



VOL: AÑO 7, NUMERO 20

FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1992

TEMA: PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS TEORICOS DE HOY

TITULO: **La teoría crítica: Ayer y hoy**

AUTOR: *Rafael Farfán H. [*]*

SECCION: Artículos

EPIGRAFE:

A Francisco Galván, maestro y amigo

RESUMEN:

Convencionalmente se entiende por teoría crítica de la sociedad reductivamente una filosofía negativa de la cultura industrial de masas. Este ensayo tiene la intención de ofrecer al lector una imagen distinta de esta teoría, remontándose para ello al programa con el que originalmente la concibió Max Horkheimer en 1931. Bajo este supuesto se emprende una somera revisión del estatuto epistemológico de la teoría crítica en su relación con la teoría sociológica tradicional, ayer con el proyecto del Instituto de Investigaciones Sociales y hoy con Jürgen Habermas, continuador de esta tradición de pensamiento crítico-social.

ABSTRACT:

The critical theory: past and present

Conventional interpretations relate the critical theory to a negative philosophy of the industrial mass culture. The purpose of this essay is to reflect a distinctive image of the critical theory by performing a survey on Max Horkheimer conveying writings for the theory, dated from 1931. In fact, the author will reconsider the epistemologic platform where the critical theory stands in relation to the traditional theory for sociological studies. Past propositions emerge with the "Institute for Social Studies" and present considerations with Jürgen Habermas, a leading figure in the socio-cultural approach.

TEXTO

1. En torno del concepto de teoría crítica

Teoría crítica de la sociedad es el nombre que usualmente se le da a un tipo especial de teoría social ligada a los nombres de un grupo de investigadores (Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse básicamente), al que por convención se le identifica como Escuela de Francfort.

Sin embargo tal forma de designar e interpretar esta teoría social encierra el riesgo de fundarse en una ilusión retrospectiva "capaz de conferir unidad a la producción de autores que se vivieron, o se viven, como independientes y originales" (Colom González, 1992: 9). En efecto, "Escuela de Francfort" es no sólo una manera de nombrar una teoría

confiriéndole la unidad y homogeneidad de un proyecto, sino también de suponer la existencia de un consenso teórico entre todos sus miembros que permite hablar de una "Escuela".

Un claro ejemplo de esta clase de ilusión retrospectiva que confiere unidad, homogeneidad y consenso a los diversos miembros que fundaron el Instituto de Investigación Social en Francfort, es el tendencioso libro de Georg Friedman (Friedman,1986). No sólo por la gran parcialidad y desconocimiento con que trata la historia de esta teoría, al reducirla a uno solo de sus períodos históricos (el que da inicio en 1983 con su exilio en los EUA), identificando con ello el "proyecto francfortiano" con la hoy tan de moda crítica negativa de la cultura de masas tal y como ella aparece en La dialéctica de la Ilustración, obra de Horkheimer y Adorno publicada en 1947; sino porque Friedman también hace una prejuiciada reducción de la teoría crítica a una "filosofía política" y al hacer esto supone un concepto formal y estrechamente académico de filosofía que lo lleva a preguntarse: "¿son los francfortianos filósofos o eruditos?" La respuesta es tan obvia como retórica: "Diría -afirma- que la Escuela no fue un movimiento original sino un movimiento de eruditos" (Friedman, 1986: 18). Tal forma de comprender el significado de esta teoría social no hace sino convertirla en un producto intelectual exclusivamente académico, ideado y elaborado por un grupo de investigadores, "hijos de la burguesía" les llama Friedman, aislados de su medio social y político inmediato por las altas murallas del Instituto en donde cultivaban despreocupadamente su "erudición". Esta interpretación explota, sobre todo, el lado moralmente más consumible de la teoría crítica y que es el que aparece en momentos de crisis y depresión existencial, esos momentos que han llevado a algunos a preguntarse, con su sensibilidad, acerca del sentido del proyecto de la modernidad. Cuando esto ocurre, la teoría crítica no sólo se convierte en una filosofía moral pesimista del destino de la cultura moderna (en una Kulturkritik más), sino además en un género de discurso en el que se borran las diferencias entre filosofía y literatura, al convertirse la primera en una especie de narración introspectiva de estados de ánimo depresivos (Waldman, 1991).

El rechazo que hago de la identificación de la teoría crítica con la filosofía (sea ésta política y/o moral), tal y como lo hace Friedman y en México Gilda Waldman, no significa que rechace el reconocimiento de un importante componente filosófico en la formación de esta teoría e incluso acepte que es debido a este componente que ésta se transforma tardíamente en una filosofía de la historia negativa de la cultura. Pero para mí este reconocimiento es el punto de partida de una problematización de la identidad de la teoría crítica y de las transformaciones que sufrió a lo largo de su historia. Es ésta una materia de la que se han ocupado, desde hace tiempo, tanto las reconstrucciones históricas que se han hecho del Instituto y el proyecto con el que Max Horkheimer llegó a su dirección en 1931, como los detallados análisis filológicos de los productos elaborados a partir de esa fecha.

En efecto, estudios históricos como los de Martin Jay (1974) o como el de Helmut Dubiel (1985) y análisis teóricos como el de Axel Honneth (1991) y Jürgen Habermas (1987), ayudan a mostrar que no existe tal unidad del proyecto en torno del cual se formó un consenso teórico compartido por todos los miembros del Instituto. Muestran además que existían entre ellos fuertes contradicciones que llevaron a la formación de diferentes círculos en el interior de esa institución. De ahí la distinción que han hecho A. Honneth y J. Habermas entre un "círculo interno", formado alrededor de la dirección de Horkheimer y un "círculo externo" no tan claramente unificado en una teoría como el primero salvo por su posición marginal y disidente frente al centro. Esto es lo que hace posible hablar de otra Escuela de Francfort, formada por figuras tan disímboles como Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin y el Erich Fromm del exilio norteamericano. Gracias al libro de Francisco Colom González ya contamos en español con una reconstrucción y

actualización de esta otra teoría crítica de la sociedad (Colom González, 1992), que se distingue de la primera por ser más politológica y estar centrada en las grandes contradicciones de los Estados modernos occidentales.

Sin embargo los recientes estudios que se han hecho de la teoría crítica no sólo nos dan una comprensión histórica y conceptual más detenida y detallada de ella, devolviéndonos así la imagen de una teoría social -en sus comienzos- más que de una filosofía puramente negativa y encerrada en generalizaciones vacías. Estos estudios también han contribuido a establecer las líneas que pueden vincularla con aquellos que hoy son los representantes de esta tradición teórica a través de figuras como las de J. Habermas y Claus Offe. Y sobre esto quiero hacer la siguiente aclaración.

