

Una patología social de la razón

Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica

Con el cambio de siglo, la Teoría Crítica parece haberse convertido en una figura del pensamiento perteneciente al pasado. Es como si la cesura meramente externa hubiera ampliado bastante más la distancia intelectual que nos separa de los comienzos teóricos de la Escuela; suenan remotos a esta altura los nombres de los autores que para los fundadores de la Escuela todavía eran experiencia viva, amenaza con hundirse en el olvido cuáles fueron los desafíos teóricos de los que fueron sacando sus conocimientos. Una nueva generación continúa hoy con la empresa de la crítica social sin poder poseer más que un recuerdo puramente nostálgico de los años heroicos del marxismo occidental; desde el último instante en que los escritos de Marcuse o de Horkheimer se leyeron todavía con conciencia de contemporaneidad han pasado ya más de treinta años. Las grandes ideas de la Teoría Crítica sobre la filosofía de la historia tienen un aire anticuado y polvoriento, el aire de lo irremediablemente perdido, para lo que ya no parece haber caja de resonancia alguna en el ámbito de experiencia de un presente cada vez más veloz. El abismo que nos separa de lo viejo tiene que ser comparable con el que separó a la primera generación del teléfono y el cine de los últimos representantes del idealismo alemán; el mismo asombro desconcertado con el que un Benjamin o un Kracauer tal vez hayan contemplado la foto del último Schelling invadirá hoy a una joven estudiante que se topa en la computadora con una foto del joven Horkheimer en el interior burgués del imperio guillermino.

Así como en la fisonomía de los rostros que se han vuelto extraños se reflejan las huellas de experiencias perdidas, con mayor intensidad aun se reflejan en las premisas y las construcciones intelectuales los presupuestos de la época pasada. La Teoría Crítica, cuyo horizonte intelectual se formó especialmente en el procesamiento de la historia del pensamiento europeo de Hegel a Freud, cuenta todavía con la posibilidad de conside-

rar la historia siguiendo el hilo conductor de la razón. Pero seguramente nada le resultará más ajeno a la generación actual, que creció con conciencia de la pluralidad cultural y del fin de los “grandes relatos”, que esa fundamentación de su crítica de la sociedad en la filosofía de la historia: la idea de una razón históricamente activa a la que se han atenido todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer a Habermas, tiene que resultar incomprendible donde ya no es posible reconocer la unidad de una sola razón en la pluralidad de convicciones fundadas; y la idea más amplia de que el progreso de esa razón está bloqueado o interrumpido por la organización capitalista de la sociedad no despertará más que puro asombro, porque ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social. Aunque sólo hace treinta y cinco años que Habermas, partiendo de un “interés emancipador”, fundamentó una vez más en la historia del género la idea de una emancipación del dominio y la opresión, él mismo admite en la actualidad que “esa forma de argumentar” indudablemente es parte del pasado.¹

Los cambios políticos de las últimas décadas no han dejado de influir sobre el estatus de la crítica de la sociedad. Con la conciencia de la pluralidad cultural, con la experiencia de la disparidad de los movimientos de emancipación social, se han reducido bastante las expectativas respecto de lo que debe y puede ser la crítica. En general prevalece un concepto liberal de la justicia, a cuyos criterios se apela para identificar normativamente las injusticias sociales sin pretender explicar todavía su inserción institucional en un determinado tipo de sociedad; donde este procedimiento se percibe como insuficiente, se apela a modelos de crítica social copiados del método genealógico en el sentido de Michel Foucault o de la hermenéutica crítica al estilo de Michael Walzer.² Pero en todos estos casos la crítica ya no se concibe como forma de reflexión de una racionalidad que a su vez

¹ Jürgen Habermas, “Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ‘Erkenntnis und Interesse’”, en Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt/M., 2000, pp. 12-20, aquí: p. 12.

² Respecto de la crítica de la sociedad en el sentido de Foucault, cf. a modo de ejemplo James Tully, “Political philosophy as critical activity”, en *Political Theory*, vol. 30, Nº 4, 2002, pp. 533-555; continuando con esa clase de motivos, Martin Saar ha presentado una monografía sumamente convincente en su *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M./Nueva York, 2007. Sobre Michael Walzer, cf. su *Kritik und Gemeinsinn*, Berlín, 1990 [trad. esp.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993]. En “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado”, en el presente volumen, he intentado desarrollar una crítica de ese modelo de crítica social.

debe estar anclada en el proceso histórico. En cambio, la Teoría Crítica insiste, de una manera que muy probablemente sea única, en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa: el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración. Es este modelo intelectual de ensamblaje de teoría e historia lo que funda la unidad de la Teoría Crítica en la multiplicidad de sus voces: sea en la forma positiva del primer Horkheimer, de Marcuse o de Habermas, sea en la forma negativa de Adorno o de Benjamin, el trasfondo de los diversos proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica. Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual; contra la tendencia a reducir la crítica de la sociedad a un proyecto de posicionamiento normativo, situacional o local, habría que hacer comprensible la relación en que se encuentra con las pretensiones de una razón que se ha ido formando en la historia. En lo que sigue pretendo dar un primer paso en esa dirección (i) poniendo de relieve el núcleo ético que tiene la idea de una falta de racionalidad de las sociedades en la Teoría Crítica; a partir de allí esbozaremos luego (ii) en qué medida se puede concebir el capitalismo como causa de esta deformación de la racionalidad social, para establecer por último en un tercer paso (iii) el vínculo con la praxis, que se ve en la meta de superar la enfermedad social de la falta de racionalidad. En cada una de esas tres etapas lo central será encontrar un lenguaje que pueda mostrar la importancia de lo significado para la actualidad; allí tendré que contentarme a menudo con sugerir la dirección que debería tomar hoy en día la actualización de cada uno de los argumentos.

I

Aunque tal vez resulte difícil descubrir una unidad sistemática en la pluralidad de figuras de la Teoría Crítica, podría considerarse como primer punto en común el hecho de partir de un negativismo en teoría social.³

³ Sobre el concepto de “negativismo”, sobre todo la diferenciación entre el negativismo como contenido y como método, cf. los trabajos de Michael

Tanto los miembros del círculo más íntimo como los que forman parte de la periferia del Instituto de Investigación Social⁴ perciben la situación social sobre la que quieren influir como un estado de negatividad social; al mismo tiempo, también hay bastante coincidencia en cuanto a que esa negatividad no debe medirse en sentido restringido por infringir principios de justicia social, sino en sentido amplio por lesionar las condiciones de la vida buena o lograda.⁵ Todas las expresiones que los miembros del círculo emplean para caracterizar el estado dado de la sociedad surgen de un vocabulario de la teoría social que se funda en la distinción basal entre condiciones “patológicas” e “intactas”, no patológicas: Horkheimer habla en los comienzos de una “organización irracional” de la sociedad, Adorno habla más tarde del “mundo administrado”, Marcuse emplea conceptos como “sociedad unidimensional” o “tolerancia represiva”, Habermas emplea por último la fórmula de la “colonización del mundo de la vida social”;⁶ en esas formulaciones siempre se presupone normativamente una constitución de las condiciones sociales que estaría intacta si garantizara a todos los miembros la oportunidad de lograr la autorrealización. Pero lo específico de esta terminología no queda suficientemente explicado cuando

Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt/M., 1991; “Negativität bei Adorno”, en Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M., 1983, pp. 41-65. Sobre la *Dialéctica negativa*, cf. mi artículo en este volumen: “La justicia en ejecución. La ‘Introducción’ de Adorno a la *Dialéctica negativa*”.

