


# Cultura y civilización

El pensamiento crítico alemán contemporáneo

Lidia Girola y Rafael S. Farfán H. (comps.)






LIDIA GIROLA es profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Realizó estudios de licenciatura en sociología en la Universidad de Buenos Aires, y de maestría y doctorado en sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son las teorías sociológicas de la modernidad y la historia y sociología de la sociología en México, temas sobre los cuales ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas y libros colectivos.

RAFAEL S. FARFÁN HERNÁNDEZ estudió la licenciatura y la maestría en filosofía en la UNAM, y es candidato a doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado diversas obras en el campo de la teoría social. Actualmente trabaja en su tesis de doctorado sobre el tema de pragmatismo y filosofía. Es profesor-investigador del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.



## CULTURA Y CIVILIZACIÓN

COLECCIÓN  
Libros de Texto y Manuales de Práctica  
SERIE  
Cuadernos Docentes

# Cultura y civilización

## El pensamiento crítico alemán contemporáneo

ANTOLOGÍA DE TEXTOS A CARGO DE

Rafael Farfán Hernández  
y  
Lidia Girola



2894329

## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

### **Rector General**

Dr. Luis Mier y Terán Casanueva

### **Secretario General**

Dr. Ricardo Solís Rosales

## UNIDAD AZCAPOTZALCO

### **Rector**

Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez

### **Secretario**

Mtro. Cristian Eduardo Leriche Guzmán

### **Coordinador de Desarrollo Académico**

Mtro. Luis Soto Walls

### **Coordinadora de Extensión Universitaria**

D.C.G. María Teresa Olalde Ramos

### **Jefa de la Sección de Producción y Distribución Editoriales**

Mtra. Silvia Guzmán

Reproducción autorizada en los términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, bajo licencia del Cempro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor) número CP01/03.

### *Portada*

Virgina Flores y Mariza Flores

*Composición tipográfica, diseño, producción y cuidado editorial*

Sans Serif Editores, tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37

serifed@prodigy.net.mx

Primera edición 2003

ISBN: 970-31-0042-2

© Universidad Autónoma Metropolitana  
Unidad Azcapotzalco  
Av. San Pablo 180, col. Reynosa Tamaulipas  
México, 02200, D.F.

Impreso en México

*Printed in Mexico*

---

---

## PRESENTACIÓN

La antología que sometemos a la consideración de los lectores tiene por objetivo comentar y hacer accesibles diversos textos referidos a la tradición teórica comúnmente conocida como Teoría Crítica, además de brindar la posibilidad de profundizar en el conocimiento de otra propuesta contemporánea, la de Norbert Elias.

La mayoría de los textos que aquí se presentan son hasta ahora inaccesibles, ya sea porque los artículos no están en español, o porque los libros se encuentran agotados o son muy caros, o bien, porque la comprensión de los mismos es difícil.

Nuestro propósito es, por lo tanto, múltiple. Por un lado, reproducir artículos o partes de libros que no son fáciles de conseguir; por otro, hemos traducido dos textos, uno del alemán y otro del inglés, cuya lectura puede esclarecer tanto algunos conceptos complejos como la historia y las posibilidades de desarrollo de la Teoría Crítica. Pero además, tanto en el caso de la llamada Escuela de Frankfurt como en el caso de Norbert Elias, hemos escrito breves textos que pueden servir a un tiempo para introducir a los autores y para señalar aspectos principales de sus aportaciones en el terreno del análisis sociológico.

La cantidad de autores y temáticas, así como lo profuso de la obra de los pensadores y corrientes aquí presentados, hacen imposible que ésta sea una compilación exhaustiva. Algunos de los textos básicos para un curso introductorio circulan por ahora en forma de fotocopias. Sin embargo, como parte de nuestra labor académica hemos tenido la preocupación constante de actualizar los materiales de lectura y proporcionar, a los alumnos que así lo requieran, la posibilidad de profundizar en el conocimiento de una temática de absoluta relevancia para el estudio de la cultura de las sociedades actuales.

### *Presentación*

Los textos seleccionados participan en un encadenamiento conceptual y problemático común, que consideramos importante destacar. Se trata de la relación entre la Cultura y la Civilización y la diferente postura que asumen frente a este tema la Escuela de Frankfurt y la sociología de Norbert Elias.

Por otra parte, es nuestro interés señalar que si bien la antología tiene como eje organizador el curso de Teoría Sociológica IV de la licenciatura en sociología de la UAM-Azcapotzalco, la actualidad de las cuestiones abordadas y la relevancia de los textos propuestos permiten pensar en su utilización tanto para las materias teóricas optativas del plan de estudios actualizado de la carrera, como para seminarios de posgrado, los cursos de actualización de los profesores, y para el público culto en general.

Queremos pues, con esto, no sólo cumplir con un claro objetivo académico en el nivel de la docencia, sino responder además a un propósito más ambicioso, que es el de difundir temas y problemas cruciales de la cultura contemporánea, contribuir a la discusión y el análisis de los mismos en el ámbito de nuestra institución y realizar una aportación sustantiva en el campo de la educación superior.

LOS AUTORES



PRIMERA PARTE  
En torno al concepto de Teoría Crítica



---

---

# HISTORIA Y CRÍTICA DE LA TEORÍA CRÍTICA

*Rafael Farfán H.*

*A la memoria de Francisco Galván*

## LOS 'ORÍGENES MÍTICOS' DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

**H**OY, PARA MUCHOS de sus intérpretes y seguidores, Escuela de Frankfurt y Teoría Crítica son conceptos sinónimos que evocan más que un paradigma particular en la ciencia social actual; se refieren también a algo más que una pieza de una historia académica e intelectual (Wiggershaus, 1994). Aluden fundamentalmente a una innovadora mezcla de filosofía radical y ciencia social (McLaughlin, 1999), que hacia los años sesenta se transformaron, sin embargo, en una etiqueta utilizada por el emergente movimiento estudiantil alemán y con la cual designaban una relación confusa y contradictoria de ideas, experiencias y sobre todo de reivindicaciones políticas. A partir de entonces la Escuela de Frankfurt adquirió un *status* mítico en los círculos estudiantiles universitarios europeo y estadounidense, resultado del descubrimiento que hicieron (Habermas, 1988: 141) de un conjunto de pensadores (ignorados académicamente por ellos), que convirtieron en los teóricos del 'Gran Rechazo' (como Herbert Marcuse) o en los críticos radicales de las fuerzas 'cosificantes' de la sociedad industrial de masas (como Horkheimer y Adorno). Hasta antes de esta experiencia político-social no existía la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica era sólo un nombre que se refería al punto de vista asumido en la sociología alemana por Adorno y Habermas, en la que se confundían la filosofía con la crítica social freudo-marxista (Wiggershaus, 1994: 3).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Un testimonio documental de la centralidad sociológica que ocupó la Teoría Crítica en la sociología alemana de posguerra se encuentra en las actas del debate que se dio entre Adorno y Popper sobre el tema de la "Lógica de las ciencias sociales". Este debate tuvo lugar en octubre de 1961 en Tubinga y su objetivo principal era reunir a dos de los principales protagonistas del pensamiento crítico alemán para que discutieran en torno a un problema considerado entonces central: ¿cuál es la

A partir del momento en que el movimiento estudiantil de 1968 creó la etiqueta 'Escuela de Frankfurt', la Teoría Crítica pasó a convertirse en un concepto a partir del cual se empezaron a pensar una variedad de cuestiones no necesariamente relacionadas entre sí, pero sobre todo para referirse a una teoría habitada por un claro proyecto político-social y elaborada por un grupo de investigadores sociales marxistas que siempre estuvieron conscientes de la meta que se proponían alcanzar: la crítica emancipatoria de la sociedad capitalista. La Teoría Crítica redobló así su *status* mítico al ser identificada con un cuerpo teórico unificado, autoconsciente de sus fines cognoscitivos y políticos y representada por una comunidad de investigadores organizada y cohesionada alrededor de una figura intelectual carismática: la de Max Horkheimer. Nació así el sentimiento solitario de superioridad teórica y de misión intelectual de esta teoría que se convirtió en una barrera para que ella pudiera entrar en contacto con otras corrientes intelectuales (Joas, 1998: 104). Quizás uno de los mayores efectos negativos que provocó la transformación mítica de la Teoría Crítica fue que, desde aquel lejano momento político de 1968, la 'crítica social' pasó a ser patrimonio exclusivo de una tradición de pensamiento social identificada con el nombre de 'Escuela de Frankfurt'. Dicho de otro modo, el concepto de 'crítica social' se convirtió en patente exclusiva de la Teoría Crítica y a ésta se le tomó como la forma única y más avanzada del pensamiento crítico de la sociedad. El resultado final de esta serie de representaciones y asociaciones imaginarias es no sólo que se ignora la historia real de la formación de un sistema de pensamiento, sino que además se le atribuyeron propiedades míticas que llevan a universalizar cualidades o atributos a una forma particular de ejercer la crítica de la sociedad capitalista, *deshistorizándola*. La difusión y la recepción de la Escuela de Frankfurt han estado en gran medida ligadas a esta universalización deshistorizada, y han dejado su huella en la transmisión pedagógica que se hace de la Teoría Crítica, pues resulta paradójico que hoy no haya nada más a-crítico que la enseñanza misma de esta teoría.<sup>2</sup>

Sin duda este carácter mítico tanto de la Escuela de Frankfurt como de la Teoría Crítica empezó a desgarrarse a principios de la década de 1970,

---

'lógica' propia de las ciencias sociales o lo específico de su metodología? Es importante destacar que los representantes de la Teoría Crítica de aquel momento son Adorno y Habermas. Las actas de este debate, organizado por la Sociedad Alemana de Sociología, se encuentran hoy en español con el título *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973).

<sup>2</sup> La forma más clara de manifestación de esta enseñanza de la Teoría Crítica consiste en el uso de libros y materiales que empiezan por asumir la existencia de la Escuela de Frankfurt y por reducir ésta a los nombres de Horkheimer, Adorno, Marcuse y eventualmente Walter Benjamin. Un ejemplo de ello es el controvertido libro de George Friedman, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt* (1986). En México no hemos sido la excepción de esta recepción acrítica; véanse por ejemplo los trabajos de Blanca Solares (1998) y Gilda Waldman (1998).

cuando el historiador estadounidense Martin Jay<sup>3</sup> se encargó de regresar este mito a la tierra, estableciendo sus bases históricas, poniendo así en claro la realidad multifacética y contradictoria que se halla detrás de la etiqueta 'Escuela de Frankfurt' (Wiggershaus, 1994: 2). La Teoría Crítica apareció a partir de entonces menos como una 'teoría' y más como el resultado de un punto de vista no unificado de un grupo de investigadores marxistas, surgido en el contexto de la cultura alemana de la República de Weimar, para quienes el adjetivo 'crítica' no era todavía el nombre de un sustantivo teórico: *la* teoría crítica de la sociedad. Y sobre todo, para ellos este adjetivo tenía el especial significado que le da la historia del pensamiento filosófico-social alemán, en la que conviven en tensión los nombres de Kant, Hegel y Marx.