Sólo otra ilusión podría establecer una relación de deducción entre la primera teoría crítica y la teoría actual de Habermas y Offe. Tampoco creo que esta relación se explique únicamente por medio de la filiación psicológica que une al discípulo con el maestro, no obstante el hecho de que Habermas fue ayudante de Adorno en Francfort (1956-1959) y que a su vez Offe fue alumno y colaborador de Habermas (1965-1975). Como más adelante lo analizaré, los vínculos que unen la vieja teoría crítica en especial con el proyecto de Habermas son lo suficientemente complejos como para evitar estas dos clases de fáciles supuestos. Son vínculos en los que existen tanto continuidades como rupturas, pero en todo caso lo que une a Habermas por lo menos con la teoría crítica de la primera época es su proyecto de fundar una teoría social crítica en la que está incluido un ambicioso programa de investigación interdisciplinaria y no sólo una filosofía política, aun cuando esto no excluye el tener que aclarar el difícil problema del estatus de esta teoría en el que cierta concepción de la filosofía ocupa un lugar capital.

El objetivo central de este ensayo consiste en intentar una conceptualización de la teoría crítica como teoría social a partir de sus nexos con la teoría sociológica tradicional. Se trata aquí de establecer el peculiar estatus epistemológico de la teoría crítica, ayer y hoy, por vía de su aproximación a la teoría sociológica académicamente establecida. Una de las tesis principales que sostienen este análisis afirma que la teoría crítica mantiene una relación de acercamiento y a la vez de distanciamiento con el pensamiento sociológico no sólo a causa de su peculiar proyecto de investigación, sino debido, fundamentalmente, a que reconoce como necesario su contenido político emancipador. Es este contenido, entre otros, el que contribuye a darle una identidad especial a la teoría crítica en medio de las teorías sociales existentes. Debo precisar que la teoría crítica que tomaré como objeto de análisis es: 1) la que surge con el proyecto que Horkheimer formula cuando llega a la dirección del Instituto en 1931 y 2) la que Habermas se plantea fundar en diferentes momentos de su trayectoria intelectual hasta llegar al proyecto de una teoría de la acción comunicativa. También debo aclarar que mi intención no es hacer la historia de la formación de ambas teorías, aun cuando en todo momento la supondré.

2. La teoría crítica ayer: Max Horkheimer y el Proyecto del Instituto de Investigación Social (1931-1940)

Son varias y diferentes las definiciones que han dado de la teoría crítica (en adelante TC) sus intérpretes e historiadores. Retomaré tres de ellas como una vía de aproximación a la definición conceptual de la TC como teoría social.

La primera es la del italiano Gian Enrico Rusconi que la define como una "teoría social de la racionalidad" (Rusconi, 1969: 10). En tal concepción la categoría de "razón-racionalidad" desempeña una doble función simultánea: 1) como fundamento de la teoría y 2) como teoría cuyo objeto es explicar las consecuencias históricas de la realización social de la razón. Es decir, al aparecer la categoría de razón como Vernunft y como Verstand (es

decir como razón autorreflexiva que sabe y piensa sus fundamentos y como facultad analítica que estructura el mundo fenoménico), la teoría crítica confiesa implícitamente la doble raíz que determina su identidad y que a continuación quiero explicar brevemente.

La primera de estas raíces se refiere al sentido que adquiere la "razón" en la tradición de la filosofía idealista alemana y que alcanza en los sistemas de Kant y Hegel su punto máximo de síntesis y expresión. En ella es donde se opone el entendimiento (Verstand), como facultad analítica encargada de dar forma al mundo de los fenómenos, a la razón (Vernunft) como facultad que va más allá de las apariencias porque logra penetrar en la esencia de la realidad. Sin embargo se trata más que de una oposición conceptual, porque la razón como Vernunft contiene los principios de una fundamentación del conocimiento y un "programa" metodológico a partir del cual fundar un conocimiento de lo social. En efecto, tal y como lo ha mostrado Luis Aguilar (Aguilar, 1988a), en concreto es la filosofía de Hegel la que se hace cargo del cambio del entendimiento a la razón, en el marco de una descripción fenomenológica de la conciencia en la que opera la dialéctica de la transformación de lo inmediato, ligado a la certeza sensible, a la autoconciencia reflexiva que sabe y piensa sus contenidos como resultado de su proceso de formación. Bajo esta perspectiva, la realidad aparece constituida como naturaleza y experiencia desde el entendimiento, pero a partir del cambio de éste en razón la realidad se constituye en sociedad, cultura e historia. Este cambio es inmanente a la conciencia y por ende esto significa que todo lo que ocurre es inherente a ella, es decir, que la realidad es producida a partir de un proceso de desenvolvimiento que tiene su punto de partida en el entendimiento (el saber sensible) y su culminación en la razón (como autorreflexión de la conciencia). Esto quiere decir, en suma, que es posible pensar la realidad social e histórica como una realidad dotada de sentido y de acuerdo con un esquema causal teleológico al que debe corresponder un conocimiento fundado no en la explicación sino en la comprensión (Verstehen). Pero debo aclarar que esta vía para fundamentar una posible ciencia de lo social, si bien contiene rasgos hermenéuticos, de ninguna manera debe ser confundida con la vía seguida por el llamado historicismo romántico que explícitamente parte de un modelo hermenéutico-teleológico. De hecho este modelo y su fundador, Schleiermacher, tienen como objeto -contra el cual se definen- la dialéctica hegeliana (Aguilar, 1988a: 110). Esto dará lugar a una de las disputas metodológicas más conocidas e importantes debido a sus consecuencias gnoseológicas, la llamada "Disputa metodológica sobre las ciencias histórico-sociales". De aquí se desprende una figura que es el punto de partida de la otra raíz que forma el concepto de razón de la TC: Max Weber.

En efecto, Weber representa una tradición del pensamiento sociológico alemán en la que el concepto de razón desempeña una importante función. Como concepto clave para explicar el tiempo moderno occidental, Weber concibe la razón no como Vernunft ni como Raison sino como Verstand y es a partir de este sentido que elabora el barbarismo Zweckrationalität o racionalidad respecto de fines (Aguilar, 1988a: 78). Con este concepto, Weber no sólo quiere explicar un tipo histórico de racionalidad, la racionalidad moderna occidental, también hace simultáneamente una crítica a la concepción de la razón de Kant y Hegel, a la que identifica con la de la Ilustración como Aufklärung. De acuerdo con esto, la razón es ante todo un concepto histórico-social, relativo y no sustancial, del que se trata de mostrar las consecuencias de su realización social y que Weber concibe bajo el concepto de "desencantamiento mágico del mundo". Se refiere, en suma, a un tipo de acción social particular que pone en juego una relación especial entre medios y fines. O como mejor lo explica Luis Aguilar:

el concepto histórico de racionalidad quiere decir el actuar específico de una específica sociedad cuyos principios de organización han hecho posible calcular la realización de fines, al haber logrado transformar todo lo natural y socialmente existente en medios para

el actuar, por ende, en realidades utilizables y controlables en sus desempeños (Aguilar, 1988b: 82).