⁴ Sobre la distinción entre el centro y la periferia de la Teoría Crítica, cf. Axel Honneth, “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en su *Die zerrißene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, nueva ed. aumentada, Frankfurt/M., 1999, pp. 25-72.

⁵ Sobre esta distinción, cf. Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, en su *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2000, pp. 11-87.

⁶ Cf. Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1988, vol. 4, pp. 162-216 [trad. esp.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, en su *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990]; Theodor W. Adorno, “Kulturkritik und Gesellschaft”, en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. 10.1, pp. 11-30 [trad. esp.: “La crítica de la cultura y la sociedad”, en su *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962]; Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlín, 1970 [trad. esp.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Seix Barral, 1969], y “Repressive Toleranz”, en su *Schriften*, Frankfurt/M., 1984, vol. 8, pp. 136-166; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981, vol. 2, cap. VIII [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].

únicamente se señala la diferencia con el discurso sobre la injusticia social basado en la filosofía moral; la singularidad de las expresiones empleadas sólo se comprende cuando aparece la relación difícil de entrever que se supone que existe entre la patología social y la falta de racionalidad. Todos los autores nombrados parten de la base de que la causa del estado negativo de la sociedad debe verse en el déficit de razón social; entre las condiciones patológicas y la constitución de la racionalidad social ellos ven una relación interna que explica su interés por el proceso histórico de realización de la razón. Por eso todo intento de reactivar la tradición de la Teoría Crítica para el presente debe comenzar con el intento de actualizar este acoplamiento conceptual, fundado en una idea ética cuyas raíces se pueden encontrar en la filosofía de Hegel.

La tesis de que las patologías sociales deben concebirse como un resultado de la falta de racionalidad se debe en última instancia a la filosofía política de Hegel; en su *Filosofía del derecho* Hegel había partido de la presunción de que en su época se evidenciaba una pluralidad de tendencias a la pérdida de sentido que sólo podían explicarse por una apropiación insuficiente de la razón ya “objetivamente” posible.⁷ El presupuesto de este diagnóstico de época residía en una concepción amplia de la razón, en la que Hegel había establecido un vínculo entre el progreso histórico y la ética: la razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, “éticas”, cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido; todo aquel que no permita que esos fines racionales objetivos determinen su vida, sufrirá en cambio las consecuencias de la “indeterminación” y desarrollará síntomas de desorientación. Ahora bien, si trasladamos esta idea ética al marco de la totalidad de los procesos sociales, se perfila a grandes rasgos el diagnóstico de época que Hegel coloca en la base de su *Filosofía del derecho*: para la sociedad de su propia época vio irrumpir el predominio de sistemas de pensamiento e ideologías que impedirían a los sujetos percibir la eticidad ya establecida, de modo que parecían perfilarse síntomas de pérdida de sentido a gran escala. Así, Hegel estaba convencido de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas.

⁷ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001; Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlín/Nueva York, 1982.

Si esa concepción se saca del contexto especial en el que está inserta en Hegel, desemboca en la tesis general de que una forma lograda de sociedad sólo es posible si se preserva el máximo estándar de racionalidad desarrollado en cada caso. En Hegel, la conexión afirmada se justifica por la premisa ética de que sólo lo universal racional puede indicar a los miembros de cada sociedad los criterios de orientación por los cuales pueden regir sus vidas con sentido; y un resto de esta convicción sustancial tiene que estar presente también en los representantes de la Teoría Crítica cuando en sus diversos enfoques afirman que es la falta de racionalidad social lo que causa las patologías de la sociedad capitalista. Sin un presupuesto de índole ética como está ya implícito en Hegel, no es posible fundamentar la afirmación de una conexión de esa clase: de los miembros de una sociedad debe poder decirse que únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización; toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias.

De todos modos, en los distintos proyectos de la Teoría Crítica este núcleo ético de la hipótesis inicial permanece casi siempre oculto tras premisas antropológicas; lo universal racional, que debe brindar la garantía de una forma intacta de la socialidad, se concibe como potencial de un modo no variable de actividad del ser humano. En Horkheimer ese elemento está contenido en su idea del concepto de trabajo, en la que el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta “inmanentemente” a la meta de una constitución social donde los aportes individuales se complementen entre sí con transparencia;⁸ por eso aquí, se podría decir, el surgimiento de la patología social se hace depender con Marx del hecho de que la organización fáctica de la sociedad quede rezagada respecto de los estándares de racionalidad que ya están representados en las fuerzas productivas. En el caso de Marcuse, la instancia de un universal racional se desplaza en los últimos escritos cada vez más a la esfera de una praxis estética que aparece como medio de una integración social en la que los sujetos pueden satisfacer sus necesidades sociales cooperando libre y espontáneamente;⁹

⁸ Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, pp. 186 y s.

⁹ Herbert Marcuse, “Versuch über die Befreiung”, en su *Schriften*, vol. 8, pp. 237-319 [trad. esp.: *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1971]; “Triebstruktur und Gesellschaft”, en su *Schriften*, Frankfurt/M., 1979, vol. 5, en especial la Segunda Parte [trad. esp.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix-Barral, 1968].

por eso aquí la patología social se inicia en el momento en que la organización de la sociedad comienza a reprimir el potencial de racionalidad que habita la energía de la imaginación anclada en el mundo de la vida. En Habermas, por último, la idea hegeliana de un universal racional está depositada en el concepto de un entendimiento comunicativo cuyos presupuestos idealizantes deben encargarse de que en cada nueva etapa del desarrollo social vuelva a cobrar vigencia el potencial de la razón discursiva; por consiguiente, podemos hablar de una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad ya no está subordinada a los estándares de racionalidad trazados en la forma más desarrollada del entendimiento lingüístico.¹⁰ En todos estos enfoques de la Teoría Crítica, la idea hegeliana de que siempre vuelve a ser necesario un universal racional que posibilite una autorrealización plena de los sujetos dentro de la sociedad se retoma solamente en diversas definiciones de la praxis de acción originaria del ser humano: como el concepto de “trabajo humano” en Horkheimer o la idea de una “vida estética” en Marcuse, el concepto de entendimiento comunicativo en Habermas sirve en principio a la meta de estipular la clase de razón en cuya forma desarrollada esté dado el medio de una integración racional, y además satisfactoria, de la sociedad. Es la remisión a esta instancia de praxis racional lo que les permite a los autores plantear su análisis de la sociedad como un diagnóstico de las patologías sociales basado en la teoría de la razón: las desviaciones del ideal que se alcanzaría con la realización social de lo universal racional pueden describirse como patologías sociales porque tienen que ir acompañadas de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva.

Naturalmente, en el curso de la evolución intelectual de Horkheimer a Habermas esta idea de un universal racional modificó tanto su contenido como su forma metodológica. Mientras que Horkheimer todavía vincula con su concepto de trabajo un potencial racional destinado a servir a los sujetos directamente como una meta de autorrealización cooperativa en una “comunidad de seres libres”,¹¹ Habermas ya no concibe la idea de un entendimiento comunicativo como una meta racional, sino sólo como forma racional de un modo logrado de socialización; en él, la idea de que sólo una racionalidad acabada garantiza una convivencia lograda de los miembros de la sociedad ha sufrido una proceduralización radical, en la medida en que la razón de una acción que se orienta por el entendimiento

¹⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, en especial el cap. vi.1; cf. al respecto Maeve Cooke, *Language and reason. A study of Habermas's pragmatics*, Cambridge, MA, 1994, en especial el cap. 5.