Sin embargo, si algo también empezó a aclararse a partir del importante trabajo histórico de Martin Jay, no fue sólo la responsabilidad que tuvo el movimiento estudiantil del 68 al crear el mito de la Escuela de Frankfurt, sino también la responsabilidad que comparten importantes figuras de esta escuela al reinventar la historia de un modo que les daba cierta legitimidad reconstruyendo su pasado (McLaughlin, 1999: 2). El mito de la escuela de Frankfurt no fue creado sólo por los jóvenes estudiantes alemanes, que ante la urgencia del momento político requerían un medio ideológico que les permitiera legitimar sus ideas y acciones. También contribuyeron a crearlo figuras destacadas de esta 'teoría', como Horkheimer y Adorno; este último no dudó en utilizar la etiqueta de 'escuela' para referirse a su trabajo y ubicarse él mismo en ella con una "obvia arrogancia" intelectual (Wiggershaus, 1994).

¿Cómo contribuyeron los autores mencionados a la formación de este mito? Sin duda, y para empezar, reconstruyendo la historia desde una perspectiva altamente selectiva en la que ellos aparecen como protagonistas principales, unificados en torno a una teoría y conscientes de una clara meta político-social que se plantearon alcanzar. Mediante esta reconstrucción es posible entonces identificar la existencia de una 'escuela' y dentro de ella *una* teoría, pero sólo por medio de una proyección del presente hacia el pasado e imputándole a la historia un sentido teleológico que le da la forma de un proyecto autoconsciente. Esto es lo que hicieron Horkheimer, Adorno y Marcuse en los distintos testimonios que dejaron y que hacia el final de su vida sintetizó Leo Löwenthal en la visión que le ofrece a Helmut Dubiel de lo que fue la 'historia' de la Escuela de Frankfurt.<sup>4</sup> ¿Cómo aparece la 'historia' de la Escuela de Frankfurt desde esta perspectiva selectiva?

<sup>3</sup> Véase su clásico libro *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (1974).

<sup>4</sup> El testimonio de Leo Löwenthal se encuentra en Helmut Dubiel (1993).

Existe casi unanimidad en todos los testimonios de los miembros identificados de esta escuela al reconocer que, como lo dice Löwenthal, "el Institut, en el sentido en el que nos referimos a él, es inequívocamente el producto intelectual de la actividad de Max Horkheimer" (Dubiel, 1993: 49). La imputación de esta autoría intelectual tiene a su vez el poder de establecer el sentido de una historia fijando el papel que desempeñaron en ella una serie de actores que fueron ubicados como el 'círculo interno' del Instituto de Frankfurt, a saber: Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Theodor Adorno y Leo Löwenthal. Alrededor de ellos giraban otros miembros del instituto, marginales y marginados que, por ello mismo, no entran en el cuadro de la historia de la Escuela de Frankfurt.

¿Quiénes eran? Generalmente se mencionan los nombres de otros miembros investigadores del instituto que se mantuvieron en activo durante un buen tiempo y a pesar de la inmigración forzada y de la posterior restauración del instituto en Nueva York. Pero, por desgracia, los nombres de estos hombres les dicen hoy poco o nada a los lectores acostumbrados a identificar la Escuela de Frankfurt con su 'autor intelectual', Max Horkheimer. Así es como se han perdido en la bruma de la 'memoria' de la historia nombres como los de Henryk Grossman, Franz Borkenau, Karl August Wittfogel, pero especialmente los de Erich Fromm, Otto Kirchheimer y Franz Neumann. Especialmente estos tres últimos tuvieron un destacado papel tanto en la fundación del Instituto de Frankfurt como en la investigación empírico-social que en su interior se desarrolló a partir de premisas freudomarxistas (con Fromm), o bien, a partir de la fusión de Marx con Carl Schmitt (como ocurrió con Neumann y Kirchheimer).

De una u otra forma, todos estos hombres contribuyeron a la formación no de 'una' teoría crítica de la sociedad, sino a la creación de investigaciones empírico-sociales fundadas en un ejercicio de lo que cada uno de ellos entendía por 'crítica social', sin que este concepto remitiera necesariamente a un sentido normativo previamente establecido. Quizás aquello que puede hacer de ellos (como lo han establecido sus historiadores) 'otra Escuela de Frankfurt'<sup>5</sup> es su común preocupación de pensar de modo distinto a la de Horkheimer la crítica de la sociedad capitalista. Por lo tanto, lo que puede unirlos (y esto es algo que sólo se puede hacer a partir de una interpretación actual),<sup>6</sup> es la orientación marxista que comparten, y por ende, la

<sup>5</sup> Véanse por ejemplo las investigaciones históricas de Alfons Soellner (1984) y de Wolfgang Bonss (1984), así como las partes que les dedica Martin Jay (1974), en las que reconoce, por ejemplo, la importante contribución que hace Erich Fromm a los proyectos del Instituto de Frankfurt desde la temprana época de Horkheimer. Sin embargo, ha sido Rolf Wiggershaus (1994) el que ha hecho hasta ahora la reconstrucción histórico-documental más detallada de muchas partes hoy ignoradas o desconocidas de la historia de la Escuela de Frankfurt.

<sup>6</sup> Como la que hace Axel Honneth (1990) principalmente para fundamentar una concepción

suposición del carácter injusto de la sociedad capitalista y cómo superarla. A partir de ahí desarrollan premisas teóricas sustentadas en investigaciones empíricas propias que se oponen a las premisas que fundan y dan identidad a la llamada Teoría Crítica de la sociedad. Éste y no otro es el centro del conflicto que divide a los miembros del instituto desde que Horkheimer llegó a su dirección en 1931. Y éste debe ser el punto de partida para comprender la formación de lo que sólo más tarde se llamará 'Escuela de Frankfurt' y de la Teoría Crítica. Es decir, situar las posiciones de los actores en un campo intelectual formado por sus oposiciones y a su vez situar el significado de los conceptos a partir de los conflictos que se dieron entre estos actores.

#### SOCIOGÉNESIS DEL CONCEPTO DE 'CRÍTICA' DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

En la historia selectiva que crearon a su justa medida los que serán reconocidos como los 'miembros' de la Escuela de Frankfurt, no sólo están ausentes los nombres de algunos otros de sus miembros (y que antes mencioné), sino sobre todo están ausentes las disputas que se dieron entre los que de un modo u otro tomaron posición junto a Horkheimer y aquellos que se opusieron a su dirección intelectual, en tanto no compartían ni su concepto de 'Teoría Crítica' ni, por ende, la interpretación que hacía del marxismo en su relación con las ciencias sociales, en especial con la psicología (Fromm) o con la ciencia política y el derecho (Kirchheimer y Neumann). La marginación y marginalidad a la que serán reducidos los miembros disidentes del instituto obedecen al resultado de un conflicto entre posiciones en un campo intelectual en el que sus actores se disputan más que el control y la dirección de un centro de investigación social. Luchan entre sí por el control de un 'capital' acumulado (Bourdieu, 1995), cuyo monopolio decide finalmente no sólo la legitimidad de un reconocimiento (quién pertenece o no a una institución), sino sobre todo, quién tendrá derecho a ser reconocido como 'sujeto' de una historia.

En resumen, en este conflicto entre posiciones se trata de una batalla que se escenifica entre ideas y conceptos, pero que supone algo más que una lucha por la propiedad o por la apropiación de conceptos. Es una lucha por la apropiación de un capital acumulado (de conocimiento, pero también de bienes económicos), que decide la orientación del Instituto de

---

propia de lo que fue en sus inicios la Teoría Crítica con Horkheimer y cómo recuperar este sentido en la actualidad.

Frankfurt y las investigaciones que en él se realizan. Por las fuerzas concentradas en torno a él y por los medios que logró controlar, fue Horkheimer quien casi siempre logró imponer su posición y con ella su concepción de lo que debería entenderse en el Instituto de Frankfurt por 'crítica de la sociedad'. La imposición y posterior difusión de este concepto (que llega hoy hasta nosotros) obedece, pues, a una 'sociogénesis' (Elias, 1987) en la que está de por medio la historia de la formación de un campo intelectual y su relación con la historia de un campo cultural y político que se sintetizan en la historia del Estado y la nación alemanes. Las diversas luchas que tuvieron lugar en diferentes momentos de la historia del Instituto de Frankfurt, pueden entonces interpretarse como luchas entre posiciones que se situaron de modo distinto frente a la historia de la formación de la nación alemana. Desde cada una de ellas hay un modo distinto de autocomprensión de la posición que se ocupa dentro de una sociedad, su cultura y estructura política.

La primera batalla que tuvo lugar fue la que se dio entre Horkheimer y Erich Fromm, que se decidió finalmente a favor del primero mediante la expulsión y posterior 'olvido' del segundo en la historia de la Escuela de Frankfurt. La segunda fue la que tuvo lugar en Nueva York (en 1940), cuando Horkheimer y su equipo se enfrentaron a las posiciones que entonces defendían Kirchheimer y Neumann en torno a la explicación de las causas que originaron el nacional-socialismo alemán. Este conflicto también se resolvió con la marginación de los dos miembros disidentes, pero sin que ello implicara un fracaso rotundo para éstos, pues junto con Fromm, será Neumann de los primeros frankfurtianos en recibir un reconocimiento académico por parte de universidades estadounidenses, algo que nunca obtuvieron Horkheimer ni Adorno (Wiggershaus, 1994; McLaughlin, 1999; Jay, 1974). ¿Cuáles son los motivos conceptuales que originaron estas dos disputas intelectuales en el seno del Instituto de Frankfurt?

