto de discurso parece una herramienta muy adecuada para la descripción de procesos de formación de la voluntad política, y también sirve para la reflexión filosófica de las instituciones sociales, pero la concepción del *discurso práctico de los afectados* no está definida con la necesaria exactitud; por ejemplo, no queda claro qué personas pertenecen al grupo de los afectados por un problema práctico. Además, Habermas tampoco presenta indicaciones acerca de límites temporales de los discursos, lo que ha llevado a algunos críticos de hablar del riesgo de “una dictadura de la perseverancia”. Los defensores de la teoría comunicativa en el campo de la ética aún se ven enfrentados con numerosos problemas teóricos que sólo se podrán resolver en futuros estudios: El camino hacia una ética discursiva parece indicado convincentemente por Habermas, y de principio existen con la teoría comunicativa las herramientas necesarias para su desarrollo, pero la aclaración detallada de los problemas abiertos sigue constituyendo un desafío para los teóricos críticos.

BIBLIOGRAFÍA:

Adams, I. (1993): *Political Ideology Today*, Manchester and New York, Manchester University Press.

Adorno, Th. W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Adorno, Th. W. (1969): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Adorno, Th. W. (1970): *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. [una parte ha sido publicada en castellano bajo el título: «Educación para la autonomía: una última entrevista con Adorno» en *Revista de Educación*, nº280, Mayo - Agosto 1986, pp.3 - 16]

Adorno, Th. W. (1982): *The Authoritarian Personality*, New York, W.W. Norton.

Adorno, Th. W. (ed.) (1984¹¹): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.

Adorno, Th. W. (1984): «Soziologie und empirische Forschung», en Adorno 1984

Adorno, Th.W.: *Gesammelte Schriften, 20 Bände, Hg. von Rolf Tiedemann*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(1973a) Bd. 1: *Philosophische Frühschriften*

(1979) Bd. 2: *Kierkegaard*

(1981) Bd. 3: *Dialektik der Aufklärung*

(1980) Bd. 4: *Minima Moralia*

(1970a) Bd. 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie - Drei Studien zu Hegel*

(1973b) Bd. 6: *Negative Dialektik - Jargon der Eigentlichkeit*

(1970b) Bd. 7: *Ästhetische Theorie*

(1972) Bd. 8: *Soziologische Schriften I*

(1975a) Bd. 9: *Soziologische Schriften II. Erste Hälfte.*

(1975b) Bd. 10: *Soziologische Schriften II. Zweite Hälfte.*

(1977a) Bd. 10.1: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen - Ohne Leitbild*

(1977b) Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Neun kritische Modelle - Stichworte. Kritische Modell 2 - Kritische Modelle 3*

(1974) Bd. 11: *Noten zur Literatur*

- (1975c) Bd. 12: *Philosophie der neuen Musik*
- (1971) Bd. 13: *Die musikalischen Monographien. Versuche über Wagner - Mahler - Berg*
- (1973) Bd. 14: *Dissonanzen - Einleitung in die Musiksoziologie*
- (1976) Bd. 15: *Komposition für den Film - Der getreue Korrepetitor*
- (1978) Bd. 16: *Musikalische Schriften I - III. Klangfiguren.*
Musikalische Schriften I - Quasi una fantasia.
Musikalische Schriften III
- (1982) Bd. 17: *Musikalische Schriften IV. Moments musicaux – Impromptus*
- (1984a) Bd. 18: *Musikalische Schriften V*
- (1984b) Bd. 19: *Musikalische Schriften VI*
- (1986) Bd. 20: *Vermischte Schriften*

África Vidal, M.C. (1992): «Historia, Posmodernidad, Marxismo», en *Claves de razón práctica*, nº22, Mayo 1992, pp.55 - 60

Aronowitz, S., Giroux, H. . (1991): *Postmodern Education - Politics, Culture and Social Criticism*, Minneapolis/Oxford, University of Minnesota Press.

Assheuer, T. (1998): «Zum Tod des Philosophen Jean-François Lyotard», en www1.zeit.de/bda/int/zeit/aktuell/artikel/titel.txt.19980423.html

Azcárate, M. (1992): «El poscomunismo y la izquierda», en *Claves de razón práctica*, nº22, Mayo 1992, pp.18 - 24

Beyme, K. von (1992²): *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert - Von der Moderne zur Postmoderne*, Frankfurt am Main, suhrkamp taschenbuch wissenschaft.