¹¹ Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, p. 191.

debe garantizar las condiciones, pero ya no el cumplimiento de una autorrealización autónoma.¹² Pero esta formalización tampoco puede engañarnos en cuanto a que hay una idea ética oculta tras el discurso antropológico del modo de actuar originario del ser humano. Después de todo, el concepto de una acción comunicativa cuya racionalidad impone al ser humano una obligación invariable sigue conteniendo indirectamente la idea de una socialidad lograda que contenían directamente los conceptos de trabajo o de praxis estética en Horkheimer y en Marcuse. Los representantes de la Teoría Crítica comparten con Hegel la convicción de que la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; se puede incluso ir más allá y afirmar que en la idea de un universal racional está contenido el concepto de un bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertades individuales cooperativamente. Por eso los diversos modelos de praxis que ofrecen Horkheimer, Marcuse o Habermas son todos ellos lugartenientes de esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa; comoquiera que estén constituidas las distintas representaciones antropológicas, en definitiva suplen la idea ética de destacar una forma de praxis colectiva en la que los sujetos puedan llegar entre todos o cooperativamente a la autorrealización.¹³

Un destello de esta primera premisa de la Teoría Crítica se percibe incluso en el escrito que más parece haberse alejado de sus ideas éticas fundamentales. En *Minima Moralia* Adorno cuestiona decididamente toda posibilidad de una teoría moral general porque los “daños” de la vida social

¹² Esta intención de proceduralizar la idea hegeliana de un universal racional se ve con particular claridad en Jürgen Habermas, “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, en Jürgen Habermas y Dieter Henrich, *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*, Frankfurt/M., 1974, pp. 23-84 [trad. esp.: “¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?”, en Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1976].

¹³ Es esta perspectiva ética la que constituye a mi juicio un cierto punto de contacto entre la Teoría Crítica y el pragmatismo norteamericano. Por eso sorprende tanto que recién con Habermas se inicie una recepción productiva del pragmatismo, mientras que la primera generación reacciona en general con una actitud que va del escepticismo al rechazo. Sobre la historia de la recepción, cf. Hans Joas, “Die unterschätzte Alternative und die Grenzen der ‘Kritischen Theorie’”, en su *Pragmatismus und Gesellschaftskritik*, Frankfurt/M., 1992, pp. 96-113 [trad. esp.: *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, Siglo xxi de España, 1998].

ya han llevado a una fragmentación tal de la conducta individual que vedan en general la orientación por principios globales; en su lugar, las “reflexiones” sólo deben mostrar en el caso individual aforístico cuáles son las virtudes éticas e intelectuales que han quedado para resistir a las demandas instrumentales insistiendo porfiadamente en un trato no instrumental. Pero no sólo las pautas con las que Adorno mide las lesiones de las formas de trato social delatan que se atiene al ideal de una autorrealización cooperativa en la que es la libertad del individuo la que posibilita la del otro; en diversos pasajes del texto se explica además la génesis histórica de los daños sociales haciendo referencia a la pérdida de la “bondad de lo general”.¹⁴ También Adorno basa sus reflexiones en un concepto de praxis que liga principios éticos al presupuesto de la racionalidad siguiendo el modelo de Hegel: sólo puede tratarse de una forma lograda de socialización si hay modos de acción establecidos en común que pueden valer como metas racionales de autorrealización desde la perspectiva de todos los individuos. Que Adorno esté pensando sobre todo en modelos de comunicación “desinteresada” o “no instrumental”, como lo expone ejemplarmente en el caso del amor o del regalo generoso, sin finalidad,¹⁵ se deriva de una premisa en la que comparte con Marcuse la orientación por la estética: para la autorrealización son adecuadas principalmente las formas de acción común en las que la naturaleza humana se expresa de manera espontánea satisfaciendo necesidades de los sentidos en la interacción con el otro.

La idea de un universal racional de la autorrealización cooperativa, que comparten sin excepción todos los miembros de la Teoría Crítica, es tan crítica respecto del liberalismo como de la tradición de pensamiento que hoy se denomina “comunitarismo”. Y aunque en estos últimos tiempos se ha perfilado en Habermas cierto acercamiento a las doctrinas liberales porque el peso que se le concede a la autonomía jurídica del individuo es cada vez mayor, tampoco ha ido tan lejos como para que se borre la diferencia con sus premisas de ontología social; también Habermas sigue convencido, como Marcuse, Horkheimer o Adorno, de que la realización de la libertad individual está ligada al presupuesto de una praxis común que es más que el resultado de una coordinación de intereses individuales. Todos los conceptos de praxis racional que se aplican en la Teoría Crí-

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M., 1951, aforismo 11 (p. 42), aforismo 16 (p. 52) [la cita corresponde a la edición en español: *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, p. 29].

¹⁵ *Ibid.*, en especial los aforismos 11 (pp. 40 y ss.), 15 (pp. 48 y s.), 21 (pp. 64 y ss.), 110 (pp. 322 y ss.); sobre este motivo, cf. Martin Seel, “Adornos kontemplative Ethik. Philosophie. Eine Kolumne”, en *Merkur*, N° 638, 2002, pp. 512-518.

tica se ajustan por su misma definición a acciones cuya ejecución requiere un grado de coincidencia intersubjetiva mayor que el que se admite en el liberalismo: para poder cooperar en pie de igualdad, para interactuar estéticamente, para poder ponerse de acuerdo libremente, es necesario compartir la convicción de que la actividad en cuestión tiene un valor que puede llegar a justificar que se posterguen los intereses individuales. En ese sentido, en la Teoría Crítica se presupone un ideal normativo de sociedad que es incompatible con las premisas individualistas de la tradición liberal; al contrario, tomar como orientación la idea de una autorrealización cooperativa incluye que los sujetos no podrán alcanzar una vida lograda en la sociedad si no han reconocido detrás de sus respectivos intereses individuales un núcleo de convicciones de valor compartidas. La idea de una “comunidad de seres libres”, que Horkheimer formula ya en su artículo sobre “Teoría tradicional y teoría crítica”,¹⁶ constituye el leitmotiv normativo de la Teoría Crítica incluso en los casos en que se evita rigurosamente el concepto de “comunidad” por su abuso ideológico.

Si continuamos con este razonamiento, podría surgir fácilmente la impresión de que el interés normativo de la Teoría Crítica coincide con el del “comunitarismo”.¹⁷ Pero así como se distingue del liberalismo por tomar como orientación un “universal” de autorrealización, de la idea comunitarista la separa el hecho de que ese universal esté prendido a la razón. Ninguno de los autores que forman parte de la Teoría Crítica abandonó jamás la idea hegeliana de que la praxis cooperativa, y con ella los valores compartidos, deben poseer un carácter racional; la gracia del enfoque está justamente en ver la autorrealización individual ligada al presupuesto de una praxis común que sólo puede ser el resultado de la realización de la razón. Lejos de entender el vínculo con valores generales como un fin en sí mismo, para los representantes de la Teoría Crítica el establecer una relación de cooperación tiene la función de incrementar la racionalidad social: de otro modo no se comprendería por qué cada forma de praxis a la que se apunta debe ser siempre el resultado de una racionalización social, ni se comprendería por qué el estado negativo del presente tiene que ser siempre expresión de una falta de razón. A diferencia del comunitarismo, la Teoría Crítica somete lo universal, que la cooperación social encarna y realiza al mismo tiempo, a las pautas de una fundamentación racional; porque por diferentes que sean los conceptos de razón que se han utilizado de

¹⁶ Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, p. 191.