Quizás una de las consecuencias más importantes del concepto weberiano de razón es la crítica que él hace a la razón de la filosofía idealista y con ella a todo intento por convertirla en una nueva entidad trascendente (como lo fue Dios o la Naturaleza) a partir de la cual fundar y derivar principios éticos y normativos. En este sentido la interpretación weberiana de la racionalidad moderna occidental prepara una crítica a la Ilustración como proyecto de la modernidad, cuyo objeto es deshacer el mito del progreso de la razón (Aufklärung) como progreso no sólo social sino también ético y moral de la humanidad. Para Weber, por el contrario, la Ilustración a lo más que puede estar ligada es a la razón (Verstand) técnico-instrumental que prepara la racionalización social de la modernidad y que culturalmente se expresa bajo la forma de una diferenciación de esferas de valor (arte, moral y derecho) y en el fin de las grandes concepciones del mundo. En conclusión, el concepto weberiano de razón es el punto de partida de una tradición sociológica en Alemania en la que está presente también un programa de fundamentación del conocimiento y por ende una ciencia de lo social claramente antitética a la tradición que nace del idealismo de Kant y sobre todo de Hegel.

La TC asegura tener un estatus epistemológico especial frente a la teoría sociológica tradicional al fundir, en el concepto de razón que la fundamenta, tanto la tradición de la filosofía idealista como la del pensamiento sociológico weberiano. Esto significa que el concepto de razón de la TC es tanto un principio normativo como una específica categoría histórica, cuando tiene por objeto explicar la racionalización que distingue al capitalismo y que se caracteriza por la transformación que en él se opera de la Vernunft en Verstand, es decir, por el cambio de la razón autoconsciente a la mera aplicación formal del entendimiento. La razón aparece entonces como ideal que oponer a una realidad social sólo formalmente racional y en este sentido la TC reintroduce en la historia un principio normativo desde el cual no sólo la explica sino también la evalúa críticamente. De ahí que escriba lo siguiente Rusconi:

El reconocimiento de la racionalidad (...) como figura socio-cultural histórica no es ya una derrota (relativismo) sino la evidencia autocrítica que fundamenta y confiere sentido al principio mismo de la racionalidad (Rusconi, 1969: 39).

En conclusión, del concepto de razón obtiene la TC uno de los rasgos que definen su identidad y a través del cual abre una vía, distinta a la weberiana y a la idealista, de fundar una ciencia de lo social. Ciertamente, en tal vía está implícito un significado muy particular de "cientificidad" por el cual está obligado el conocimiento no sólo a explicar -interpretando-, sino también a comprometerse con una causa y un ideal que le dará su contenido crítico. Bajo tal compromiso es que la razón en la TC tiene la misión de transformarse en Aufklärung, es decir, en ilustración para la emancipación a través del esclarecimiento que produce el uso crítico del entendimiento.

La segunda definición que quiero analizar es la del español F. Colom González, quien propone lo siguiente: "El rótulo genérico de 'Teoría crítica' abriga bajo su manto una heterogénea serie de reflexiones epistemológicas, estéticas y teórico-sociales cuyo germen arranca histórica e institucionalmente de una variante disidente del marxismo nacida a comienzos de los años veinte entre los círculos académicos judíos de la ciudad de Francfort" (Colom González, 1992: 15). En este caso señalan precisiones más de índole histórico-cultural que pueden ayudar a comprender el original y ambicioso proyecto que alimentó la TC en sus inicios, uno de cuyos rasgos es la singular relación que trató de establecer entre marxismo y ciencia social académica. Sobre este punto propongo las siguientes reflexiones.

Fue por medio de las excepcionales condiciones que se dieron en la Alemania de la República de Weimar, y más en particular en la ciudad de Francfort, en donde tuvieron lugar una serie de movimientos intelectuales y culturales que contribuyeron a constituir lo que hoy se conoce con el nombre de "modernismo" (Raulet,1984) y que alcanza incluso a tener la forma contradictoria de un "modernismo reaccionario" (Herf, 1990) a través de todos aquellos que integraron la "revolución conservadora" (Bullivant, 1990) que tan decididamente se opuso y criticó a la República de Weimar, como fue el caso de Oswald Spengler y Moeller van den Bruck. En lo que al pensamiento social y político se refiere, la República de Weimar hizo posible también la aparición tanto de instituciones académicas dedicadas exclusivamente a la investigación social -como fue el caso del Instituto de Ciencias de Colonia, dirigido por Christian Eckert, Leopold von Wiese, Max Sheler y Hugo Lindeman, así como el Instituto de Investigaciones Sociales fundado el 3 de febrero de 1923- como por corrientes y reflexiones teóricas que hasta antes de la primera Guerra Mundial no existían. Más específicamente, entre 1927 y 1930 y en la coyuntura abierta por la crisis económica que llevará al paro a seis millones de trabajadores, se producirá un encuentro enriquecedor entre marxismo y sociología, especialmente en el Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik de la segunda generación de sociólogos alemanes que han dejado atrás posiciones como las de Weber (Rusconi,1969: 122). En realidad este encuentro fue preparado por factores de diversa naturaleza: desde la publicación en Alemania de las obras juveniles de Marx, que sienta las bases del nuevo curso humanista del marxismo, hasta el impasse en el que se encontraba el movimiento obrero y sus dos fuerzas políticas principales en aquellos años, la Social democracia y el Partido Comunista. Como parte de los factores intelectuales que prepararon el encuentro entre marxismo y sociología es preciso citar dos libros que aparecieron en 1923, Historia y conciencia de clase de Georg Lukács y Marxismo y filosofía de Karl Korsch, dos textos que contribuyeron a despertar un "nuevo interés" del mundo cultural burgués por el marxismo (Rusconi,1969: 122). Debido a este renovado interés se intentan relaciones y paralelismos como los de tipo "Marx-Weber" o "Mannheim-Lukács" que muestran que ha quedado atrás el período en el que "ciencia social" era sinónimo de antimarxismo. En este clima cultural y político, de replanteamientos, críticas y confrontaciones, apareció una nueva generación de académicos como W. Eppstein, E. Lewalter, K. Lowith y de militantes socialistas como A. Thalheimer y Th. Geiger, cuyas obras contribuyeron a una renovación teórica del marxismo por vía de su confrontación con el pensamiento social "burgués". Este es también el clima en el que se forma y aparece el marxismo disidente de la TC. Pero ¿respecto a qué es disidente este marxismo?

Evidentemente no lo es en relación con ese movimiento intelectual académico que, como hemos visto, se planteaba sin temor el encuentro entre marxismo y sociología. Lo es, en cambio, en relación con las dos tendencias que hacia 1920 dominaban en Europa central el marxismo comprometido partidariamente. Me refiero con esto tanto a la línea del Partido Social demócrata alemán como a la línea de los partidos comunistas dictada desde el Kremlin. En ambos casos nos encontramos con un marxismo politizado, estrechamente economicista, que ha perdido todo contacto con lo que llama despectivamente "cultura burguesa". Algo relevante de este marxismo es que rompió todo vínculo con la ciencia social académica. Se considera por ello autosuficiente, como "un mundo intelectual completo en sí mismo" (Bottomore, 1988: 146).