Bottomore, T.B. (1989): *The Frankfurt School*, London, Routledge.

Bronner, S. (1998): *Dialectics at a Standstill (Adorno)* en: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/ador.htm>

Brumlik, M. (1989): «Kritische Theorie und Symbolischer Interaktionismus - Pädagogik als kritische Sozialwissenschaft», en Röhrs y Scheuerl 1989, pp.113 - 130

Cohn-Bendit, D., Mohr, R. (1988): *1968 - Die letzte Revolution, die noch nichts vom Ozonloch wusste*, Berlin, Wagenbach.

- Cohn-Bendit, D. (1986): *Nous l'avons tant aimée, la révolution*, Paris, Bernard Barrault.
- Cohn-Bendit, D. (1993³): «Ganz einfache Sachen. Ein Gespräch mit Daniel Cohn-Bendit», en Leggewie, C. (1993³): *Multikulti - Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin, Rotbuch.
- Cortina Orts, A. (1986): *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel.
- Coulby, D., Jones, C. (1996): «Post-modernity, Education and European Identities», en *Comparative Education*, Vol. 32, nº2, pp.171 - 184
- Dant, T.: (1991) *Knowledge, ideology and discourse: a sociological perspective*, London, New York, Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, J. (1992⁵): *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., suhrkamp taschenbuch wissenschaft. [título original (1967): *L'écriture e la différence*, Paris, Editions du Seuil.]
- Dubiel, H. (1992²): *Kritische Theorie der Gesellschaft - Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim und München, Juventa Verlag.
- Dutschke, G. (1996): «"Ich bin Kobold und du Halbgott" - Rudi Dutschke und die wilden Jahre der Studentenrevolution (I) und (II)», en *Der Spiegel*, nº34, 19.8.96, pp.98 - 108, y nº35, 26.8.96, pp.108 - 119
- Dutschke, R. (1991): *Geschichte ist machbar*, Berlin, Wagenbach.
- Elias, N. (1987): *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. [versión española (1990): *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.]
- Elias, N. (1988¹³): *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, Bd. I und II.
- Elias, N. (1990): *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp.

- Endres, B.J. (1997): « Ethics and the Critical Theory of Education», en www.ed.uiuc.edu/PES/97_pre/endres.html
- Fairclough, N.: (1992) *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press.
- Foucault, M. (1992¹⁰): *Überwachen und Strafen - Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M., suhrkamp taschenbuch wissenschaft. [título original (1975): *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris, Editions Gallimard.]
- Foucault, M. (1991): *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Fukuyama, F. (1992): *Das Ende der Geschichte - Wo stehen wir?*, München, Kindler (título original (1992): *The End of History*, New York, The Free Press.)
- Gadamer, H.-G. (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Gimeno Lorente, P. (1993): *De la teoría crítica de la sociedad a la teoría crítica de la educación. Elementos para una teoría educativa crítica basada en la racionalidad comunicativa de Habermas*, tesis doctoral, UNED, no publicada.
- Gimeno Lorente, P. (1995): *Teoría crítica de la educación. Una alternativa para una sociedad en crisis*, Madrid, UNED.
- Giroux, H.A. (1986): «Critical Theory and the Politics of Culture and Voice: Rethinking the Discourse of Educational Research», en *Journal of Thought*, 21, 3, Fall, pp.84-105
- Habermas, J. (1984): «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en Adorno 1984, pp.155-192
- Habermas, J. (1968): *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. [versión española (1982): *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.]
- Habermas, J. (ed.) (1979): *Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit'*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

- Habermas, J. (1981a): *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1991²): *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I und II*, Frankfurt/Main, edition suhrkamp. [versión española (1987): *Teoría de la acción comunicativa, 2 V.*, Madrid, Taurus.]
- Habermas, J. (1996⁶): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1991^{3a}): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Hernández i Dobón, F. J. (2001): *Teoría crítica y educación: capítulos de sociología de la educación*, Valencia, Benicull de Xúquer.
- Hernández-Pacheco, J. (1996): *Corrientes actuales de filosofía*, Madrid, tecnos.
- Horkheimer, M., Adorno, Th.W. (1993): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main, Fischer.
- Horkheimer, M. (1992): *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt/Main, Fischer.
- Horkheimer, M. (1992a): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/Main, Fischer.
- Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/Main, Fischer.
- (1988a) Bd. 1: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter (1914 - 1918)*.
- (1986a) Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922 – 1932*.
- (1988b) Bd. 3 y 4: *Schriften 1931 - 1936, 1936 – 1941*.
- (1986b) Bd. 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940 – 1950*.
- (1991) Bd. 6: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Notizen 1950 – 1969*.