¹⁷ Sobre el “comunitarismo”, cf. Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M., 1993.

Horkheimer a Habermas, todos ellos en definitiva culminan en la idea de que la consagración a la praxis liberadora de la cooperación no se dará por el vínculo afectivo, por los sentimientos de pertenencia o de coincidencia, sino por una comprensión racional.

En consecuencia, la tradición de la Teoría Crítica se diferencia del liberalismo y del comunitarismo por un perfeccionismo ético de índole singular: a diferencia de lo que ocurre en la tradición liberal, la meta normativa de la sociedad tiene que consistir en posibilitarse mutuamente la autorrealización, pero encomendarse a esta meta se concibe como el resultado fundado de un análisis específico del proceso de formación del ser humano. Como sucede ya en Hegel, también aquí parecen confundirse los límites entre descripción y prescripción, entre mera descripción y fundamentación normativa; la explicación de las circunstancias que han bloqueado o parcializado el proceso de realización de la razón deberá poseer por sí misma la fuerza racional para hacer que los sujetos se convenzan de generar una praxis social de cooperación. La perfección de la sociedad que tienen presente todos los miembros de la Teoría Crítica debe ser el resultado, según la concepción que comparten, de una ilustración por medio del análisis. Pero la interpretación explicativa que ellos ofrecen con este fin ya no está vertida en el lenguaje de la filosofía del espíritu de Hegel; más bien hay coincidencia también en que se necesita una sociologización decidida del marco categorial para poder llevar a cabo ese análisis. La segunda particularidad de la Teoría Crítica está en el intento de explicar sociológicamente el proceso de deformación patológica de la razón; y merece tener herederos en la actualidad tanto como lo merecería la idea de la autorrealización cooperativa.

II

En la actualidad hay una tendencia creciente a hacer crítica de la sociedad de tal forma que pueda prescindir de un componente de explicación sociológica. Este fenómeno proviene del hecho de considerar por lo general que alcanza con desnudar determinadas anomalías de la sociedad basándose en normas o valores bien fundamentados; por qué los propios involucrados no problematizan o atacan esos males morales es una cuestión que ya no entra, en cambio, en el área de competencia de la crítica de la sociedad como tal. Pero la separación establecida se ve afectada en cuanto se plantea una conexión causal entre la existencia de la anomalía social y la ausen-

cia de reacciones públicas: la anomalía social poseería entonces entre otras cosas la particularidad de ocasionar precisamente ese silencio o esa apatía que se expresa en la ausencia de reacciones públicas.

Una suposición de este tipo subyace a la mayoría de los enfoques de la Teoría Crítica. Con independencia de la mayor o menor influencia que cada uno de ellos tenga de Marx, en este lugar comparten casi todos una premisa central de su análisis del capitalismo: las circunstancias sociales que constituyen la patología de las sociedades capitalistas tienen la característica estructural de velar precisamente aquellos hechos que serían motivo de una crítica pública particularmente dura. Si en Marx esta suposición que acabamos de bosquejar se encuentra en su teoría del “fetichismo” o de la “reificación”,¹⁸ en los autores de la Teoría Crítica está en conceptos como “contexto de ofuscación”, “unidimensionalidad” o “positivismo”;¹⁹ con esos conceptos se caracteriza siempre un sistema de convicciones y prácticas que tiene la paradójica propiedad de sustraer a la toma de conocimiento las circunstancias sociales que a la vez también lo generaron estructuralmente. Para el tipo de crítica de la sociedad que practica la Teoría Crítica, de esta constatación se deduce una ampliación de las tareas que tiene que realizar. A diferencia de los enfoques que prevalecen en la actualidad, la Teoría Crítica tiene que conectar la crítica de las anomalías sociales con una explicación de los procesos que en general han contribuido a velarlas; porque únicamente si un análisis explicativo de esta clase permite convencer a los destinatarios de que se engañan con respecto al carácter real de las circunstancias sociales, se podrá demostrar públicamente y con perspectivas de aprobación que esas circunstancias son ilícitas. En ese sentido, porque entre la anomalía social y la ausencia de reacciones negativas se supone una relación de causa y efecto, en la Teoría Crítica hay que

¹⁸ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Libro I, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, 1971, vol. 23, pp. 85-98 [trad. esp.: *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1959]; Georg Lohmann proporciona un excelente análisis en *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M., 1991, en especial el cap. v.

¹⁹ Cf. en este orden: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1969 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994]; Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*; Theodor W. Adorno, “Einführung”, en su *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlín, 1969, pp. 7-80 [trad. esp.: Adorno, Popper et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973]; Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Frankfurt/M., 1968 [trad. esp.: *Ciencia y técnica como “Ideología”*, Madrid, Tecnos, 1992].

complementar la crítica normativa con un elemento de explicación histórica: el haber fallado en encontrar un universal racional, lo que constituye la patología social del presente, tiene que explicarse causalmente por un proceso histórico de deformación de la razón que a su vez permita hacer entendible la destematización pública de las anomalías sociales.

Dentro de la Teoría Crítica hay acuerdo desde un principio respecto de que estos procesos históricos de deformación de la razón sólo pueden explicarse en un marco sociológico. Aunque la intuición ética de toda la empresa se alimenta en última instancia de la idea hegeliana de un universal racional, sus protagonistas son también tan herederos de los clásicos de la sociología que ya no pueden apoyarse en el concepto de razón del idealismo para explicar la desviación de ese universal; los procesos de deformación que han contribuido a la falta de racionalidad social, a la formación de una “racionalidad particular”,²⁰ son analizados más bien en un marco categorial que de Horkheimer a Habermas resulta de una síntesis teórica de Marx y Max Weber. Ya Marx había “puesto de pie” el concepto hegeliano de razón al ligar la ampliación del saber justificado a la consumación de una praxis social por la cual los sujetos mejoran paso a paso las condiciones de su reproducción material; ya no son los imperativos internos del espíritu sino los desafíos externos de la naturaleza los que llevan, según él, a procesos de aprendizaje en la ciencia empírica que hacen que esté justificado hablar de una realización de la razón. Pero las ideas de antropología del conocimiento de Marx no podían bastarles a los miembros de la Teoría Crítica para ofrecer efectivamente una interpretación sociológica del proceso histórico que Hegel había descrito en su filosofía como un proceso de autodespliegue del espíritu; sólo la adopción de los conceptos de Max Weber, al comienzo muy refractados por la lectura caprichosa de Lukács,²¹ completa el cuadro en el sentido de que ahora queda mucho más clara la relación entre los procesos de aprendizaje ligados a

²⁰ Theodor W. Adorno, “Kulturkritik und Gesellschaft”, p. 17.