El marxismo de la TC se separa de este marxismo ortodoxo por su regreso a Hegel y por su voluntad de apropiarse el saber positivo producido por la ciencia social académica, y en este sentido no es muy distinto a lo que otros intelectuales académicos de la época buscaban. Pero a diferencia de ellos, la TC de los años 30 se propone devolverle a la filosofía la función que tuvo cuando Marx fundó su teoría, entendiendo por éste el Marx de las obras de juventud. Es decir, se plantea una reconciliación entre filosofía y saber social

positivo a través de la puesta en práctica de un método de interpretación de la realidad social que es como piensa la TC el "materialismo dialéctico" de Marx. El hilo conductor de esta relación es siempre sin embargo un concepto de razón que le da a la TC las características que antes ya analizamos.

Pero junto a esta intención de reconciliación entre marxismo y sociología, filosofía (negativa) y saber social positivo, se produce una separación que distingue a la TC de Lukács y de Korsch y la une al movimiento académico intelectual de su tiempo. Se trata de la separación que ella produce entre su marxismo y la militancia partidaria; por lo tanto lo que esta teoría produce no está dirigido a una clase social en especial -a pesar de que no teme confesar la presencia de un interés político en su interior-. Se trata, en suma, de un cultivo académico de la relación entre marxismo y ciencias sociales que transcurre dentro de los márgenes de una institución dedicada a la investigación, que no depende financieramente del gobierno y sólo jurídicamente de la Universidad. Un fenómeno como éste sólo podía ocurrir en la Alemania de la República de Weimar y gracias en particular a las condiciones que se dieron en una ciudad como la de Francfort, pues como lo dice A. Honneth:

En el Francfort de los años veinte (...) habían surgido diversos foros para la vida cultural mantenidos por una burguesía acaudalada y de mentalidad abierta: una Universidad recién fundada, un periódico liberal, una emisora de radio que acogía con agrado la experimentación y, finalmente (...) (El Centro Libre de Instrucción Judía); en conjunto, una vida cultural que produjo una especial concentración de energía intelectual (Honneth, 1991: 447).

Por último, la ruptura que funda y caracteriza al marxismo de la TC -que separa la teoría de la práctica- no pienso que sea, como lo sostiene Pierry Anderson (Anderson, 1985), un rasgo diferenciador de lo que llama "marxismo occidental" y en el cual se encuentra -según él- las causas de la deformación del programa original de Marx. En el peculiar clima cultural de la República de Weimar, la separación del intelectual de su entorno social y político inmediato no es la excepción sino más bien la fuente de sus conflictos y desgarraduras internas. Es pues una constante que caracteriza la identidad del intelectual alemán y que se expresa en vidas atormentadas como las de Heinrich Heine y Georg Lukács (Bell, 1992). En este sentido "la Escuela de Francfort (...) se puede considerar (...) como un paralelismo, y en realidad como una parte, del surgimiento del 'intelectual' en la Alemania de Weimar" (Phelan, 1990: 51).

La tercera y última definición que analizaré es quizás la más completa de las tres -por la cantidad de conceptos que incluye- y la que además me llevará directamente al momento histórico en el que Horkheimer expone su ambicioso proyecto de trabajo. Se trata de la del alemán A. Honneth, que nos propone concebir la TC como una teoría empírico-social interdisciplinaria fundamentada en una filosofía de la historia (Honneth, 1991). Para poder entender lo que esta definición nos propone hay que empezar por trasladarnos a una fecha, enero de 1931.

Después de dos directores, uno muerto súbitamente (Kurt Albert Gerlach) y otro que se retiró por motivos de salud (Carl Grünberg), Max Horkheimer toma la dirección del Instituto en enero de 1931 contando con 35 años de edad. En la ceremonia de toma de posesión del cargo presenta su programa de trabajo con un discurso al que llama "Las condiciones actuales de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social" (Jay, 1974: 58). Es éste un documento notable por varias razones: 1) porque en él Horkheimer establece las principales líneas y tareas de investigación que habrá de seguir el Instituto en los siguientes años a través de 2) una fusión fecundada entre la ciencia social académica y la teoría marxista (Honneth, 1991: 447), en la que 3) la filosofía

(hegeliana) debe interactuar con la investigación empírica. Pero hay un elemento más que hace del discurso de Horkheimer un excepcional documento histórico de la época. Como detenidamente lo ha analizado Helmut Dubiel, ello se refiere a que en su discurso el joven director traza a grandes rasgos una especie de cuadro general de la situación teórica en la que se encontraban tanto la filosofía alemana del momento como la sociología académica, y a través de esta cartografía del saber ubica en perspectiva el tipo de teoría que él quiere fundar y practicar: la teoría crítica de la sociedad. Una teoría de difícil estatus epistemológico, pues se mueve entre la filosofía y la ciencia social positiva, no sólo porque así es como Horkheimer quiere recuperar el núcleo crítico y programático de la teoría de Marx, sino además porque ni la filosofía ni la ciencia social de la época son capaces de realizar las tareas de investigación que se ha planteado llevar a cabo dentro del Instituto que dirige. De ahí su separación de ambas áreas del conocimiento y su sustitución por una "filosofía social". Con una reflexión sobre la identidad y función de esta "filosofía social" quiero concluir esta parte de mi ensayo.

En realidad pienso que comprender este concepto es sobre todo comprender el programa de investigación en el que Horkheimer lo insertó. En tal programa aparece -como ya lo mencioné- un claro distanciamiento de la filosofía y la sociología existentes debido a lo que se han convertido ambas disciplinas: en teorías incapaces de autorreflexionar acerca de lo que son y del sentido que tienen para una realidad social como lo es la del capitalismo industrial. De ahí pues que tanto la filosofía alemana (en sus distintas escuelas y corrientes que van desde la Lebensphilosophie hasta el positivismo lógico, pasando por el romanticismo espiritualista, la fenomenología y el existencialismo) como la sociología académica (representada básicamente en ese momento por el Instituto de Ciencias de Colonia y por figuras como Leopold von Wiese, Othmar Spann, Ferdinand Tönnies y Oppenheimer) reproducen acríticamente en sus funciones una división del trabajo intelectual impuesta por una sociedad fundada precisamente en tal división y en las tareas que impone a través de ella: por un lado una filosofía abstractamente especulativa, ignorante y apartada del trabajo empírico realizado por la ciencia social académica; por otro lado, una sociología cada vez más limitada a la estadística y la aplicación de técnicas empíricas de investigación. H. Dubiel ha reconstruido el cuadro histórico de la sociología académica de la República de Weimar, gracias a lo cual descubrimos el alto grado de desarrollo que alcanzó en ella la aplicación sistemática de métodos empírico-estadísticos, como en el estudio realizado por Paul Lazarsfeld y Hans Zeisel, *Mariental: The Sociography of an Unemployed Community*, sólo comparable -dice Dubiel- a los estudios existentes en aquella época en los EUA y en Inglaterra. Pero también descubrimos la aparición de una discusión en la comunidad sociológica de Weimar que llevará a dividirla en dos facciones y que anuncia la futura escisión de la sociología, en particular de la sociología norteamericana: la separación entre el grupo de "empíricos" y el de los "teóricos" (Dubiel, 1985: 136-140). De los pocos estudios que se han hecho en español sobre el origen y formación de la sociología académica en Alemania, se encuentra el magnífico ensayo de Francisco Galván (Galván, 1985).