En ambos casos se trata de la imposición de un concepto de 'crítica' de la sociedad en el que se enlazan los nombres de Hegel, Marx y Freud y de donde surgirá una filosofía social radical de orientación freudo-marxista (McLaughlin, 1999) que, sin embargo, está fundada en un postulado teórico no cuestionado: que el capitalismo liberal se encontraba en un proceso de transformación inexorable hacia formas monopólicas y reguladas por el Estado. Desde ahí la Teoría Crítica concluía en un diagnóstico pesimista de época: la transformación del Estado liberal en Estado autoritario implicaba un cambio en todas las esferas de la sociedad, en las que se mantenía intacta la centralización económica de la dominación (Joas, 1998: 94). Por lo tanto, a pesar del tono radical con el que plantea su crítica de la sociedad, al partir de la indignación ética que provoca el reconocimiento de las injusti-



cias que son inherentes a la sociedad capitalista, la estructura conceptual de esta filosofía social se encuentra fundada en la parte más ortodoxa y, por ende, 'tradicional' de las teorías de Freud y Marx.

El centro del primer conflicto que tiene lugar en la historia del Instituto de Frankfurt es precisamente la defensa que hacen primero Horkheimer y más tarde Adorno y Marcuse, de un núcleo ortodoxo formado por su interpretación de Marx y Freud que el primero en cuestionar abiertamente fue Erich Fromm y que es coherente con el postulado teórico no cuestionado de la transformación del Estado liberal en Estado autoritario. ¿En qué consiste este núcleo ortodoxo-tradicional de la Teoría Crítica de la sociedad?

Según lo entiende Löwenthal, el marxismo que ellos representaban se caracterizaba por su orientación heterodoxa, pues "nuestros intereses de investigación se desplazaron de manera especial al ámbito, fuertemente descuidado por la tradición marxista, de la cultura, incluyendo [...] la psicología" (Dubiel, 1993: 64). Esto los llevó a abandonar, dice, la hipótesis de una filosofía de la historia que se traza a partir del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Así nació el "programa de una filosofía materialista de la cultura" (Löwenthal) que el primero en concebir fue Max Horkheimer. Ahora bien, al confrontar este testimonio con los documentos teóricos<sup>7</sup> que corroboran esta afirmación, ella no se sostiene, pues muestran otra cosa y son ellos los que han llevado a identificar los déficit conceptuales de la Teoría Crítica de la sociedad (Habermas, 1988; Honneth, 1991; Joas, 1998).<sup>8</sup>

Como parte de ellos se ha localizado la condición de una filosofía de la historia basada en el conflicto entre el hombre y la naturaleza mediado por el conflicto entre los hombres y que se sintetiza en la idea de una producción autoconsciente de la historia a través del trabajo (Honneth, 1991). La centralidad que tiene esta filosofía, resultado de un apego a la tradición ortodoxa del marxismo basada en el teorema del conflicto entre fuerzas

<sup>7</sup> Véanse, por ejemplo, de Horkheimer, "Autoridad y familia" (1936); de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración* (1969), y de Marcuse, *El hombre unidimensional* (1968); confróntense con el temprano y olvidado ensayo de Erich Fromm, "El condicionamiento social de la estructura psíquica: la misión y el método de una psicología social analítica" (1937).

<sup>8</sup> Una de las primeras críticas de la Teoría Crítica que ubican el trasfondo ortodoxo de su marxismo, es el precursor ensayo de Giacomo Marramao (1982), en el que claramente sitúa el teorema marxiano del conflicto entre fuerzas productivas-relaciones de producción como el postulado de partida de las interpretaciones que hicieron Horkheimer y su equipo para explicar la crisis del capitalismo tardío como resultado de la intervención del Estado para bloquear tales crisis. El autor intelectual de esta teoría fue F. Pollock, y al paso del tiempo se convertirá en un presupuesto nunca cuestionado por el resto de los miembros de la Escuela de Frankfurt para caracterizar el capitalismo tardío como 'capitalismo de Estado'. La dimensión funcionalista del marxismo ortodoxo se mantendrá incluso hasta la 'segunda generación' de la Teoría Crítica con Habermas. Para más detalles de este límite conceptual de la teoría de Habermas, consúltese el importante ensayo de Hans Joas (1986).

productivas y relaciones de producción, es lo que impregna a la teoría crítica de Horkheimer de una concepción funcionalista de la sociedad que lo lleva a él (y a sus seguidores) a suponer algo que precisamente le discutieron primero Fromm y después Kirchheimer y Neumann, a saber: que la 'cultura' no es otra cosa que esa 'masilla' o argamasa que mantiene unida a una sociedad, reproduciendo a través de la psicología social las tendencias macroestructurales que dominan a los grupos o clases sociales dominados (Horkheimer, 1936).

Dicho de otro modo: Horkheimer, junto con Adorno y Marcuse, mantuvo intacta la afirmación marxiana de que lo determinante, en última instancia, es la base económica. Sólo añadió la 'cultura' como medio de reproducción social de aquello que se crea en la base económica. Las 'formas de la conciencia social', como instancias de formación de la psicología social de la sociedad de capitalismo tardío, son los eslabones a través de los cuales se reproduce el 'consenso' o acatamiento voluntario de la dominación. En este contexto conceptual estudia la familia en la sociedad capitalista posliberal, como 'aparato cultural' encargado de reproducir la dominación mediante la gestación que se produce en ella del 'carácter autoritario' (Horkheimer, 1936). O como lo dice Löwenthal, "la idea era estudiar la autoridad como argamasa de la sociedad" (Dubiel, 1993: 74). Esta suposición será lo que Erich Fromm le discutirá a Horkheimer en la revisión que hace de algunos de los postulados tradicionales del psicoanálisis de Freud.

Entre 1932 y 1935 Erich Fromm publicó una serie de artículos importantes en la *Revista para la Investigación Social* del Instituto de Frankfurt. Con ellos contribuyó a la consolidación de un punto de vista crítico-social elaborado desde la interrelación que estableció entre Freud y Marx y al que calificó de 'psicología social analítica' (Funk, 1996). La mayoría de estos trabajos fueron elaborados manteniendo todavía el núcleo ortodoxo de la teoría de Freud. Sin embargo, a partir de 1935 da inicio un proceso de revisión de la teoría y la práctica psicoanalítica que se manifiesta en un artículo que publica en la revista del instituto y que será recibido con dureza.<sup>9</sup> Entre este año y 1937 Fromm elabora un largo ensayo que él consideraba como una pieza fundamental en su evolución intelectual pero que misteriosamente desapareció, aunque estaba programada su publicación en la revista del instituto: "[el artículo] cayó en desgracia en una discusión con Horkheimer y otros miembros [del Instituto] el 7 de noviembre de 1937, no se publicó nunca y se dio por perdido" (Funk, 1996: 16).

El inicio de ese conflicto culminó en una ruptura cuando Horkheimer se negó a prestarle dinero a Fromm para que su madre emigrara de la Ale-

<sup>9</sup> Se trata del ensayo "El significado social de la terapia psicoanalítica".

mania nazi. Este trabajo, que logró recuperarse más tarde,<sup>10</sup> marca la revisión que hace Fromm de los supuestos ortodoxos del psicoanálisis y por este medio introduce una visión que lo distancia y confronta con la concepción funcionalista de la sociedad capitalista posliberal que Horkheimer defiende como una parte esencial de la Teoría Crítica de la sociedad. Entre ambas posturas media no sólo una diferencia total en la manera de establecer la relación entre Freud y Marx, sino además se manifiesta un conflicto de posiciones entre dos miembros del instituto que se sitúan en lugares antagónicos en el campo total de la sociedad alemana de la República de Weimar. El lugar conceptual de esta confrontación es el distinto modo en que entienden a la familia nuclear burguesa en la conformación del carácter autoritario de la sociedad capitalista posliberal.

Para Horkheimer, como ya se explicó, la familia nuclear burguesa es sólo un eslabón más en una cadena de intermediaciones que vinculan a la 'estructura económica' con la superestructura ideológica de aquella sociedad. El carácter autoritario resulta de la interiorización de estructuras autoritarias que la familia, por conducto de la figura del padre, contiene y reproduce. Para Fromm, por el contrario, se trata de un proceso más complejo y contradictorio en el cual la familia aparece como una instancia de la psicología social de una sociedad fundada en la dominación y especialmente en la *dominación masculina*. Por lo tanto, la familia nuclear burguesa en realidad se sostiene en una estructura de carácter patriarcal que establece el dominio del hombre sobre la mujer y los hijos. La rebelión a la autoridad, que tiene lugar dentro de la familia, es la forma que adopta la resistencia de la mujer y los hijos a ser reducidos a una condición subordinada. Por sí misma la familia no es un lugar de reproducción del consenso de la dominación. Es un espacio de confrontación en el que sus actores luchan por transformar las tendencias macroestructurales que una sociedad intenta imponerles. Al concebir de este modo la familia, Fromm no sólo revisa, criticándola, la teoría y la terapia psicoanalítica, sino también la concepción marxista ortodoxa fundada en el principio del conflicto económico. Al mismo tiempo se convierte en un anticipador teórico de las críticas que, más tarde, realizará el movimiento feminista a la sociedad capitalista y al psicoanálisis. El camino que seguirá a partir de aquí lo llevará cada vez más lejos de los miembros de la Escuela de Frankfurt, no sin que medien todavía confrontaciones entre ellos, como la que volvió a darse a raíz de la publicación de su libro *El miedo a la libertad* (1980).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Se puede consultar en español con el título de "El condicionamiento social de la estructura psíquica: la misión y el método de una psicología social analítica" (1937).

<sup>11</sup> Una reconstrucción histórica detallada de las sucesivas discusiones teóricas que mantuvo Erich Fromm con Horkheimer, Adorno y Marcuse se encuentra tanto en Wiggershaus (1994) como en

¿Qué puedo concluir de este breve fragmento histórico de la Escuela de Frankfurt que encierra una confrontación entre posiciones?

Para empezar, que su historia como tal se empezó a formar a partir del momento en que un hombre (respaldado por un selecto número de seguidores) logró alcanzar un control sobre los medios financieros y administrativos de una institución, y desde ahí logró decidir las políticas de investigación y de publicación que habrían de seguirse. El 'capital' que así logró controlar les permitió, a él y a su grupo, dirimir las disputas teóricas e ideológicas con los miembros disidentes, primero mediante su marginación y después con su final exclusión. Si, como dice Habermas, la 'Escuela de Frankfurt' sólo existió para él cuando el instituto se trasladó a Nueva York (Habermas, 1986), en realidad ésta comenzó a existir mucho antes, a partir del momento en que Horkheimer instauró la 'dictadura del director académico' cuando llegó a la dirección del instituto, en enero de 1931 (Jay, 1974; Wiggershaus, 1994). Con su dirección se organizó una 'escuela' de pensamiento formada por una comunidad de investigadores que se autoconcebía como diferente en tanto conocía mejor el mundo al representarse como la 'conciencia crítica' de su sociedad (Löwenthal). Pero su unidad y diferencia dependió en gran parte de los recursos económicos y administrativos que lograron controlar y sin los cuales no se puede comprender la historia de la Escuela de Frankfurt (McLaughlin, 1999: 4). Por ende, el concepto de 'escuela' hay que aplicarlo al Instituto de Investigación Social de Frankfurt para referirse con él a la unidad teórica e ideológico-política que pudo alcanzar una comunidad de investigadores sociales marxistas a partir del control que tuvieron de los recursos financieros y organizativos con los que se fundó una institución dedicada a la investigación académica en la Alemania de la República de Weimar.