²¹ Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, en su *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften*, Neuwied/Berlín, 1968, vol. 2, pp. 257-397 [trad. esp.: “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en su *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969]. Sobre la importancia de análisis lukacsiano de la reificación para los comienzos de la Teoría Crítica, cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, cap. iv. Cf. también mi intento reciente de reactualizar el análisis de la reificación de Lukács con ayuda de la teoría del reconocimiento: Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M., 2005 [trad. esp.: *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007].

la praxis y la institucionalización social. Al fusionar a Weber y a Marx los miembros de la Escuela de Frankfurt llegan a la convicción compartida de que el potencial racional del ser humano se despliega en procesos de aprendizaje históricos en los que las soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber. Ante los desafíos objetivos que en cada etapa vuelven a plantear la naturaleza y la organización social, los sujetos reaccionan mejorando permanentemente su saber operativo, pero éste está tan mezclado con las confrontaciones sociales por el poder y el dominio que con frecuencia sólo alcanza una forma duradera en las instituciones excluyendo a determinados grupos. Es por eso que para la Teoría Crítica no hay duda de que la realización hegeliana de la razón debe entenderse como un proceso de aprendizaje conflictivo, con muchas capas, en el que el saber generalizable sólo se abre camino muy paulatinamente a medida que se mejoran las soluciones de los problemas y contra la resistencia de los grupos dominantes.

Por supuesto que también esta idea fundamental ha estado sujeta a cambios permanentes en la historia de la Teoría Crítica. Al comienzo, en Horkheimer, el proceso de aprendizaje con toda su conflictividad social sólo estaba referido a la dimensión del trabajo con la naturaleza, de modo que no se comprende muy bien de qué modo pudieron producirse también las mejoras racionales en el ámbito de la organización de la vida social.²² Ya Adorno amplía el espectro cuando, siguiendo la sociología de la música de Weber, cuenta con una racionalización en el procesamiento del material artístico cuyo objeto es ampliar la soberanía calculada en la praxis estética.²³ En la obra de Marcuse hay alusiones que parecen justificar la suposición de un proceso de aprendizaje colectivo también en el ámbito de la apropiación de la naturaleza interior, con sus correspondientes reveses debidos a la formación del poder.²⁴ Pero es Habermas el primero que logra desplegar sistemáticamente todo un abanico de distintos procesos de aprendizaje que fundamenta en el hecho de que en la praxis lingüística del ser humano hay distintos tipos de relaciones con el mundo; Habermas está convencido de que podemos contar con que el potencial racional humano se desarrolla por lo menos en dos vías, que señalan por un lado en dirección a un incremento del saber sobre el mundo objetivo, por otro

²² Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie"; sobre esta problemática, cf. Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M., 1986, cap. I.

²³ Theodor W. Adorno, "Ideen zur Musiksoziologie", en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1978, vol. 16. pp. 9-23.

²⁴ Herbert Marcuse, "Triebstruktur und Gesellschaft", en especial cap. vi.

en dirección a una solución más justa de los conflictos de interacción.²⁵ Por otra parte, lo que se gana aquí en diferenciación se paga al precio de no poder ya pensar el aumento histórico de racionalidad en conjunto con aquellos conflictos sociales que los representantes más viejos de la Teoría Crítica, siguiendo la sociología de la dominación de Weber, todavía tenían presentes con mayor claridad; entre la dimensión que por ejemplo ha estudiado Bourdieu en los procesos de formación del monopolio cultural²⁶ y los procesos racionales de aprendizaje, hay en la obra de Habermas una brecha que en rigor no es compatible con el interés original de la tradición. No obstante, la Teoría Crítica no podrá prescindir de un planteo del grado de diferenciación como el que posee el concepto habermasiano de racionalidad, porque necesita una traducción postidealista de la tesis que Hegel había esbozado con su idea de realización de la razón; porque para poder captar en qué aspectos el saber socialmente institucionalizado se ha racionalizado en el sentido de que evidencia una cuota creciente de reflexividad en la solución de problemas sociales, hay que diferenciar tantos aspectos de la racionalidad como desafíos socialmente perceptibles hay en una reproducción de las sociedades que depende del consentimiento. A diferencia del enfoque habermasiano, que lleva a cabo esa diferenciación basándose en las particularidades estructurales del lenguaje humano, posiblemente resulte superior un concepto que ligue más los aspectos de la racionalización social, en el sentido de un realismo interno, a la capacidad de identificar problemas que tienen las asignaciones de valor sociales; en tal caso no serían los aspectos de validez no variables del entendimiento lingüístico sino los criterios de validez generados históricamente de las esferas de valor sociales los que marcarían la dirección en la que se produce la racionalización del saber social. También el concepto de razón con el que la Teoría Crítica intenta captar los incrementos de racionalidad en la historia humana está sujeto a la presión de incluir criterios ajenos y nuevos, no europeos; por eso no sorprende que también el concepto de racionalidad social deba ampliarse y diferenciarse permanentemente para poder dar cuenta del carácter multiforme de los procesos sociales de aprendizaje. En todo caso, es una versión postidealista de la idea hegeliana de realización de la razón la que proporciona ahora el trasfondo necesario para la idea que seguramente

²⁵ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, pp. 48-103; *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cap. vi.

²⁶ Cf. al respecto Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt/M., 1973 [trad. esp.: "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en su *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977].

constituye el núcleo más profundo de toda la tradición de Horkheimer a Habermas: que el proceso de racionalización social ha sido interrumpido o parcializado de tal modo por características estructurales propias únicamente del capitalismo, que resultan inevitables las patologías que acompañan a la pérdida de un universal racional.

La clave de esta tesis, en la que confluyen todos los elementos tratados hasta ahora por separado, la constituye un concepto de capitalismo cargado de teoría de la racionalidad. No es difícil ver que la Teoría Crítica llegó a esta concepción menos por la recepción de la obra de Marx que por impulsos de la teoría del primer Lukács. Fueron las ideas de *Historia y conciencia de clase*²⁷ las primeras que pudieron sugerir la idea de que en la realidad institucional del capitalismo moderno se puede divisar una forma de organización de la sociedad que está vinculada estructuralmente con una constitución determinada, restringida, de racionalidad. Para Lukács, que a su vez tenía una influencia nada desdenable de Weber y de Georg Simmel, lo singular de esta forma de racionalidad está en que se obliga a los sujetos a un tipo de praxis que los convierte en “espectadores sin influencia”²⁸ de un acontecer desprendido de sus necesidades e intenciones: la división y la mecanización del trabajo y el intercambio de mercancías promueven una forma de percepción en la que todos los otros seres humanos aparecen como cosas, sin sensibilidad, de modo que las características en sí valiosas de la interacción social quedan privadas de toda atención. En una terminología más cercana a nuestras representaciones actuales, el resultado del análisis de Lukács se podría exponer así: con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a ser indiferente a los aspectos de valor de otros seres humanos; en lugar de relacionarse entre sí reconociéndose, los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer según los intereses propios.²⁹ En todo caso, es este diagnóstico de Lukács el que le proporciona a la Teoría Crítica el marco categorial en el que puede hablarse de una interrupción o parcialización del proceso de realización de la razón. Porque poniendo como base un proceso de aprendizaje histórico, las coerciones socioestructurales que Lukács pone de relieve en el capitalismo moderno se presentan como lo que bloquea un potencial de racionalidad que había sido acopiado socialmente hasta el umbral de la

²⁷ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften*, vol. II.