Así pues, en la división entre filosofía y sociología Horkheimer ve una división intelectual del trabajo que sólo la ambición de una teoría distinta puede y debe superar, y ella es la TC que en su ensayo de 1937 opone a la teoría tradicional (Horkheimer, 1970), entendiendo por ésta una teoría formalmente funcional e incapaz de pensar el fundamento de la realidad social que determina su sentido. Ahora bien, en el concepto de esta nueva teoría está la intención de superar la división fragmentaria del saber a través de la elaboración de una "teoría de la sociedad contemporánea como totalidad" (Dubiel, 1985: 131), en la que programáticamente se plantea tres cuestiones: 1) la integración de la filosofía con la investigación empírica; 2) la investigación social pensada como tematización "científica" de la sociedad, lo cual supone la vinculación de la investigación con los problemas sociales más relevantes y urgentes, y 3) un concepto de

interdisciplinariedad mediante el cual la TC se programa apropiarse de los contenidos positivos de disciplinas o áreas del conocimiento como la sociología, la economía, la jurisprudencia, los estudios de literatura, cultura y ciencia política, es decir, la mayor parte del saber social "burgués" pero despojándolo de sus fundamentos metodológicos que hacen de él un saber irreflexivo acerca de su sentido. La Zeitschrift für Sozialforschung o Revista de Investigación Social se convirtió en el medio llamado a cumplir parte de esta última tarea, pues a través de ella es como Horkheimer y su estrecho equipo de colaboradores (Pollock, Marcuse, Lowenthal y Adorno) intentaban no sólo estar al día en lo último del saber social producido sino además darlo a conocer para discutirlo. En resumen, la revista del instituto en su primera época fue sobre todo una pequeña enciclopedia de la ciencia social de su tiempo:

La parte (de ella) dedicada a comentarios comprende las secciones de filosofía, sociología general, psicología, historia, movimiento social y político, sociologías especiales y economía; entre las "sociologías especiales" se incluyen también la ciencia política, la antropología cultural y la teoría del derecho. Nunca se han vuelto a salvar distancias a la vez disciplinares y nacionales en las ciencias sociales de forma tan convincente como aquí, desde la perspectiva de un marxismo desarrollado de forma no ortodoxa (Habermas, 1986: 359).

Estudios sobre la autoridad y la familia fue la primer gran investigación empírico-social del Instituto con la que Horkheimer quiso empezar a cumplir su programa anunciado en 1931. Tanto de esta investigación como de la otra llevada a cabo en los EUA (Estudios sobre el prejuicio, entre ellos La personalidad autoritaria, del cual Adorno es uno de sus directores), los críticos han señalado: 1) la no integración entre la parte teórica y la parte empírica y 2) la escisión entre lo programado por Horkheimer y lo realmente producido en cada una de estas investigaciones. Pero a pesar de la contradicción entre el proyecto de investigación y sus resultados reales, en el balance final pienso que pesan más los efectos positivos liberadores del primero que toda la posible falta de integración en un todo coherente de los segundos.

De la filosofía nace la ambición y la imaginación pero también la debilidad de la TC. Lo primero porque a través de su concepto de razón se distingue de la teoría social empirista-positivista, pues hace de ella una teoría normativa, autorreflexiva y sobre todo crítica. Y de la crítica nace el interés político de esta teoría que radicaliza todavía más su oposición a la teoría social tradicional. Pero se trata de un interés muy especial, por el cual la TC trabaja a favor de la "objetividad" y de la "verdad" (y con ellas por la revolución y el socialismo) pero sin que ello suponga que es debido a su compromiso con un partido o una clase social particular. De ahí que Horkheimer haya escrito lo siguiente:

en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero (...) También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta (Horkheimer, 1970: 245).

Más bien es un interés que se manifiesta bajo la forma negativa de una utopía, en tanto que -como lo dice Marcuse en sus primeros ensayos de 1930- todo lo que puede ser nace de la negación de lo que ya es (Marcuse, 1969). De ahí que lo que existe encierra una parte de verdad acerca de lo que puede ser y la TC está obligada a preservar: desde el arte y la filosofía, es decir la cultura, hasta la economía y la técnica; "la verdad, que es algo más que una verdad de hecho, es alcanzada siempre en contra de las relaciones sociales existentes; la verdad está sometida a esta condición negativa" (Marcuse, 1969: 90). Por decirlo así, las potencialidades de emancipación de la dominación están presentes en la sociedad actual, sólo hace falta que se las apropie una fuerza política

esencial: el proletariado, en el que -a pesar de todo- la TC en su primera época sigue pensando como clase que habrá de redimir a toda la humanidad:

Transmitir la teoría crítica de la manera más estricta posible es, por cierto, condición de su éxito histórico; pero ello no se cumple sobre la base firme de una praxis ya probada y de un modo de comportamiento establecido, sino por medio del interés en la transformación, interés que, en medio de la injusticia reinante, se reproduce necesariamente (...) (Horkheimer, 1970: 269)

Pero la filosofía es también la debilidad de la TC porque su concepto de razón no sólo tiene la misión de volver autorreflexiva la teoría sino sobre todo debe poder ubicarla en la perspectiva más amplia de la sociedad y de la historia y para lo cual ella requiere de una "teoría de la historia capaz de aclararle su propia situación y función en el proceso histórico" (Honneth, 1991: 450). Es decir, en la medida en que esta filosofía se transforma en una filosofía de la historia por vía de su interpretación de la teoría de la historia de Marx, ella contiene tanto los alcances como los límites que son inherentes a la concepción marxista de la historia, tal y como ocurre, en efecto, cuando la TC ubica su privilegiada posición en el saber social de su tiempo (que la hace ser -como dice Honneth- "una autoridad crítica del autoconocimiento social") mediante una lectura de la historia de corte hegeliano que la lleva a concebir el desarrollo histórico material de la sociedad bajo la forma del despliegue de la razón que se apropia la realidad natural para convertirla en sociedad, cultura e historia. En tal despliegue es en donde la TC identifica la presencia de una dialéctica del progreso que contiene ya las potencialidades de transformación de la sociedad existente. Es decir, la razón en su despliegue sienta las bases para la emancipación. Pero en tanto la dialéctica de este progreso es la dialéctica de la razón no como Vernunft sino como facultad formal (Verstand), la razón queda presa en su forma técnico-instrumental, reducida pues al mero avance técnico-productivo logrado por el desarrollo económico de una sociedad. Dicho de otro modo, la TC reproduce en su filosofía de la historia el mismo límite determinista funcionalista de la teoría de la historia de Marx que restringe la integración de las sociedades a sus mecanismos sistémicos de funcionamiento: "En este sentido (...) (la TC queda atrapada) en la tendencia, ya predominante en Marx, a restringir de forma instrumentalista la historia humana al desarrollo evolutivo del procesamiento social de la naturaleza" (Honneth, 1991: 457).