Pero si sólo así es como se formó la 'Escuela de Frankfurt', la pregunta que surge de modo obligado es la siguiente: ¿existe, por lo tanto, un 'paradigma' teórico compartido por los miembros de esta 'escuela' y que hizo posible su formación como 'comunidad académica' de investigadores? Y además: ¿este paradigma es el que hoy se conoce con el nombre de 'Teoría Crítica de la sociedad'?

---

McLaughlin (1999). Existen dos libros que resumen el conjunto de estas discusiones, el primero es *El miedo a la libertad* (1980) de Fromm y el segundo es *Eros y civilización* (1970) de Marcuse.

¿EL PARADIGMA DE LA TEORÍA CRÍTICA?

La apegada historia documental, casi filológica, que hoy se ha hecho de la Escuela de Frankfurt, subraya la diversidad de temas, problemas y posiciones que subyacen a ella y que impide hablar de una teoría consistente que la unificara en torno a una visión de la sociedad.<sup>12</sup> De este modo se intenta justificar la existencia de diferencias teóricas entre Horkheimer, Adorno y Marcuse, para sólo referirse a los tres miembros más reconocidos de esta escuela. En conclusión, para esta historia no existe un 'paradigma' teórico llamado 'Teoría Crítica'; lo más que existió, como dice Löwenthal, fue "una perspectiva, una orientación básica común acerca de todos los problemas culturales sin plantear una pretensión de sistema" (Dubiel, 1993: 59).

Sin embargo, la misma base documental que ofrece esta historia casi filológica de la Escuela de Frankfurt puede ser utilizada para fundamentar la idea opuesta que ella defiende: la existencia de un paradigma compartido por los miembros de esta escuela y fundado en una visión teórica común de la sociedad capitalista. Merced a esta visión es como un grupo de académicos logra recuperar y apropiarse de un capital cultural heredado y que para ellos representa una parte significativa de la historia de su cultura nacional. Este 'capital cultural' es el que forma la herencia de la filosofía alemana y a partir de la cual crean un concepto de 'crítica social' que será el referente fundamental que los aglutinará en una comunidad de pensamiento. Mi tesis es que *sí* existe un paradigma de la Teoría Crítica, que se funda en cierta clase de presupuestos filosófico-sociales que cristalizan en un concepto de 'crítica social' que comparte una comunidad de investigadores sociales marxista y que les dará una identidad intelectual, pero que no se puede comprender de modo independiente del contexto sociocultural en el que se gestó el capital cultural en el que se funda este paradigma.

La apropiación de este 'capital' es lo que define la posición de esta comunidad en medio de un campo formado por otras posiciones y de otras formas de recuperación de ese capital simbólico. Esta apropiación que define la posición de los miembros de la Escuela de Frankfurt en medio de los conflictos de la sociedad alemana de la República de Weimar es lo que determina su ubicación intelectual, política y social. Es decir, son las interrelaciones sociales las que determinan las posiciones de los agentes sociales, y a partir de éstas hay que explicar el sentido de los discursos que elaboran en torno a lo que se proponen hacer o las metas por alcanzar. El sentido de su acción no lo determina, entonces, la mucha, poca o ninguna radicalidad que exista en el tono de su discurso. Lo forma el entramado de

<sup>12</sup> El mejor ejemplo de este tipo de historia de la Escuela de Frankfurt es el de Wiggershau (1994).

interrelaciones de las que participan y las posiciones que ocupan en ellas. ¿En qué consiste, entonces, el 'paradigma' de la Teoría Crítica de la sociedad?

Para empezar, está sustentado en una estructura institucional, organizativa y editorial financiada con recursos privados, en la cual un miembro de ella (que llegará a ser su director) concibe un programa de investigación interdisciplinario (pronto abandonado), sustentado en una relación original entre filosofía y ciencia social en la que se mezclan los nombres de Hegel, Marx y Freud. De ahí nace un nuevo paradigma para la ciencia social alemana de entreguerras, que se conocerá con el nombre de 'Teoría Crítica' y cuyo objeto es explicar el proceso general de la existencia social, a partir de la presuposición de que la sociedad se encuentra sometida a fuerzas sociales que la cosifican y que la convierten en algo ajeno para sus creadores, los hombres (Wiggershaus, 1994: 15). Es decir, a partir de la suposición de que en el todo social se extiende y penetra la dominación. La *cultura* es el lugar en el que se concentran y expresan estas fuerzas, que terminan por someter la vida total del hombre. La vocación 'crítica' de esta teoría aparece aquí, cuando se plantea mostrar el carácter irracional de esta realidad social cosificada, que es la causa que produce la experiencia del sufrimiento humano ligado a la dominación. La teoría asume así también su pretensión *práctica* al llevar a la conciencia de los hombres la superación de esta realidad mediante una acción racional que se plantea como meta la transformación de la sociedad. La filosofía justifica así su necesidad en este nuevo paradigma teórico, pues aparece como el medio a través del cual la ciencia social adquiere 'autoconciencia' de su situación objetiva en una sociedad y de las tareas prácticas que tiene frente a sí (Horkheimer, 1937). Pero, sobre todo, la filosofía es el instrumento del que se vale una comunidad de investigadores para delimitar su posición social.

Dicho de otro modo, la filosofía es el *capital cultural* que recuperan los miembros de la Escuela de Frankfurt como medio con el cual establecer su distinción social mediante la definición de un concepto que aparece como un signo claro de su identidad: el concepto de 'crítica' de la sociedad. Sin embargo, este concepto no sólo sirve para establecer su autocomprensión como grupo intelectual y disciplinario, sino sobre todo para ubicar su posición en el conjunto diferenciado de las posiciones sociales que forman la estructura de clases de la Alemania de la República de Weimar.

Ubicados en este conjunto diferenciado de posiciones, los miembros de la Escuela de Frankfurt aparecen como elementos marginados de la pequeña burguesía intelectual judía (Wiggershaus, 1994) que forman, junto con el conjunto restante de la burguesía alemana, una clase subordinada a las oligarquías tradicionales que seguían dominando el Estado alemán, no

obstante la derrota que sufrieron con la Primera Guerra Mundial. La *filosofía*, como parte del humanismo idealista del clasicismo, determina las metas políticas de la burguesía alemana en su posición de clase subordinada (Elias, 1999: 21). La filosofía aparece así como la sublimación intelectual del fracaso de la burguesía al no poder convertirse en la clase social dominante. Al vivir como 'clase de segundo orden' se encuentra sometida a la dirección política y social que le marcan la aristocracia terrateniente y la militar. De ahí nace una adopción de las maneras de ser y pensar de esta aristocracia por parte de la burguesía, pero transformadas al nivel del espíritu y las ideas:

Nos encontramos aquí, por lo tanto, con una clase social excluida en general de toda participación política, que apenas piensa en categorías políticas y sólo de un modo tímido en categorías nacionales y cuya legitimación reside fundamentalmente en sus realizaciones espirituales, científicas o artísticas [Elias, 1987: 61].

Una palabra es la que se convertirá, finalmente, en el medio de expresión de los sentimientos nacionales reprimidos que acompañaron a la derrota de la burguesía como clase dominante: *cultura*. Es la palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos (Elias, 1987: 57) y que para mejor diferenciarse oponen a *civilización*. Pero esta oposición en realidad oculta y expresa a la vez la oposición de las posiciones que formaron la estructura de clases de la sociedad alemana de entreguerras. La cultura como 'cultura del espíritu' condensa las aspiraciones políticas frustradas de la burguesía y la pequeña burguesía alemanas que transforman en principios de distinción social. Ambas clases no forman una 'nobleza de sangre' pero sí de 'espíritu', y la cultura es el capital que ellas poseen y que marca su distinción. En esta posición se ubican los miembros de la Escuela de Frankfurt y su preocupación por la cultura hay que ubicarla en la sociogénesis de los conceptos de 'cultura' y 'civilización' en Alemania.<sup>13</sup>

Finalmente, entonces, ¿qué es la Teoría Crítica de la sociedad?

#### ABRIR LA CRÍTICA DE —Y EN— LA TEORÍA CRÍTICA

Si seguimos la sociogénesis del concepto de crítica de la Teoría Crítica, y por lo tanto dejamos en suspenso la autocomprensión filosófica de esta teoría, podemos entonces ubicarla en sus raíces histórico-sociales e identi-

<sup>13</sup> La sociogénesis de este par de conceptos se encuentra en Elias (1987); también en Elias (1977) se encuentra un testimonio de su relación con la Escuela de Frankfurt, especialmente tomando como referencia los conceptos de 'cultura' y 'civilización'.

ficarla como un producto intelectual de una tradición cultural nacional que, sin embargo, tiene una clara pretensión de universalidad. La Teoría Crítica que nació con la Escuela de Frankfurt es, pues, una teoría particular referida a una comprensión sociohistórica *limitada* de las sociedades capitalistas occidentales, pero que la teoría eleva a la condición de un modelo universal válido para toda sociedad y en la que está de por medio el supuesto de la expansión funcional de la dominación. Lo mismo ocurre con su vocación de 'crítica social'. La crítica que ahí aparece está restringida a la práctica que lleva a cabo un grupo intelectual, concebida desde cierto capital cultural que sólo a ellos les pertenece y hace posible la continuidad de una tradición cultural nacional: la tradición de la filosofía alemana. Pero su génesis sociohistórica delimita su ámbito de validez, no obstante también su pretensión de universalidad. En todo caso, la 'crítica de la sociedad' no es una patente exclusiva del pensamiento alemán y su práctica remite a diferentes y complejos contextos sociales de ubicación.