²⁸ *Ibid.*, p. 265.

²⁹ Cf. Axel Honneth, “Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‘Anerkennung’”, en su *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M., 2003, pp. 10-27; *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*.

modernidad: la forma de organización de las relaciones sociales en el capitalismo impide que puedan aplicarse en la praxis de vida los principios racionales de los que ya se dispone según la posibilidad cognitiva.

Por supuesto que una vez más hay que hacer la salvedad de que este esquema explicativo varía en la Teoría Crítica según los supuestos que se plantean en relación con el tipo y el transcurso del proceso de racionalización histórico. Las premisas de Horkheimer, por ejemplo, dan lugar a la tesis de que la organización capitalista de la producción conlleva una contraposición de intereses individuales que “impide aplicar la totalidad de los recursos intelectuales y físicos para el dominio de la naturaleza”;³⁰ más tarde amplió sus reflexiones junto con Adorno agregando el supuesto poco plausible de que en la forma de interacción de la familia burguesa del siglo XIX había planteada una racionalidad emocional cuyo potencial no pudo activarse por la profundización de la competencia y la monopolización.³¹ La obra de Adorno, sobre todo *Minima Moralia*, está llena de ese tipo de especulaciones, siempre en forma de diagnóstico de una creciente imposibilitación de un tipo de amor que podía conciliar libremente en la familia lo individual y lo general: el hecho de que en el capitalismo la sociedad privilegie las posturas utilitarias, con una racionalidad de fines, es lo que impide que pueda desplegarse la figura no jurídica de un universal racional, planteada estructuralmente en las relaciones privadas en la forma del afecto mutuo y el perdón.³² En sus reflexiones, Marcuse toma como orientación general las cartas de Schiller sobre la “Educación estética” cuando hace finalizar el proceso de intensificación de la sensibilidad estética con el capitalismo moderno, que describe como Lukács, pero siguiendo a Heidegger, como una situación de saber fáctico y procedimental generalizado.³³ En la teoría habermasiana, por último, está la idea de que en las condiciones del capitalismo no es posible liberar el potencial de racionalidad comunicativa porque los imperativos de la explotación económica avanzan incluso hasta las esferas del mundo de la vida social; aunque hace

³⁰ Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, p. 187.

³¹ Max Horkheimer, “Autorität und Familie in der Gegenwart”, en su *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M., 1967, pp. 269 y ss.; con un tono innegablemente religioso Horkheimer desarrolla el mismo motivo en “Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Gespräch mit Janko Muselin”, en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1985, vol. 7, pp. 358-367.

³² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, aforismos 10 (pp. 39 y ss.), 11 (pp. 40 y ss.), 107 (pp. 313 y ss.) y 110 (pp. 322 y ss.).

³³ Herbert Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, cap. IV; cf. al respecto Johann P. Arnason, *Von Marcuse zu Marx*, Neuwied/Berlín, 1971, en especial el cap. V.

tiempo que la familia y el espacio público político se han emancipado de su base de legitimación tradicional, en ellos no pueden hacerse valer los principios de un entendimiento racional porque están cada vez más infiltrados por mecanismos de control del sistema.³⁴ Pero por distintos que sean estos enfoques explicativos, el esquema básico de crítica del capitalismo de todos ellos es el mismo: igual que Lukács, sólo que de un modo más diferenciado y sin glorificar al proletariado desde la filosofía de la historia, los autores de la Teoría Crítica perciben el capitalismo como una forma de organización social en la que predominan prácticas y formas de pensamiento que impiden el aprovechamiento social de una racionalidad ya posibilitada en términos históricos; y este bloqueo histórico constituye al mismo tiempo un desafío moral o ético, porque imposibilita tomar como orientación un universal racional cuyos impulsos sólo podrían emanar de una racionalidad completa. Queda sin responder si en la actualidad es posible restablecer una vez más el concepto de capitalismo que subyace a la interpretación de la historia que hemos esbozado y proviene de la teoría de la racionalidad; las posibilidades de organización de la acción económica capitalista parecen ser demasiado polimorfas, parecen estar también demasiado recorridas por otros patrones de acción social, que no tienen una racionalidad de fines, como para que las posturas de los actores involucrados pudieran reducirse sólo al patrón de la racionalidad instrumental. Pero por otra parte también en estudios más recientes se sugiere que en las sociedades capitalistas se premian sobre todo las posturas u orientaciones con éxito social, cuya fijación en el beneficio individual obliga a un trato puramente estratégico con uno mismo y con los demás sujetos.³⁵ Por eso no hay que descartar que el capitalismo pueda seguir interpretándose como el resultado institucional de un estilo de vida cultural o de un imaginario social³⁶ en el que tiene un predominio práctico un tipo determinado de racionalidad restringida, “reificante”.

34 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cap. VIII.

35 Cf. por ejemplo Anthony Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Cambridge, 1991, en especial pp. 196 y ss. [trad. esp.:

Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea, Barcelona, Península, 1995].

36 En este contexto son importantes los estudios que siguen a Max Weber (Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübinga, 1987) o los escritos de Cornelius Castoriadis (*Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M., 1984 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Barcelona, Tusquets, 1983, y vol. 2, Barcelona, Tusquets, 1989]). Como estudio más reciente hay que mencionar el de Luc Boltanski y Eva Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, 1999 [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

Pero los aspectos en común dentro de la Teoría Crítica superan también este punto. Sus representantes centrales no sólo comparten el esquema formal del diagnóstico del capitalismo como una condición social de racionalidad bloqueada o parcializada, sino también la idea de cuál es el instrumento adecuado para la terapia: las fuerzas que pueden contribuir a superar la patología social deben provenir de esa misma razón cuya realización está siendo impedida por la forma de organización social del capitalismo. Como en los otros elementos de la teoría, también aquí vuelve a tener un papel determinante una figura clásica del pensamiento moderno; la misma importancia que tienen Hegel, Marx, Weber y Lukács para el contenido central de la Teoría Crítica la tiene el psicoanálisis de Freud. De él toman los autores la idea de que las patologías sociales siempre tienen que expresarse en un sufrimiento que mantiene vivo el interés por el poder emancipador de la razón.

III

Actualmente tampoco entra ya en general en el área de competencia de la crítica social la cuestión de cómo superar en la práctica los estados de injusticia. Con excepción de los enfoques de orientación foucaultiana y que conciben como presupuesto de la crítica una transformación de la relación del individuo consigo mismo,³⁷ la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica queda excluida de las reflexiones contemporáneas; no es asunto de la crítica explicar las causas a las que podría atribuirse el ocultamiento de las anomalías sociales, y tampoco lo es determinar a futuro cómo transformar el saber en praxis. Ese tipo de proyección requiere una psicología social o una teoría del sujeto que haga comprensible por qué los individuos deben seguir reaccionando ante el contenido racional de la teoría incluso en las condiciones de dominación de un determinado modo de pensamiento y de praxis; lo que hay que aclarar es de dónde pueden provenir las fuerzas subjetivas que, pese a toda la ofuscación, la unidimensionalidad o la fragmentación, ofrezcan una garantía de la posibilidad de transformar el conocimiento en praxis. Por heterogéneo que sea hoy en día el campo de la crítica de la sociedad, lo característico es que

³⁷ Cf. ejemplarmente Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M., 2001, caps. 2, 3 y 4 [trad. esp.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Valencia, Cátedra, 2001].

prácticamente no hay un enfoque que siga concibiendo este tipo de definiciones como parte de sus tareas; la cuestión de la naturaleza motivacional de los sujetos, que debería ser central aquí, queda más bien suprimida en gran medida porque ya no se tiene la pretensión de que la crítica misma reflexione sobre las condiciones del pasaje a la praxis.