De esta filosofía de la historia se desprenden dos cuestiones que afectan sensiblemente el estatus de la TC como teoría social. Primero, en tanto que la razón ha quedado restringida a la razón instrumental, las formas de integración de la sociedad son limitadas a la sola acción social generada por el trabajo, por ende, a un mecanismo sistémico que pierde de vista otras dimensiones de la acción que también son importantes para mantener y reproducir la sociedad. Como consecuencia de esto aparece una concepción de la dominación como dominación total, ya que es la consecuencia de la expansión de la razón instrumental a todo el sistema social. Un claro ejemplo de esta concepción es el concepto de sociedad como "sociedad administrada" al que Horkheimer y Adorno llegan en la etapa de su exilio en los EUA (Adorno-Horkheimer, 1979). De ahí se desprende el segundo efecto que tiene la filosofía de la historia en la TC. Debido a ella esta teoría se transformará en una filosofía negativa y pesimista de la historia y de la cultura, tal y como aparece en el período que comienza en 1940 y durante el cual aparecen obras como Crítica de la razón instrumental (1946) de Horkheimer y La dialéctica de la Ilustración (1947) de Adorno y Horkheimer. En este par de libros la dialéctica del progreso de una razón que contiene los principios de la emancipación se transforma en la dialéctica negativa del progreso de una nueva forma de dominación que aparece con el sometimiento del hombre a la técnica. En resumen, el "cambio de una concepción positiva del trabajo social a una concepción negativa introdujo una nueva fase en la historia de la teoría crítica" (Honneth, 1991: 459), una fase en la que la TC está ya muy lejos del

programa que Horkheimer presentó cuando llegó a la dirección del Instituto en 1931 y que desde el punto de vista de la "imaginación sociológica" (Wright Mills) me parece ser la más estéril en términos de su aportación a la teoría social actual. En esta fase se consuma la transformación de la TC de una teoría empírico-social interdisciplinaria en una general y abstracta filosofía negativa de la cultura y la historia, como lo testimonia la conferencia que Horkheimer dictó en 1970 y a la que llamó "La teoría crítica, ayer y hoy" (Horkheimer, 1976).

3. La teoría crítica, hoy

Dice Habermas que "si alguna vez, de forma datable y localizable, ha habido una Escuela de Francfort, fue (...) en Nueva York entre 1933 y 1941, en aquella casa que puso a su disposición la Universidad de Columbia" (Habermas, 1986: 366). Y en efecto esta "Escuela" fue la que se formó alrededor del programa de Horkheimer y cuya producción teórica apareció principalmente en las páginas de la *Zietschrift*. A ella pertenecen los ensayos de la primera época de Horkheimer, Marcuse, Lowenthal, Fromm, Pollock y los de Adorno, primero como colaborador de la revista y después ya como miembro del Instituto. Pero lo cierto también es que esta "Escuela" desapareció a su regreso a Francfort, después de la segunda Guerra Mundial. Tal y como lo explica M. Jay, el Instituto regresó pero no con todos sus miembros, por lo menos los que formaban el círculo interno, "cuando quedó claro que no se les garantizarían puestos como profesores en la Universidad" (Jay, 1974: 455). De todos ellos sólo retornaron Horkheimer (que seguía fungiendo como director), Adorno (como director asistente) y Pollock. A partir de este momento comienza lo que quizás será la última etapa en la historia del Instituto de Investigación Social tal y como se lo conoció cuando fue fundado en los años 20 de la República de Weimar, una etapa que quizás se podría cerrar con la muerte de Adorno en el verano de 1969. La TC de esta parte es otra y otra su historia también, que en otro momento me propongo analizar, pero en la que es un hecho cierto la desaparición de la "Escuela de Francfort", como pudo existir en ese tiempo del que nos habla Habermas. Lo que ahora me interesa destacar de este último período de la TC (1950-1969) es un suceso que me introducirá a la temática de la última sección de mi ensayo.

Este hecho se refiere a la discusión (fallida) que tuvo lugar entre Adorno y Karl Popper en octubre de 1961 y en el marco de un Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología sobre el tema de la lógica de las ciencias sociales. A esta discusión se la conoce con el nombre de la "disputa del positivismo en la sociología alemana" (Adorno et al., 1973). En ella participará una figura en la que ya está presente una nueva generación intelectual de la TC: Jürgen Habermas. Como se ha dicho, el trabajo que presenta dicho autor en esta discusión muestra todavía mucho de su dependencia, más que de la vieja TC, de la presencia de Adorno. Sin embargo, el trabajo también logra tener la creatividad de alguien que busca trazar su propio camino hacia la TC. De esto es de lo que me ocuparé a continuación, es decir, del concepto de TC en Habermas.

3.1 Sentido y función de la teoría crítica en J. Habermas

Jürgen Habermas no es sólo -como él lo confiesa- "una generación menor que los 'viejos'" sino además procede de "otro contexto de experiencias" (Habermas, 1988: 138). Con esto último se refiere a dos cosas importantes que contribuyeron a darle una orientación muy particular a su concepción de la TC: 1) no es judío y además creció y se formó intelectualmente en la Alemania de la derrota del fascismo y 2) como él lo menciona también, tiene tendencia a apropiarse de todo lo que piensa que puede servirle a sus fines teóricos, desde la filosofía analítica y la hermenéutica hasta la teoría de sistemas y la fenomenología. Es muy posible que debido a lo primero Habermas saca una lección positiva de las tradiciones, valores e instituciones que forman a la democracia occidental y

que lo lleva a intentar un rescate -con otros medios- del proyecto de Ilustración, sin que al mismo tiempo deje de ser un crítico de ésta, en tanto que por lo segundo, Habermas no parte de rígidos y dogmáticos criterios que excluyan ciertas zonas del saber social actual. De ahí su distanciamiento crítico de la tradición alemana de pensamiento filosófico y social (sin dejar de recuperarla y utilizarla) para abrirse a otro tipo de tradiciones teóricas, como las que vienen del mundo cultural anglosajón. Por esto y más es que resulta incorrecto hacer de Habermas un simple continuador de la llamada "Escuela de Francfort". Sin negar su vinculación, la TC de Habermas establece continuidades pero también importantes rupturas con la "vieja" TC. Quiero al menos mencionar cuáles pueden ser ambas, para desde ahí dar una definición aproximada de lo que Habermas entiende por TC.