Persistir en las identificaciones establecidas entre Escuela de Frankfurt y Teoría Crítica es no sólo continuar con la reproducción de un mito que ya he analizado. Es, sobre todo, seguir discutiendo un paradigma en la filosofía social ignorando sus raíces sociohistóricas, desconociendo sus inclinaciones eurocéntricas<sup>14</sup> y sus límites teóricos, que indican un agotamiento de su potencial explicativo. Finalmente, es negarse a darle a la Teoría Crítica lo que en todo caso ella no negaría: una crítica de sí misma que la lleve a *abrir* su concepto restringido de 'crítica social'. ¿Qué entiendo por esto?

En julio de 1993 la Fundación Calouste Gulbenkian creó una comisión interdisciplinaria de especialistas en ciencias naturales, sociales y humanidades, coordinada y dirigida por Wallerstein, cuya tarea fue elaborar un amplio informe sobre el presente y el futuro de las ciencias sociales. En una parte importante de este reporte, el equipo interdisciplinario presidido por Wallerstein plantea uno de los principales problemas que hoy enfrentan las ciencias sociales: su *parroquialismo* como un patrimonio heredado y que les es necesario para justificar su validez universal:

El universalismo de cualquier disciplina [...] se basa en una mezcla particular y cambiante de afirmaciones intelectuales y prácticas sociales. Estas afirmaciones y prácticas se alimentan mutuamente y son reforzadas a su vez por la reproducción institucional de la disciplina [Wallerstein, 1997: 54].

<sup>14</sup> "El imperialismo cultural reposa en el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular al hacerlos desconocer como tales. Así [...] cierto número de cuestiones llamadas filosóficas que fueron asumidas como universales, tienen su origen [...] en las particularidades [y los conflictos] históricos propios del universo singular de las universidades alemanas [...]" (Bourdieu, 1998: 109).



Hasta la década de los sesenta —según este reporte— el conjunto de las ciencias sociales se dividía y reproducía de acuerdo con criterios establecidos predominantemente en el mundo académico occidental (Europa y los Estados Unidos), y desde allí se difundían hacia el resto del mundo no occidental.<sup>15</sup> Es decir, durante buena parte de su historia reciente, las ciencias sociales crecieron y se expandieron de acuerdo con un criterio de validez universal surgido, sin embargo, en un contexto sociohistórico particular que alimentó un conjunto de a priori o marcos categoriales implícitos desde donde se definió y concibió la orientación universal de las disciplinas sociales. Así, no importa dónde ni cómo se implantaran estas ciencias, se asumió como algo no discutido un trasfondo cognitivo que se daba como universalmente válido y que era el punto de partida obligado en su estudio y discusión.

Sin embargo, hacia finales de la década de los sesenta se produce un desafío al espíritu parroquial de las ciencias sociales a partir de la emergencia de actores y movimientos que con sus acciones cuestionan directamente los supuestos cognitivos que hasta ese momento no discutían tales ciencias. Al cuestionar de esta manera la orientación y el modo de producción del conocimiento científico social, lo que en realidad se discutía era su pretensión de validez universal, surgida, no obstante, de un contexto y unos intereses históricos claramente particulares y locales:

Esta crítica fue hecha por las feministas, que desafiaban la orientación machista, por los diversos grupos que desafiaban el eurocentrismo y más tarde por muchos otros grupos que cuestionaban otras tendencias que pertenecían como inherentes a las premisas de las ciencias sociales [*ibid.*: 59].

El desafío al que entonces se enfrentaron las ciencias sociales fue el de *abrirse*, entendiendo esta acción como un proceso de apertura de su capacidad autorreflexiva y autocrítica destinada a revisar —y, en caso necesario, modificar— sus bases cognitivas de partida, poniendo en el centro de este cuestionamiento su pretensión de validez universal. O, como lo planteó un catedrático africano: “Hoy el Occidente concuerda con nosotros en que el camino hacia la verdad pasa por numerosos caminos distintos de los de la lógica aristotélica o tomista o de la dialéctica hegeliana. Pero es necesario descolonizar las propias ciencias sociales y humanas” (citado por Wallerstein, 1997). Por ende, el trabajo epistemológico de aclaración de los supuestos cognitivos en los que funda su validez universal una ciencia so-

<sup>15</sup> “En conjunto, en el periodo 1945-1970 las opiniones científico-sociales predominantes en Europa y los Estados Unidos siguieron siendo dominantes también en el mundo no occidental” (Wallerstein, *op. cit.*: 58).

cial (incluyendo aquí por supuesto la Teoría Crítica de la sociedad), se puede interpretar en los términos de una *descolonización* de las ciencias sociales, situando su contexto de formación y el alcance de su validez. A partir de este momento la tarea de analizar sociológica y epistemológicamente los lenguajes de estas ciencias, así como los conceptos que utiliza, es parte de este proceso a través del cual se busca *abrir* las ciencias sociales para someterlas a un examen crítico de su validez universal:

La cuestión que se nos presenta es cómo abrir las ciencias sociales de manera que puedan responder adecuada y plenamente a las objeciones legítimas contra el parroquialismo y así justificar su afirmación de validez universal o aplicabilidad universal [Wallerstein, 1997: 97].

El equipo de Wallerstein propone, finalmente, la creación de un *universalismo pluralista* capaz de captar la riqueza de las realidades sociales particulares en las que vivimos y habitamos.

Abrir la crítica de y en la Teoría Crítica significa situar sus pretensiones de validez universal en las condiciones sociohistóricas particulares de su formación e identificar, por lo tanto, la sociogénesis de sus conceptos. Significa, sobre todo, que ella esté consciente de su carácter parroquial y que esté dispuesta a romperlo, al situar la universalidad de su concepto de 'crítica social' en un universo plural de lo que puede ser el ejercicio de la crítica de una sociedad. Es decir, que rompa la arrogancia intelectual que identifica crítica social con Teoría Crítica y ésta con Escuela de Frankfurt. La tarea que tiene por delante la ciencia social no europea es, entonces, llevar a cabo un tipo de investigación en la que se manifieste un concepto propio de la crítica social, vinculado y distanciado a la vez con la crítica que un día representó la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1969), "Experiencias científicas en Estados Unidos", en *Consignas* (1973), Buenos Aires, Amorrortu.
- Adorno, Theodor et al. (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1969), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur.
- Bonns, Wolfgang (1984), "El problema del inconsciente: la discusión sobre la conciencia de los trabajadores bajo la República de Weimar", en *Weimar ou l'explosion de la modernité*, París, Anthropos.

- Bourdieu, Pierre (1995), *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- (1998), "Sur les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 121-122.
- Dubiel, Helmut (1993), *Leo Lowenthal: una conversación autobiográfica*, Valencia, Ediciones Alfonso El Magnífico.
- (1977), "La autoridad del pasado", *Nexos*, núm. 57.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de la civilización*, México, FCE.
- (1999), *Los alemanes*, México, Instituto Mora.
- Friedman, George (1986), *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE.
- Funk, Reiner (1996), Prólogo a Erich Fromm (1996), *Espíritu y sociedad*, México, Paidós.
- Fromm, Erich (1937), "El condicionamiento social de la estructura psíquica: la misión y el método de una psicología analítica", en *Espíritu y sociedad* (1996), México, Paidós.
- Habermas, Jürgen (1980), *Conversación con H. Marcuse*, Barcelona, Gedisa/Península.
- (1986), "Max Horkheimer: la Escuela de Frankfurt en Nueva York", en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- (1988), "Dialéctica de la racionalización: una entrevista", en *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península.
- Honneth, Axel (1990), *Critical of power*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- (1991), "Teoría Crítica", en A. Giddens et al., *La teoría social, hoy*, México, Alianza-CNCA.
- Horkheimer, Max (1936), "Autoridad y familia", en *Teoría Crítica* (1990), Buenos Aires, Amorrortu.
- (1937), "Teoría tradicional y Teoría Crítica", en *Teoría Crítica* (1990), Buenos Aires, Amorrortu.
- (1970), "La Teoría Crítica, ayer y hoy", en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Península.
- Jay, Martín (1974), *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- Joas, Hans (1986), "El infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo: sobre la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas", en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, cis-Siglo XXI.
- (1998), "Una alternativa infravalorada: América y los límites de la 'Teoría Crítica'", en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, cis-Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert (1968), *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz.
- (1970), *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz.
- McLaughlin, Neil (1999), "Origin myths in the social sciences: Fromm, The Frankfurt School and the emergence of Critical Theory", *Canadian Journal of Sociology*, núm. 24.
- Solares, Blanca (1998), "Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro", en Gina Zabudovsky (coord.), *Teoría sociológica y modernidad*, México, UNAM/Plaza y Valdés.

*En torno al concepto de Teoría Crítica*

- Soellner, Alfons (1984), "Discípulos de izquierda de la Revolución Conservadora: la teoría política de Otto Kirchheimer y de Herbert Marcuse", en *Weimar ou l'explosion de la modernité*, París, Anthropos.
- Waldman, Gilda (1998), "Max Horkheimer: un diálogo inconcluso", en Gina Zabudovsky (coord.), *Teoría sociológica y modernidad*, México, UNAM/Plaza y Valdés.
- Wallerstein, Immanuel (1997), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- Wiggershaus, Rolf (1994), *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Zabudovsky, Gina (1998), *La Escuela de Frankfurt y la crítica de la modernidad: una introducción al pensamiento de Max Horkheimer y Herbert Marcuse*, México, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

---

---

# EL CONCEPTO DE TEORÍA CRÍTICA EN HABERMAS\*

Rüdiger Bubner

EL CONCEPTO DE TEORÍA CRÍTICA es ambiguo. Combina de manera productiva dos significados de la palabra *Kritik* que se desarrollaron en la filosofía clásica alemana. Uno de los significados proviene del programa kantiano para una filosofía trascendental y designa la prueba de legitimidad. El otro significado se remonta a la actitud de los "jóvenes hegelianos" respecto a la oposición entre la teoría y la práctica y significa negación. Desde que Marx desarrolló su concepto de una ciencia realista, la cual buscaba poner en evidencia las consecuencias de los titubeantes comienzos y la falla final del idealismo alemán, los dos significados del concepto *Kritik* se han fusionado. Así, la ambigüedad del concepto se ha transmitido generación tras generación, y puede ser vista aún en el neomarxismo actual. Esto es lo que quiero demostrar con lo siguiente.