La Teoría Crítica, en cambio, está desde el principio tan en deuda con la tradición de la izquierda hegeliana³⁸ que para ella es parte esencial de su tarea iniciar una praxis crítica que pueda contribuir a superar la patología social; incluso en los casos en que en los autores predomina el escepticismo con respecto a la posibilidad de una ilustración práctica,³⁹ el dramatismo de la cuestión sólo se deriva de que se presupone la necesidad de una relación interna entre la teoría y la práctica. Por otra parte, la Teoría Crítica ya no concibe la definición de esa mediación como una tarea que sólo pueda resolverse con los medios de la reflexión filosófica; a diferencia de las especulaciones en el campo de la filosofía de la historia que todavía eran algo totalmente natural en un Marx o un Lukács, la Teoría Crítica apuesta más bien al nuevo instrumento de la investigación social empírica para informarse sobre la disposición crítica del público.⁴⁰ El resultado de esta reorientación metodológica, que es otro de los rasgos característicos de la Teoría Crítica, es una apreciación desengañada del estado de conciencia del proletariado: a diferencia de lo que se suponía en el ala marxista de la izquierda hegeliana, en la consumación de la división y mecanización del trabajo la clase obrera no desarrolla automáticamente la disposición revolucionaria a convertir el contenido crítico de la teoría en una praxis que transforme la sociedad.⁴¹ Así, desaparece para la Teoría Crítica la posibilidad de generar la relación entre teoría y praxis apelando simplemente a un destinatario predeterminado; en lugar de eso, todas las especulaciones que se formulan en sus filas desembocan en la idea de exigir el pasaje a la praxis precisamente de aquella razón solamente distorsionada,

³⁸ Cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978, Primera Parte, II [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008]; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985, cap. III [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008].

³⁹ Cf. de manera ejemplar Theodor W. Adorno, “Resignation”, en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1977, vol. 10.2, pp. 794-799.

⁴⁰ Cf. Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Stuttgart, 1980.

⁴¹ Cf. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt/M., 1978, Parte A, cap. 5.

pero no eliminada por la patología social. El proletariado, cuya situación social se había considerado antes como garante de una capacidad de reaccionar ante el contenido crítico de la teoría, debe ser sustituido ahora por una racionalidad soterrada, para la cual todos los sujetos poseen en principio igual predisposición motivacional.

Por supuesto que semejante cambio de perspectiva requiere un razonamiento adicional, porque a primera vista no está claro en absoluto por qué la motivación de la praxis crítica se debe exigir de la misma racionalidad que, según informa la teoría, está sumamente deformada: ¿cómo pueden los autores confiar en encontrar para el pasaje a la praxis el grado necesario de disposición racional si la razón practicada socialmente se supone que está patológicamente parcializada o deformada? Dentro de la Teoría Crítica la respuesta a esta pregunta recae en un ámbito teórico ubicado en un continuum entre el psicoanálisis y la psicología moral; porque de lo que se trata siempre es de descubrir las raíces motivacionales que mantienen viva en cada sujeto la disposición al conocimiento moral pese al menoscabo de la racionalidad. Tiene sentido mantener separados dos pasos de la argumentación, aunque los autores de la Teoría Crítica no siempre han trazado líneas de separación demasiado claras entre ellos. Del hecho de que la falta de racionalidad en la sociedad genere síntomas de patología social se infiere en principio un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad: ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las consecuencias de la deformación de la razón, porque con la pérdida de un universal racional también se reducen las chances de lograr la autorrealización, que necesita de la cooperación mutua. Para el modo en que se vincula, en este primer paso, la falta de racionalidad y el sufrimiento individual, sin duda ha servido de modelo metodológico en la Teoría Crítica el psicoanálisis de Freud. Es cierto que en la crítica de Hegel al romanticismo ya hay una conexión similar que seguramente no habrá carecido de influencia sobre los representantes de la Escuela de Frankfurt; pero el impulso para vincular la categoría del “sufriimiento” con las patologías de la racionalidad social salió seguramente de la idea freudiana de que toda enfermedad neurótica ha surgido de un menoscabo del yo racional y tiene que desembocar en un grado de sufrimiento individual.⁴² La transferencia metodológica de esta idea fundamental del psicoanálisis al campo del análisis de la sociedad no es un rasgo teórico que Habermas haya sido el primero en

⁴² Cf. al respecto en el presente volumen mi artículo “La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo”.

aportar a la Teoría Crítica.⁴³ Ya Horkheimer describe en sus primeros artículos la irracionalidad social con conceptos que están tomados de la teoría freudiana en tanto miden el grado de patología social por la intensidad del efecto de fuerzas impulsoras ajenas al yo;⁴⁴ y cada vez que Adorno habla del sufrimiento individual o social, resuena algo de la suposición freudiana de que la restricción neurótica de sus facultades auténticamente racionales tiene que causar un sufrimiento a los sujetos. Por eso en la *Dialektica negativa* dice que todo sufrimiento posee una “forma de reflexión interior”: “el factor somático le anuncia al conocimiento que no debe haber sufrimiento, que las cosas deben cambiar”⁴⁵ La utilización de este concepto de “sufrimiento”, que aquí aparece como una instancia en la que se experimenta la interacción de las fuerzas intelectuales y físicas, lamentablemente casi no ha sido estudiada hasta ahora en la recepción de la Teoría Crítica;⁴⁶ un análisis más detenido seguramente mostraría que el sufrimiento, como en Freud, está destinado a expresar la sensación de no poder soportar la “pérdida de las [facultades] yoicas”.⁴⁷ Por eso, de Horkheimer a Habermas la Teoría Crítica se guía por la idea de que la patología de la racionalidad social lleva a menoscabos que no en última instancia se expresan en la experiencia dolorosa de la pérdida de facultades racionales. En definitiva, esta idea desemboca en la tesis fuerte, directamente antropológica, de que los sujetos humanos no pueden comportarse con indiferencia ante una restricción de sus facultades racionales: porque su auto-realización está ligada al presupuesto de la acción cooperativa de su razón, no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico por su deformación. Haber comprendido que entre una psique intacta y una racionalidad no distorsionada tiene que haber una relación interna es tal vez el impulso más fuerte que la Teoría Crítica ha recibido de Freud; por eso toda investiga-

43 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., 1968, cap. 12 [trad. esp.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].

44 Max Horkheimer, “Geschichte und Psychologie”, en su *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt, Frankfurt/M., 1968, pp. 9-30 [trad. esp.: “Historia y psicología”, en su *Teoría crítica*].

45 Theodor W. Adorno, “Negative Dialektik”, en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1973, vol. 6, pp. 7-411, aquí: p. 203 [trad. esp.: *Dialektica negativa*, Madrid, Taurus, 1975].