En cuanto a la continuidad más importante que reconozco, se encuentra en la explícita declaración de Habermas de recuperar el programa original con el que Horkheimer llegó a la dirección del Instituto en 1931 (Habermas, 1987: 412-437), pero modificándolo en lo referente a los medios teóricos que se requieren para llevar a cabo las tareas que en él se plantean. Esas tareas cubren seis temas que investigar y que Habermas reformula de la siguiente manera, partiendo de los cambios estructurales que han experimentado los sistemas sociales occidentales modernos en las últimas décadas de este siglo: 1) formas de integración de las sociedades posliberales, 2) medios de comunicación de masas y cultura de masas, 3) psicología social de la protesta reducida al silencio, 4) socialización de la familia y desarrollo del Yo, 5) teoría del arte y 6) crítica del positivismo y de la ciencia (Habermas, 1987: 416). Habermas quiere retomar estas tareas y el tipo de teoría que Horkheimer había pensado que podía realizarlas (empírico-social interdisciplinaria), pero desde el ángulo de su proyecto de una teoría social crítica fundada en una teoría de la acción comunicativa. Esta es al menos la intencionalidad que subyace al trabajo teórico actual de Habermas. Sin embargo junto a esta importante continuidad se da también una gran ruptura con la vieja TC en tres puntos: 1) fundamentos normativos, 2) concepto de verdad y relación con las ciencias y 3) tradiciones del Estado democrático de Derecho (Habermas, 1988: 141). Quiero resumir estos tres "déficit" de la primera TC en una definición de la teoría social que nos propone Habermas y que a continuación analizaré: para él, dice, se trata de elaborar una teoría de la sociedad concebida con intención práctica y delimitar su estatus frente a teorías de otro origen con las que pudiera confundírsela (Habermas, 1971: 13).

Esta definición encierra un reto del que nace la originalidad y diferencia de la TC de Habermas y que consiste en "combinar filosofía crítica y positiva", lo cual supone que la "teoría crítica deja de ser dialéctica negativa y la filosofía positiva deja de ser positivismo" (Heller, 1984: 286). El propio Habermas se encarga de explicar tanto estas fórmulas aparentemente enigmáticas como la definición que él mismo da de su concepto de TC. En efecto, en la introducción que escribió a una nueva edición de su libro Teoría y praxis (1971), el autor alemán se detiene a explicarnos por lo menos tres cuestiones que a continuación desarrollaré brevemente: 1) El significado que tiene hablar de una TC con intención práctica; 2) la relación de esta teoría con otras teorías sociales, y 3) de qué manera contribuye esta teoría a los procesos y las luchas por la emancipación humana de la dominación.

1) Este punto establece la identidad de la teoría de Habermas en el espectro de las teorías sociales existentes, pues según su intención se trata de fundar una teoría (científica) no sólo de carácter explicativo sino también normativo y en este sentido autorreflexiva de sus fundamentos. Al hacer esto descubre que su conocimiento está guiado por un "interés" emancipatorio. Bajo esta forma es que ella adquiere la identidad de una teoría con intención práctica, es decir, en tanto está guiada por la pretensión de que el conocimiento se transforme en acción (praxis) mediante un proceso de formación

reflexiva de la voluntad. Este interés emancipatorio no es trascendental sino resulta "más bien de imperativos de las formas de vida socioculturales ligadas al trabajo y al lenguaje" (Habermas, 1971; 20). Esto explica por qué Habermas reconoce en la acción comunicativa (como un tipo de interacción social no tematizada hasta ahora desde un punto de vista conceptual) la presencia de un telos dirigido al entendimiento del que puede nacer ese proceso de ilustración de la voluntad:

En cierto modo, la mayoría de edad es la única idea de la que (...) somos dueños en el sentido de la tradición filosófica; pues es inherente a todo acto de habla el telos del acuerdo (Habermas, 1971: 27).

2) Ahora bien, este interés por la emancipación es también lo que distingue a la TC de Habermas de otras teorías sociales. Se trata de una distinción que se localiza en la metodología y la epistemología que fundamentan a estas teorías y que se manifiesta en la relación que mantienen con la realidad social; es decir, en el tipo de objetivación de la realidad al que dan lugar a partir del "interés" que las guía. Habermas identifica así tres teorías sociales en particular con las que ha polemizado en diferentes momentos de su trayectoria: a) el objetivismo de las ciencias de la conducta, b) el idealismo de la hermenéutica de las ciencias del espíritu (vs. Gadamer) y c) el universalismo de la teoría de sistemas establecida (vs. Luhmann).

3) Por último, acerca de la relación de la TC con la acción política. En este punto está presente una nítida separación entre ciencia y política que rompe toda posible relación de deducción de una a otra. La intención de la TC -dice Habermas- es llevar la voluntad a un proceso autorreflexivo que le permita ilustrarse, pero de ello no se sigue: i) qué debe hacer el sujeto de esta voluntad y ii) cómo usar la teoría para impulsar a otros a seguir una acción política determinada. Para no caer en la concepción clásica del marxismo que unifica esta distinción en un solo plano de lo político, Habermas nos propone separar a) el nivel del discurso teórico -del que nace la intención de la ilustración-, de b) los procesos concretos de ilustración en los que se puede utilizar la teoría, pero sin que ello garantice el éxito del proceso o de la acción:

No hay ni puede haber teoría alguna que asegure de antemano a las víctimas potenciales una misión histórico-mundial (Habermas, 1971: 42).

Esto deja librada la acción política al ámbito de la decisión en la que, como diría Weber, no existe ninguna garantía establecida de antemano.

En conclusión, la TC en Habermas guarda un doble estatus simultáneo que la relaciona pero a la vez la separa del saber social conocido. En tanto pretende ser una teoría científica, ella se guía por los criterios y procedimientos establecidos por las comunidades científicas tales como la necesidad de someter sus argumentos a la crítica de la discusión especializada. Aspira a ser también una ciencia social "empírica" fundada en la realidad de un hecho social que ha descubierto y que impide su fuga hacia abstractas y vacías generalidades como las que funda usualmente la filosofía. Esta doble condición de ser una ciencia social empírica y normativa pretende cumpliría la teoría de la acción comunicativa, como una ciencia reconstructiva de cierta clase de realidad social: los actos de habla en los que subyace un tipo particular de razón, la razón comunicativa. En este sentido, por ser una ciencia reconstructiva, la teoría de Habermas se aproxima a "ciencias" como las de Piaget y Kohlberg (Habermas, 1985); pero en tanto es una ciencia con fundamentos normativos se aparta de ellas y de otras teorías sociales similares. Estos fundamentos nacen del concepto de razón que Habermas ha descubierto en la acción comunicativa. En esta razón descubre un telos inherente dirigido al entendimiento y que puede dar lugar a procesos de ilustración que apuntan a la emancipación de la

dominación a través de la formación de una voluntad racional surgida de la autoorganización de la sociedad civil. Resumiendo:

La teoría crítica de la sociedad es empírica sin ser reducible a ciencia empírico-analítica; es filosófica pero en el sentido de crítica y no de filosofía primera; es histórica sin ser historicista; es práctica, no en el sentido de poseer un potencial tecnológico, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación (McCarthy, 1987: 155).