Para Kant, *Kritik* era el acto primordial de una prueba imparcial de los derechos de validez del conocimiento, una prueba llevada a cabo solamente por la fuerza de la razón. Él consideraba a su propia época particularmente apropiada para la tarea de la prueba crítica, la cual finalmente pondría un hasta aquí a los errores y disputas de los metafísicos dogmáticos. La razón debería reflejarse a sí misma y debería trazar una línea definitiva entre el conocimiento válido de la realidad y los excesos vacíos de la especulación. Como si recordara el origen clásico del concepto, Kant habla de *Kritik* como el "Tribunal" de la razón, donde el juicio se aplica a las afirmaciones legítimas e ilegítimas de la ciencia.

En la era poshegeliana surge un sentido totalmente diferente de *Kritik*. Como es bien sabido, el intento de Kant de cimentar el conocimiento empíricamente objetivo había dado lugar a desarrollos contrarios. El principio

\* Tomado de J. B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas: critical debate*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1980, pp. 219-230, traducción de Verónica Mata. Revisión, Rafael Farfán.

de este fundamento —es decir, del logro sintético de la propia conciencia— fue modificado por la filosofía idealista en la línea de Kant sobre la base de una renovación de la metafísica; la doctrina de Hegel del espíritu absoluto como la mediación de toda sustancia de la realidad en un sistema enciclopédico, marcaba el fin de este desarrollo. La filosofía poshegeliana mostró en todos lados el sello de esta exitosa integración de toda la realidad con el conocimiento ilimitado. Solamente faltaba dar un último paso, y la barrera final, este lado donde la especulación de Hegel se había detenido, debía ser traspasada de una vez y para siempre: la teoría perfecta tenía que ser trasladada a la praxis histórica del mundo humano.

Esta demanda, que es hecha al unísono por los “jóvenes hegelianos”, por Bauer, Ruge, y por Marx en sus inicios, de hecho lleva la discusión de Hegel más allá de Hegel. Si los conceptos filosóficos pueden asir toda la realidad, y si el progreso histórico va a ser visto como la más completa unificación de la realidad y del pensamiento prevaleciente, entonces es inexplicable el hecho de que Hegel limitara su mediación a la pura teoría, de la cual la realidad de la vida social era excluida como algo ajeno a ella. La extensión de la teoría completamente desarrollada en la praxis real es una transformación de la mala praxis en una praxis razonable. La intervención de la razón en las circunstancias dadas de la realidad sociohistórica es designada con el término *Kritik*. En este contexto *Kritik*, estrictamente hablando, significa una reflexión negadora.

Marx inmediatamente notó que aunque este paso del pensamiento a la realidad es considerado como un proceso que une la discrepancia abstracta entre teoría y praxis, éste sucumbe ante una ilusión esencialmente idealista. Marx abandonó a sus compañeros de lucha al catalogar inmisericordemente al “joven hegelianismo” como la “ideología alemana”. Junto con la crítica a la ideología de estos críticos, quienes creían que sus reflexiones abstractas podían llegar a la realidad, surge el concepto de una nueva ciencia, la cual provee a la teoría verdadera de una realidad sociohistórica. De acuerdo con este concepto, la verdad acerca de la realidad emerge sólo cuando uno remueve las ilusiones ideológicas, detrás de las cuales se ocultan las estructuras y los factores relevantes. Las circunstancias prevalecientes son de hecho dependientes, por su continuada existencia, de aquellas teorías que estabilizan esas circunstancias al eliminar la posibilidad del cambio real. Las leyes ahistóricas de la economía burguesa están, en el grado en que a esta función le compete, en igualdad con las esperanzas ilusorias de la *Kritik* abstracta de los “jóvenes hegelianos”.

La nueva ciencia es llamada “crítica de la economía política”. La demostración crítica de las ilusiones en las teorías económicas, que han sido consideradas de validez universal, forma la presuposición metodológica

para el conocimiento auténtico de la realidad social. En un sentido, la ciencia de Marx tiene un componente evidentemente kantiano, siempre y cuando las "leyes naturales de la producción capitalista" sean descubiertas de manera crítica, como se prometía en el prólogo de la primera edición de *El capital*. Simultáneamente, sin embargo, este concepto de *Kritik* también comprendía la intención de transformar la realidad por medio del pensamiento, con la condición de que al poner al descubierto los factores reales del nexo social termine con el falso impedimento del desarrollo histórico, o sea, por las teorías ideológicas. En el proyecto de Marx los dos significados del concepto de *Kritik* están estrechamente unidos.

Éste es el origen de las tan debatidas dificultades en la metodología de Marx, una ontología que persigue la explicación científica de la realidad dada con una mira hacia la futura transformación de esa realidad. Sólo gracias a la anticipación de una sociedad perfeccionada y sin enajenaciones, podemos penetrar de manera crítica en la ilusión que paraliza las relaciones sociales prevalecientes. Sin embargo, no deberíamos invocar ninguna imagen de una utopía que pudiera en sí misma contribuir al desengaño ideológico. Las dificultades de esta metodología nos vienen a la mente con la pregunta: ¿Qué clase de teoría es aquella que pueda acusar a todas las teorías económicas y filosóficas de disfrazar ideológicamente la realidad, y que pueda en sí misma reclamar un *status* teórico? Si es en sí misma una ideología, entonces no es una ciencia; entonces no es una *Kritik*.

#### EL PAPEL DE LA REFLEXIÓN

Ésta es una dificultad con la cual el Marxismo ha estado trabajando hasta hoy día, y es el punto donde ha puesto su interés, es decir, en la explicación teórica sobre el partidismo ciego. En su libro *Historia y conciencia de clase* Lukács mostró el camino a seguir. Para el Lukács de los años veinte, que se había transformado de un intelectual burgués a un teórico marxista, la doctrina ortodoxa de Marx debía estar combinada con la formación activa de la conciencia de clase del grupo social que tenía que soportar las contradicciones de la producción capitalista. A menos que el proletariado se haga consciente de su propio papel en todo el nexo social, el hechizo ideológico de una penetrante reificación no puede romperse. Como consecuencia, la ciencia marxista está suplementada por una actividad de reflexión crítica. Por el solo hecho de mostrar las leyes del movimiento de la producción capitalista en la "crítica de la economía política" hecha por Marx, en la experiencia histórica adquirida en ese lapso no había surgido la transformación revolucionaria esperada. El progreso necesario de la historia, que

está en sí mismo predeterminado, debe ser llevado aún más lejos por la reflexión crítica.

Esencialmente, la Escuela de Frankfurt retoma las ideas de Lukács. No obstante, la creencia en una fuerza mundial que propiciara la formación de una conciencia en el proletariado ha disminuido definitivamente. El fenómeno histórico del fascismo y, casi en igual medida, la perversión estalinista frente a la cual la teoría de Marx había sucumbido por todas sus intenciones emancipatorias, han minado el concepto de clase. “En esta sociedad, la situación del proletariado no garantiza que su conocimiento sea correcto.” Quedan sólo unos cuantos sujetos, claramente identificables, capaces de escapar a la decepción universal de la ideología gracias a su reflexión crítica. Como consecuencia, con una crisis histórica de credibilidad en la ciencia marxista, somos testigos una vez más del regreso a la “sagrada familia” de críticos puros, al que Marx había tratado de superar por medio de su programa casi científico.

En este contexto, Horkheimer introdujo en 1937 la distinción entre *“la teoría tradicional y la Teoría Crítica”*, una distinción que fundó una escuela de pensamiento. La teoría tradicional designa el modelo —y éste ha sido el dominante desde Descartes— de un sistema cerrado de afirmaciones construido de acuerdo con reglas lógicas, mientras que la Teoría Crítica es gobernada por “un interés en las condiciones racionales” y toma como paradigma la “crítica de la economía política” de Marx. El tipo tradicional de la teoría de valor neutral esconde la dominación de los intereses prácticos; de ahí que amenace permanentemente a la ideología. El cambio crítico de la teoría se refleja explícitamente en esos intereses, y quedan sólo aquellos intereses que son propuestos por la propia vara de medir de la teoría de la racionalidad. El conocimiento y el interés ya no tienen divergencias, sino que coinciden entre sí.

Ahora casi no puede negarse que al establecer el nuevo paradigma filosófico, Horkheimer es culpable de haber sobrepasado los límites. Primero, la “crítica de la economía política” es, por todo su declarado interés en la emancipación de la realidad, básicamente una ciencia de leyes económicas, y es, por lo menos y por esta razón, tan “tradicional” como lo es la Teoría Crítica. La economía, modelada como estaba en las ciencias naturales, consecuentemente provocó que surgieran objeciones en contra de la aceptación continua de la concepción de Marx. Segundo, en Horkheimer y en toda la Escuela de Frankfurt, la Teoría Crítica estaba reducida a una secuencia interminable de actos de reflexión crítica en las nuevas formas de ideología que estaban emergiendo, pero nunca lograron la unidad total de una teoría. Un trabajo más profundo en las líneas del viejo programa tenían que reflejar un avance respecto a los restos de la posición de los “jóvenes hegelianos”.



Adorno escogió un camino que no es, de hecho, una forma real para salir del problema. En su opinión, solamente en la forma de estética puede uno confrontar el dilema de una Teoría Crítica que no se incline hacia la ideología, y que pueda, a pesar de esto, proclamarse como una teoría totalmente coherente aunque incipiente. El arte es la única apariencia que no miente. Por lo tanto, una filosofía que se relacione con el arte nunca se halla bajo una ilusión, como la discrepancia que separa la hermosa apariencia (*schönen Schein*) de la realidad. Al mismo tiempo, sin embargo, el arte retrata una reconciliación que no está —o todavía no lo está realmente— lograda en el mundo histórico donde los hombres y las mujeres trabajan y sufren. El arte anticipa una condición que necesita ser establecida: una condición de libertad y armonía, en la cual la gente en sociedad viva en comunión, de manera libre y sin enajenaciones, ambos una con la otra y con la naturaleza.

En una esfera estética, el trabajo ensayístico de Adorno continuamente contrasta esta utopía con la realidad tal y como es realmente. Este contraste y su brillante explotación han dado origen a estudios individuales sobre numerosos temas, tanto literarios como musicales, estudios cuyas refracciones prismáticas ofrecen claras y alarmantes ideas acerca de la relación que se establece entre el arte y la sociedad. Pero una riqueza de ensayos no constituye una teoría. Es sólo en su *Asthetischen Theorie*, publicado póstumamente en 1970, donde Adorno ofrece un excelente resumen de cómo *Kritik* puede evadir sus dilemas al volver al análisis del arte. Considero que este trabajo es una contribución significativa a la filosofía estética, y es realmente el legado intelectual de Adorno. A pesar de esto, él no ha tenido éxito al elevar la Teoría Crítica a un plano sistemático. Y no pudo tener éxito en esto porque la teoría estética representa en sí una evasión del dilema.