46 Una excepción es el libro de Josef Frücht, *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg, 1986, cap. III.2.

47 Theodor W. Adorno, “Bemerkungen über Politik und Neurose”, en su *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1972, vol. 8, pp. 434-439, aquí: p. 437 [trad. esp.: “Observaciones sobre política y neurosis”, en su *Escritos sociológicos I. Obras Completas 8*, Madrid, Akal, 2005].

ción que en la actualidad vaya en la misma dirección con instrumentos perfeccionados se acerca a sus intereses.

Pero recién el segundo paso, que en la Teoría Crítica también se da sólo de manera más bien implícita, hace que esta tesis se convierta en un instrumento que sirve para restablecer en el intelecto la relación interrumpida con la praxis. Es otra vez Freud quien proporciona los estímulos decisivos cuando ahora, como continuación del primer paso, se afirma que el grado de sufrimiento insta a una curación precisamente por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología, presuponiéndose en principio lo que en general se considera una condición obvia para iniciar un tratamiento psicoanalítico: que el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento. No siempre está claro en la Teoría Crítica si se puede hablar de este grado de sufrimiento que aspira a la curación sólo en el sentido de una experiencia subjetiva o también en el sentido de un acontecer “objetivo”. Mientras que Adorno, que habla del sufrimiento como un “impulso subjetivo”, parece tener presente la primera alternativa, Horkheimer suele emplear formulaciones en las que el sufrimiento social es tratado como una magnitud de sensación objetivamente atribuible. En Habermas, por su parte, se encuentran en la *Teoría de la acción comunicativa* suficientes indicios que sugieren un uso del giro subjetivo,⁴⁸ mientras que en Marcuse, por último, hay un uso alternado de ambas posibilidades.

En todo caso, en la Teoría Crítica se presupone que este sufrimiento vivido subjetivamente o atribuible objetivamente lleva a los miembros de la sociedad al mismo deseo de curarse, de liberarse de los males sociales, que el analista tiene que suponer en sus pacientes; y tanto en un caso como en el otro el interés por la propia curación quedará documentado en la disposición a reactivar, a pesar de la resistencia, justamente las capacidades racionales que han sido deformadas por la patología individual o social. Todos los autores que forman parte del núcleo de la Teoría Crítica cuentan con un interés latente de sus destinatarios por las explicaciones sensatas, por las interpretaciones racionales, porque el deseo de emanciparse del sufrimiento sólo puede satisfacerse recuperando una racionalidad intacta.

⁴⁸ Cf. por ejemplo las reflexiones sobre Marx en Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cap. VIII. Habermas oscila aquí, de todos modos, entre un uso relativo al mundo de la vida y uno puramente funcionalista de la idea de patología social. Con respecto a estas dificultades, cf. Robin Celikates y Arnd Pollmann, “Baustellen der Vernunft. 25 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsels”, en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, año III, N° 2, 2006, pp. 97-113.

Ahora bien, es este presupuesto arriesgado el que permite establecer un vínculo de la teoría con la praxis distinto del que estaba dado en las tradiciones marxistas: los abogados de la Teoría Crítica no comparten con sus destinatarios un espacio de objetivos compartidos o proyectos políticos, sino un espacio de razones potencialmente en común que mantiene abierto el presente patológico a la posibilidad de una transformación por medio de la comprensión racional. También aquí hay que tener en cuenta nuevamente, por supuesto, las diferencias que predominan entre los distintos miembros de la Escuela de Frankfurt: las diferencias en general se pueden medir por los supuestos sociopsicológicos o antropológicos que apoyan en cada caso la tesis de que a pesar de la deformación de la vida social subsiste una capacidad de reaccionar individualmente a los argumentos racionales. En Horkheimer aparece aquí la idea de que el recuerdo de situaciones de seguridad emocional de la primera infancia mantiene vivo el interés por superar la forma de racionalidad comprometida con un uso meramente instrumental; pero lo que no queda claro en sus reflexiones es en qué medida esta fuerza impulsora psíquica también apuntará a la vez a conseguir una facultad racional intacta, no reducida. Si se recogen las reflexiones dispersas de Adorno, hay algunos motivos para ver en el “sentido mimético” más que un mero impulso de asimilarse al objeto amenazador; más bien habría que suponer allí también el resto indestructible de un deseo de captar intelectualmente lo otro de una forma tal que le deje su existencia singular.⁴⁹ En Marcuse, como se sabe, esas definiciones se encuentran en una teoría de las pulsiones en la que se cuenta con los impulsos eróticos de una pulsión de vida cuya realización estética también requiere un “esfuerzo consciente de la razón libre”;⁵⁰ por otra parte, ya se ha planteado con frecuencia si efectivamente este esquema también ofrece garantía suficiente de un concepto ampliado de racionalidad social.⁵¹ Habermas, por último, había supuesto originalmente, en una suerte de antropología del conocimiento del género humano, un “interés emancipador”, adherido a la experiencia de una praxis discursiva que apunta estructuralmente a la ausencia de coerción y a las condiciones equitativas;⁵² si bien ahora este concepto ha cedido lugar a una teoría del discurso que ya no tiene pretensiones antropológicas, se ha conservado el supuesto de

49 Cf. Josef Frücht, *Mimesis*, cap. v, 3.

50 Herbert Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, p. 191 [trad. esp. cit.: p. 207].

51 Cf. Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen et al., *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt/M., 1978 [trad. esp.: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980].

52 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, cap. III.

que la praxis del discurso argumentativo hace que los individuos siempre reaccionen ante las mejores razones.⁵³ Todas estas reflexiones constituyen respuestas a la pregunta de cuáles son las experiencias, las prácticas o las necesidades que hacen persistir en el ser humano un interés por completar la razón, pese a todas las deformaciones o parcializaciones de la racionalidad social; porque sólo en la medida en que se pueda contar fundadamente con tal impulso racional la teoría podrá remitirse reflexivamente a una praxis potencial en la que sus ofertas de explicación se implementen con el fin de liberar del sufrimiento. Por eso la Teoría Crítica, en la forma en la que fue desarrollada de Horkheimer a Habermas, sólo podrá seguir existiendo en el futuro si no renuncia a demostrar la existencia de ese tipo de interés; sin un concepto realista del “interés emancipador”, que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica, este proyecto teórico no tendrá futuro.

Con esta última idea concluye objetivamente el despliegue de los motivos que constituyen el contenido central a heredar de la Teoría Crítica. La secuencia de ideas sistemáticas que hemos desarrollado constituye una unidad conceptual de la que no se puede quitar sencillamente un elemento sin consecuencias; mientras no se abandone la intención de entender la Teoría Crítica como forma de reflexión de una razón históricamente activa, tampoco se podrá renunciar sencillamente al motivo normativo del universal racional, a la idea de la patología social de la razón y al concepto de interés emancipador. Pero por otra parte quedó demostrado a la vez que prácticamente ninguno de esos tres elementos conceptuales puede conservarse hoy con la forma en que los miembros de la Escuela lo desarrollaron originalmente; todos ellos necesitan una reformulación conceptual, una mediación con el estado actual de nuestro conocimiento, si es que deben seguir cumpliendo la función que alguna vez se les asignó. De este modo queda esbozado el campo de tareas encomendadas a los herederos de la Teoría Crítica en el siglo XXI.

⁵³ Jürgen Habermas, “Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis”, en su *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M., 1999, pp. 319-333, por ejemplo p. 332 [trad. esp.: “Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis”, en su *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002].