Por último, en el concepto de razón como "razón comunicativa" también está presente una utopía formal -no sustantiva relativa a una forma de vida- que en otro lugar ya he explicado (Farfán, 1991).

4. Consideraciones finales acerca del concepto de teoría crítica

A lo largo de este ensayo he revisado y analizado el significado epistemológico de la teoría crítica, ayer y hoy, con la intención de diferenciarla de la teoría sociológica positiva. A través de este análisis he querido mostrar que lo más fructífero y prometedor de la TC viene de su identificación como un tipo especial de teoría social y no de su reducción a una pura filosofía negativa de la cultura. Bajo el estatuto de teoría social la TC contiene un imaginativo programa de investigación que la obliga a mantener una doble relación: primero con los problemas más relevantes de su tiempo que ella convierte en objetos "empíricos" de investigación; y, segundo, con el saber social positivo producido por las distintas ciencias sociales. Pero para evitar convertirse en una teoría ecléctica, en la que se aglutinan de manera indiferenciada discursos sobre lo social de la más diversa naturaleza, la TC está obligada también a preservar su identidad en tanto ella es una teoría crítica de la sociedad. Y la crítica designa entonces no un rasgo superfluo, accidental o prescindible; diría más bien que es la condición de existencia de esta teoría. Con esto quiero decir que la crítica revela más que el trasfondo normativo de la teoría: pone en evidencia el núcleo que hace de ella una teoría marxista, pues en efecto eso es la TC, una variedad de la teoría marxista en la que está presente un compromiso con ideales políticos ligados a la realización de una sociedad más justa y a la oposición a toda forma de opresión. Quisiera decir, si ello no fuera hoy causa de desprestigio y escarnio, compromiso con el socialismo. Pero es importante aclarar dos cuestiones implícitas en el concepto de crítica de la TC.

Primero y como Perry Anderson ya lo señaló, la crítica no es patrimonio exclusivo de la teoría marxista. También es una parte sustantiva de la crítica literaria, cuando ella se plantea relacionar lo literario con lo social. Cuando esto ocurre, la crítica literaria contiene:

(un) irreprimible impulso evaluador (que) tiende espontáneamente a transgredir las fronteras del texto hacia la vida exterior que se le asocia (Anderson, 1986: 5).

Por otro lado, cuando la crítica queda referida a la teoría marxista, ella aparece como elemento esencial de una teoría social. Pero aun ahí hay que tener cuidado de no confundirse, pues no es cualquier tipo de teoría social marxista sino una de un tipo especial: se trata de un marxismo autocrítico, lo cual implica hacer una interpretación en la que:

el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría" (Anderson, 1986: 7).

Esto significa, en suma, que los ideales y principios normativos de los que se alimenta la TC se encuentran fundamentados en la verosimilitud de una realidad histórico-social y no

en los postulados abstractos y ahistóricos de entidades trascendentes. La crítica de la TC se nutre, pues, de la tensión que ella establece entre lo deseable y lo posible.

En conclusión, quien asume la perspectiva de la TC asume el compromiso con una reformulación radical de lo que hoy puede significar ser marxista y socialista. Un significado en el que

izquierda y socialismo deben transformarse radicalmente para convertirse en sinónimos de democratización de las instituciones civiles y políticas (Keane, 1992: 9).

CITAS:

[*] Profesor-investigador del Departamento de Sociología, UAM-A.

BIBLIOGRAFIA:

Adorno, Th. W. y M. Horkheimer (1979). Sociología, Taurus, Madrid.

Adorno, Th. W. et al. (1973). La disputa del positivismo en la sociología alemana, Grijalbo, Barcelona.

Anderson, P. (1985). Consideraciones sobre el marxismo occidental, Siglo XXI, México.

Anderson, P. (1986). Tras las huellas del materialismo histórico, Siglo XXI, México.

Aguilar, L. (1988a). Weber: la idea de ciencia social, vol. I, Porrúa, México.

Aguilar, L. (1988b) "En torno del concepto de racionalidad de Max Weber", en Olivé, L. (comp.), Racionalidad, Siglo XXI, México.

Bottomore, T. (1988). "Marxismo y sociología", en Historia del análisis sociológico, Amorrortu, Buenos Aires.

BIBLIOGRAFIA:

Bell, D. (1992). "La revolución conservadora", en El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar, Ed. Alfonso el Magnífico, Valencia.

Colom González, F. (1992). Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica, Anthropos, Barcelona.

Dubiel, H. (1985). Theory and Politic. Studies on the Development of Critical Theory, MIT Press, Cambridge.

Friedman, G. (1989). La filosofía de la Escuela de Francfort, Fondo de Cultura Económica, México.

Galván, F. (1985). "El aporte de Weber a la fundación de una sociología alemana", en Max Weber: elementos de sociología, UAP-UAM Azcapotzalco.

Herf, J. (1990). El modernismo reaccionario, Fondo de Cultura Económica, México.

Heller, A. (1984). "Habermas y el marxismo", en Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona.

- Honneth, A. (1991) . "Teoría crítica", en La teoría social, hoy, CNCA-Alianza, México.
- Horkheimer, M. (1970). "Teoría tradicional y teoría crítica", en Teoría crítica, Amorrortu, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1976). Sociedad en transición: estudios de filosofía social, Península, Barcelona.
- Habermas, J. (1971). "Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis", en Teoría y praxis, Tecnos, Madrid.
- Habermas, J. (1985). "Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas", en Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona.
- Habermas, J. (1986). "La Escuela de Frankfurt en New York", en Perfiles filosófico-políticos, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1987). Theorie de l'agir communicationnel, vol. 2, Fayard, París.
- Habermas, J. (1988). "Dialéctica de la racionalización", en Ensayos políticos, Península, Barcelona.
- Jay, M. (1974). La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt (1923-1950), Taurus, Madrid.
- McCarthy, Th. (1987). La teoría crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid.
- Marcuse, H. (1968). "Filosofía y teoría crítica", en Cultura y sociedad, Sur, Buenos Aires.
- Phelan, A. (1990). "Algunas teorías de Weimar sobre el intelectual", en El dilema de Weimar, Ed. Alfonso el Magnífico, Valencia.
- Keane, J. (1992). La vida pública y el capitalismo, Alianza, México.
- Raulet, G. (1984). Weimar au l'explosion de la modernité, Anthropos, París.
- Rusconi, G. E. (1969). Teoría crítica de la sociedad, Martínez Roca, Barcelona.
- Waldman, G. (1991). Melancolía y utopía. La reflexión de la Escuela de Frankfurt sobre la crisis de la cultura, UAM Xochimilco.