Sólo con Habermas se registra un cambio fundamental en la situación de la filosofía crítica. Él intercambió resueltamente el papel de la crítica cultural y la columna política —la cual, incidentalmente, pudo desarrollar de manera brillante cuando se requería— por el proyecto de una filosofía sistemática. Si bien hasta ahora su filosofía ha permanecido en el nivel de prolegómenos y de bocetos, uno puede pasar revista a este comienzo y a sus principios generales. Sin embargo, se apreciará el hecho de que el intento de Habermas arrastra consigo, todavía, la herencia del concepto ambiguo de *Kritik*.

En contraste con sus predecesores, Habermas elige cimentar su trabajo no en la tradición idealista del análisis de la conciencia, sino en la más reciente

filosofía del lenguaje. Con la ayuda de este trampolín, puede avocarse a la tarea de desarrollar una teoría que, por un lado, no está amenazada por la ideología, en el sentido del modelo tradicional de ciencia, mientras que, por otro lado, su intento crítico no está desgastado por la interminable repetición de los actos de reflexión que no tienen consistencia teórica. El primero formuló una doctrina de "diálogo libre de dominación", que después aparece de manera modificada como una "pragmática universal". En su conferencia inaugural en Frankfurt, la cual explícitamente se refiere a las distinciones de Horkheimer entre la teoría tradicional y la Teoría Crítica, Habermas presenta su tesis como sigue.

Las ciencias no pueden ser entendidas sin referirse a los intereses constitutivos del conocimiento que las gobierna. Lo que cuenta para las variadas formas de ciencia no es —como se ha asumido desde la lucha metodológica neokantiana entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura— un método alternativo sino más que la diferencia entre sus intereses constitutivos. Debemos hacer una distinción entre tres formas. Las "ciencias empírico-analíticas" obedecen a un interés técnico del conocimiento constitutivo en la regulación instrumental de la objetividad. Las "ciencias histórico-hermenéuticas", por otro lado, corresponden a un interés práctico en el entendimiento intersubjetivo. Las "ciencias emancipatorias", finalmente, están al servicio de la propia reflexión crítica. Las primeras dos formas reflejan la división tradicional entre las ciencias naturales (*Nmaturwissenschaften*) y las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*). La tercera categoría es nueva.

En un análisis más profundo de la tercera categoría se puede observar que contiene la herencia de la filosofía idealista, la cual no está realmente afirmada, pero que regresa en apariencia a dos cuasi ciencias modernas: la ideología crítica y el psicoanálisis. Es evidente que su carácter científico es altamente cuestionable. A primera vista la crítica de la ideología parecería ser una actividad que presupone algún cuerpo dado del conocimiento, mientras que el psicoanálisis parece ser una praxis terapéutica que se relaciona con la enfermedad psíquica. Por consiguiente, Habermas tendría que demostrar lo que aquí solamente se supone, es decir, que estos dos métodos de elucidación de la falsa conciencia son formas de ciencia y no formas de trascender la ciencia.

Resulta poco fructífero discutir acerca del carácter científico de la ciencia ideológica y del psicoanálisis. Es más ilustrativo preguntarse cómo un *status* especial es legitimado y el porqué de los defectos, los que el filósofo tiene que detectar en las ciencias empíricas y hermenéuticas al reflejarse sobre sus intereses constitutivos, y no obstruir nuestro avance en este punto. Habermas dice:

No es casual que los estándares de la autorreflexión estén exentos del singular estado de la suspensión en la cual aquellos de todos los demás procesos cognoscitivos requieren evaluación crítica. Éstos poseen una certeza teórica. El interés humano en la autonomía y en la responsabilidad no es mera fantasía, ya que puede ser captado desde el principio. Lo que nos pone por encima de la naturaleza es la única cosa cuya naturaleza podemos conocer: el lenguaje. A través de su estructura, la autonomía y la responsabilidad nos son propuestas. Nuestro primer enunciado refleja y expresa de inmediato, además inequívocamente, la intención de alcanzar un consenso universal y sin restricciones. Puestos juntos, la autonomía y la responsabilidad constituyen la única idea que nosotros poseemos desde el principio en el sentido de la tradición filosófica.

Sin embargo, sólo en una sociedad emancipada, donde la autonomía y la responsabilidad de sus miembros hubiera sido lograda, la comunicación se habría desarrollado por medio de un diálogo no autoritario y universalmente practicado, del cual nuestros dos modelos, primero la identidad del ego recíprocamente constituida, y en segundo lugar nuestra idea del verdadero consenso, están implícitamente derivados. En esta medida, la verdad de las afirmaciones está basada en la anticipación de la realización de la buena vida. La ilusión ontológica de la teoría pura, detrás de la cual los intereses constitutivos del conocimiento llegan a ser invisibles, promueve la ficción de que el diálogo socrático es posible en todos lados y en cualquier época; desde el principio la filosofía ha supuesto que la autonomía y la responsabilidad postuladas con la estructura del lenguaje no son sólo anticipadas sino reales. Es la pura teoría, queriendo derivar todo de sí misma, la que sucumbe a las condiciones externas no reconocidas, y que se vuelve ideológica.

#### RAZÓN EN EL LENGUAJE

Nosotros aprendemos que el interés constitutivo del conocimiento de la ciencia crítica está ahí para que todos la veamos: para la crítica ideológica no hay necesidad de valorar la apariencia de la pura teoría en el sentido tradicional. Este interés no puede ser desatendido por la razón, porque es el interés propio de la razón. Hay una conexión directa entre la racionalidad y la liberación de la apariencia, entre la responsabilidad autónoma (*Mündigkeit*) y el conocimiento. ¿Dónde está la prueba de esto? En el lenguaje. El lenguaje no es sólo un sistema de oraciones lógicamente estructuradas, ni es simplemente una nomenclatura suficiente en sí misma. El lenguaje está relacionado primordialmente con el acto de comunicar, y con el diálogo en su forma primordial. Puesto que cada expresión lingüística recibe su significado actual en las idas y venidas del diálogo,

cada oración reafirma la idea de la responsabilidad autónoma de todos los participantes, tanto hablantes como oyentes.

Como consecuencia, la fundamentación del interés constitutivo del conocimiento crítico nos remite a un hecho. El lenguaje se revela a sí mismo como un interés de razón. Este hecho acepta un *status* a priori y no es, por lo tanto, de ninguna manera un dato puramente empírico de la experiencia. La designación particular dada al lenguaje se hace sobre la base de una idea. El diálogo, como la perfecta realización de la habilidad lingüística de los seres humanos, representa la concreción del mutuo reconocimiento del compañero como sujeto con iguales derechos. Lo que la tradición filosófica del idealismo había soñado, llega a ser realidad en la forma material de comunicación lingüística. La idea es más que un vacío postulado: puede ser comprendida.

Sin embargo, no cualquier diálogo es expresión de un consenso libre, así que nosotros sólo necesitamos refugiarnos en el discurso con el propósito de encontrar esa libertad que nos falta entre toda la violencia de la praxis histórica. Más lejos, la creencia inocente en el discurso libre, del cual la teoría filosófica tradicionalmente parece ser víctima, es en sí misma ideológica y es en sí misma un factor que contribuye a prevenir de la verdadera libertad. Esta idea de libertad —o el interés en la emancipación— debe ser siempre considerada, por lo tanto, como anticipación de una condición que por definición ya no existe. Sólo el futuro puede prometer una “vida realizada” que repita el antiguo ideal de la *eudomonia* (felicidad), mientras que la historia que nosotros conocemos debe ser reconstruida como un proceso de la supresión del diálogo. Después de que el lenguaje como diálogo ha ofrecido a la filosofía el prospecto de comprender una racionalidad de vida en una manera más directa que la vieja dicotomía entre el ideal y la realidad, entre la vida como es y la vida como debería ser, la evidencia a priori regresa una vez más a una suposición utópica de una condición que ya no existe y que hasta ahora nunca ha existido.

Por todos sus refinamientos, el complejo razonamiento de Habermas contiene varios problemas. Primero, es un caro argumento el decir que el lenguaje representa por sí mismo un principio racional, pero para nombrar este principio uno debe recurrir a un ideal a priori, el cual no es idéntico al lenguaje como tal. Porque uno tiene que regresar al lenguaje con el propósito de mostrar lo que el principio significa. ¿Dónde más se puede encontrar una elucidación? Por consiguiente, o esa elucidación es superflua, puesto que sólo muestra un hecho obvio, es decir, la racionalidad incorporada al lenguaje, o la elucidación no trabaja, puesto que tiene que recurrir a un principio más elevado de racionalidad incorporada al lenguaje, o la elucidación no trabaja, puesto que tiene que recurrir a un principio más elevado de racionalidad que no está dado, sino solamente propuesto.

Se puede afirmar que Habermas, implícitamente, está tomando sus ideas de la doctrina de Kant acerca del "hecho de razón". Ahora bien, esta doctrina de Kant está basada precisamente en esa separación estricta entre el uso teórico y el uso práctico de la razón que Habermas desea anular. Uno puede hablar de la ley moral como un hecho de la razón sólo si la obligación moral, la cual está presente de manera irrefutable en el sentido de la obligación, no puede ser deducida de ningún principio teórico: porque toda y cada elucidación teórica, al recurrir a principios más elevados, pondría restricciones sobre la totalidad de la obligación en la cual, de acuerdo con Kant, nuestra praxis como sujetos racionales está directamente afectada por la razón pura, incondicional. Kant subraya que este hecho no es dado de manera empírica sino de una manera especial de la razón, la cual, como él dice, "se impone a sí misma" directamente y sin restricciones sobre el propio entendimiento del sujeto.

No hay manera posible en la cual el lenguaje, lo que es el punto de partida de Habermas, pueda ser interpretado del mismo modo como un hecho de razón. Reconocidamente, el lenguaje es un sistema dado que no está derivado teóricamente y en el cual nosotros continuamente vivimos en nuestras relaciones prácticas, unos con los otros y con el mundo en general. Pero la interpretación del lenguaje como un medio de diálogo libre regresa a una idea de racionalidad en el sentido de reconocimiento intersubjetivo, el cual no es idéntico al lenguaje como tal ni es encontrado francamente en cada acto del discurso. Así que los diálogos de costumbre que nosotros conducimos a diario, y que Habermas reconoce en toda la historia humana previa, deben ser claramente distinguidos de aquel diálogo ideal que refleja la anticipación de una praxis completamente diferente. Debemos hacer la presuposición de una sociedad libre antes de que estemos en la posición de buscar una racionalidad sin restricciones en el medio lingüístico de la comunicación social.