(1985a) Bd. 7 y 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949 – 1973*.

(1985b) Bd. 9 - 14: *Nachgelassene Schriften*.

(1992a) Bd. 15 - 17: *Briefe*.

(1992b) Bd. 18: *Biographie und Register*.

Jay, M. (1976): *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung, 1923 - 1950*, Frankfurt/Main, Fischer. [versión original (1973): *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923 - 1950*, Boston, Toronto. versión castellana (1974): *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923 - 1950)*, Madrid, Taurus.]

Jay, M. (1988): *Adorno*, Madrid, Siglo XXI de España.

Juchler, I. (1989): *Rebellische Subjektivität und Internationalismus - Der Einfluss Herbert Marcuses und der nationalen Befreiungsbewegungen in der sog. Dritten Welt auf die Studentenbewegung in der BRD*, Marburg, Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft.

Kager, R. (1988): *Herrschaft und Versöhnung: Eine Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt am Main, New York, Campus.

Kellner, D. (1998a): «Critical Theory and the Crisis of Social Theory», en <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell5.htm>

Kellner, D. (1998b): «Critical Theory Today: Revisiting the Classics», en <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell10.htm>

Kraushaar, W. (ed.) (1998): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*. Tres Tomos, Frankfurt, Rogner & Bernhard.

Luhmann, N. (1991): *Soziale Systeme*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Luhmann, N., Schorr, K.E. (1992): *Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lyotard, J.F. (1989): *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra.

- Marcuse, H. (1991²⁵): *Der eindimensionale Mensch*, Frankfurt/Main: Luchterhand.
- Marcuse, H. (1978): *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt/Main, Luchterhand.
- McCarthy, T. (1992): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- Popper, K.R. (1985): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- Popper, K. R. (1984): «Die Logik der Sozialwissenschaften» en Adorno, Th. W. 1984, ob.cit.
- Popper, K.R., Eccles, J.C. (1990⁹): *Das Ich und sein Gehirn*, München, Piper.
- Reese-Schäfer, W. (1991): *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, Campus.
- Roith, C. (2008): *German influences on the Spanish academic discourse in educational sciences between 1945 and 1990*, en: *Paedagogica Historica*, Vol. 44, nº 4, 2008, 481 – 499.
- Roith, C. (2006): *La teoría crítica en la pedagogía alemana y su recepción en España*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares.
- Roith, C. (2006): *La teoría crítica en la teoría educativa y los diseños curriculares de Wolfgang Klafki*, en: I Encuentro Iberoamericano de Educación, Universidad de Alcalá.
- Rubio Carracedo, J. (1984): *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales*, Barcelona, Editorial Humanitas.
- Ruiz Corbella, M. (1988): *La teoría crítica, entre la emancipación y la libertad humana*, UCM, tesis doctoral.
- Schindler, R.J. (1996): *The Frankfurt School critique of capitalist culture: a critical theory for post-democratic society and its re-education*, Aldershot, Hants, England, Brookfield, Vt., USA, Avebury.

Scherr, A. (1992): «Das Projekt Postmoderne und die pädagogische Aktualität kritischer Theorie», en Marotzki y Sünker 1992, pp.101 - 151

Stehr, N., Meja, V. (ed.) (1984): *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick and London, Transaction Books.

Wagner, P. (1992): «Liberty and discipline: Making sense of postmodernity, or, once again, toward a sociohistorical understanding of modernity», en *Theory and Society* 21, pp.467 - 492

Wiggershaus, R. (1987): *Theodor W. Adorno*, München, Beck.

Wiggershaus, R. (1991³): *Die Frankfurter Schule - Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, dtv wissenschaft.