Para poner el mismo problema de una manera diferente: si el diálogo va a ser declarado como la forma propia de la comunicación, entonces en algún lugar debe haber una concepción subyacente de la praxis racional de la sociedad. La naturaleza lingüística del diálogo es de importancia secundaria al compararse con el principio del mutuo reconocimiento de los sujetos como tales. En el diálogo, la igualdad de las parejas sociales, o la distribución del principio de la subjetividad racional para todos los actores presentados, toman una forma lingüística completa. Aun la noción de igualdad en sí misma, como Habermas cree, no se origina en el modelo del discurso socrático el cual, en su opinión, ha encantado a la filosofía tradicional como una fascinante aunque engañosa ilusión.

Detrás de esta noción, por el contrario, está la dialéctica de la relación entre el amo y el esclavo, la que Hegel desarrolla en un punto decisivo en su *Fenomenología del espíritu*. Aquí, Hegel trata de resolver la distribución desigual de los papeles, evidente en la interacción social a través de un proceso de debate entre parejas que termina en la igualdad universal. El reconocimiento mutuo de los sujetos, cuya relación inicial fue de superioridad y de inferioridad, concluye el debate entre amo y esclavo. En esta condición de mutuo reconocimiento, los dos renuncian a sus existencias como sujetos enteramente separados y son elevados a la unidad de *Geist*, la cual junta a toda la gente. Aun cuando el dictamen de Marx de que la *Fenomenología* es la "fuente y el secreto" de la dialéctica hegeliana, ya que como ésta comprende el movimiento real de la historia y al mismo tiempo se refleja idealistamente en el pensamiento, Marx ha extraído la relación de la subjetividad de la fenomenología hegeliana y la ha empleado en la reconstrucción de los conflictos históricos de clase. La unidad de *Geist* es transformada en la sociedad comunista del futuro, mientras que la realización sociofilosófica de la concepción idealista es alcanzada sólo en una perspectiva utópica.

Habermas continúa esta reinterpretación del *motif* hegeliano al introducir el mundo ideal como una anticipación de la praxis social perfeccionada. Al mismo tiempo, él espera evitar el problema de la metodología de Marx, la cual vacila entre la *Kritik* y el cientismo, al desconectar la base económica real de la sociedad, en la dimensión de trabajo, de sus formas de organización política en el sentido del mutuo reconocimiento de los sujetos. Para Hegel y para Marx la liberación del esclavo es provocada por el trabajo, en el cual el sujeto actúa productivamente en el mundo objetivo y, al cambiar ese mundo, experimenta su propia productividad. Por otro lado, Habermas proyecta, independientemente del trabajo productivo, un ideal de libre interacción que no es resultado de un cambio en las relaciones sociales causadas por el trabajo.

Habermas quiere contribuir al estudio crítico de la sociedad común estándar que no dependa de una ciencia de leyes económicas que establezca el desarrollo del capitalismo hacia la revolución, o de una filosofía especulativa de la historia que prometa la venida de una reconciliación final. El elemento de la *Kritik*, que, al igual que en Horkheimer, es contrastado con la teoría tradicional, ya no es más reducido a la interminable secuencia de actos de reflexión llevados a cabo por los críticos que se otorgan ese título. En el diálogo ideal, la "sagrada familia" se expande para incluir a todos los sujetos. De esta manera, la Teoría Crítica es puesta al mando de un modelo que hace posible la crítica de la ideología, mientras que al mismo tiempo satisface los reclamos de la teoría, y esto no es logrado por préstamos del cientismo

tradicional y después pagado al precio de la ideología latente. Mientras tanto, sin embargo, el peligro de la ideología está moviéndose a hurtadillas en otra área donde Habermas ni siquiera lo sospecha.

#### EL PROBLEMA DE LA SOFISTERÍA (USO DE SOFISMAS)

¿Es el diálogo el reino donde el reconocimiento intersubjetivo toma forma concreta sin ninguna de las suposiciones tradicionales de una ontología de la mente o de la historia? El modelo socrático difícilmente apoya esto. Todos los lectores de Platón saben que los diálogos en los que éste ensaya la filosofía no son más que un modelo de intercambio de la racionalidad pura. Por el contrario, ellos discurren acerca de las situaciones de todos los días en los cuales, como regla, los interlocutores no son filósofos, sino representantes del sentido común o de la posible sabiduría de los especialistas científicos. Los prejuicios inocentes y la arrogancia de autoridades, falsas conclusiones, malos entendidos y estancamientos sin solución —todas las cosas inadecuadas de los diálogos con los cuales estamos tan familiarizados y que no son actuadas en un futuro “reino de fines”— son partes constitutivas esenciales de los diálogos socráticos. Porque en la concepción platónica de la dialéctica, a los diálogos se les considera medios para ganar conocimiento o para liberarse a uno mismo de una predominante falta de conocimiento; no se les considera un desfile de cimientos de la racionalidad perfecta o el campo de juego para un modelo ideal de sociedad.

La marcada distinción entre el modelo del diálogo y las condiciones concretas del discurso no se hace evidente como tal, sino que está mucho más escondida, porque en todo discurso debe seguir las reglas ideales que contienen las semillas de un malentendido mucho mayor. Siguiendo aquí a Platón, yo debería llamarlo el peligro sofista. El diagnóstico nítidamente visto de los diálogos platónicos de la falsa sabiduría de los sofistas no se apoya en una distinción a priori entre la verdad y el engaño o entre las condiciones ideales de racionalidad y la apariencia ideológica. Al hacer esta distinción parece estar obligada con ésta precisamente porque los diálogos en su forma lingüística pueden promover a ambos, al conocimiento y a la sofistería. Logos por sí solo no es una condición suficiente del descubrimiento de la verdad, porque logos puede ser engañoso.

El problema de la sofistería surge cuando el lenguaje, que es solamente un medio para el conocimiento, se convierte en su único fin. La perfección de los medios, la cual es la meta de la técnica del hablante, de manera oculta produce una perversión de la supuesta racionalidad. La creencia en la confiabilidad del lenguaje o en las formas perfectas de comunicación

termina en la ilusión retórica. Tal vez esa forma de discurso que aparecen enteramente racional sea sólo una nueva y aumentada forma de engaño, todavía más difícil de observarse, puesto que parece muy diferente al manifestar relaciones de poder. Este desengaño oculta una coerción del tipo más peligroso, uno que envuelve a todo el mundo sin excepción, aun a los críticos más radicales.

Sin embargo, ¿qué criterios están a nuestra disposición para separar la razón verdadera en la praxis interhumana de la apariencia superficial de la racionalidad que se presenta en formas refinadas de las relaciones sociales y que encanta a todos pero realmente no satisface a ninguno? Horkheimer y Adorno buscaron respuestas en este fenómeno una vez que los prospectos favorables para la iluminación emancipatoria habían sido desengañados y las intenciones críticas de la teoría habían dado origen a la dominación del dogma. Ellos encapsularon las experiencias de este cambio inesperado en el término "dialéctica de la ilustración", la cual infunde todo lo de la historia humana hasta el tiempo presente. La racionalidad, que promete liberar de la dominación de la estupidez y del oscurantismo, siempre gana las victorias más ambivalentes. Al expresar este escepticismo, Horkheimer y Adorno son herederos legítimos de Nietzsche.

Con la concepción sistemática que tiene en mente, Habermas desea ir más allá de esta posición. Él no está preparado para consentir en el escepticismo implícito en la noción de la dialéctica de la ilustración: tiene grandes esperanzas de que este modelo dialógico de reflexión crítica será una fuente dinámicamente emancipatoria. El pasaje citado de su conferencia inaugural explícitamente eleva *Kritik* al *status* de una apremiante e inquebrantable teoría científica. Sólo más tarde, en el contexto de una interpretación de Walter Benjamin, Habermas separa la ligazón de la ideología crítica con el desarrollo del progreso histórico, idea que había sido corriente desde los "Jóvenes Hegelianos". Él ahora está preparado para tener en cuenta las posibilidades de una ilustración que de hecho no cambia nada y abriga sólo falsas esperanzas.

Además de la ideología de un discurso libre de ideología, esto no nos ayuda mucho a descubrir que Habermas está consciente de la diferencia entre el diálogo ideal y la historia actual. Aun si uno acepta que un ideal no siempre corresponde a la realidad, el ideal debe, a pesar de esto, ser significativo como un ideal. Esto es, el ideal debe ser un criterio apropiado para probar si una realidad es inadecuada, en la medida en que la realidad debe corresponder al ideal, por lo menos en principio. Me parece, sin embargo, que el diálogo ideal y la sociedad histórica humana no tienen —sin condición— ninguna relación de correspondencia parecida.

La crítica precisa y explícita tendría que examinar la estructura par-



ticular de cada red de comunicación, en lugar de hacer universal un solo modelo. El contexto pragmático particular también le daría a la crítica una vara de medir más adecuada. No debe olvidarse la importante revelación de Wittgenstein de que la pluralidad de los posibles juegos del lenguaje pueden ser agrupados juntos sólo en el parecido indefinido de las parejas. Wittgenstein deliberadamente formuló esta observación cuando estuvo en desacuerdo con la tesis de aquel lenguaje ideal lógicamente correcto, que él mismo había considerado alguna vez como la vara de medir para todas las formas del discurso. El rico espectro de la comunicación humana no debería ser reducido a un simple modelo de un sistema científico de afirmaciones exactas.

Sin embargo, hay solamente una pequeña justificación para considerar que cada uso actual del lenguaje está basado en un modelo de reconocimiento subjetivo al cual las diferentes formas de los juegos del lenguaje, tales como ordenar, enseñar, aconsejar, convencer, conversar, etc., puedan todas estar relacionadas uniformemente. Ni con cada enunciado que pronunciamos queremos implicar el "consenso general y voluntario". No todas las relaciones subjetivas en el medio del lenguaje pierden sus significados si no encajan en el modelo de igualdad. Habermas continuamente se expresa de las pragmáticas del lenguaje como un fructífero punto de partida; pero al condensar el espectro completo de la comunicación práctica en la sociedad en el modelo de la discusión del seminario, en el boceto de Humboldt para la reforma universitaria, él está esencialmente abandonando este punto de partida.

### ¿TRASCENDENTALISMO?

La recolección de la reflexión trascendental promete resolver la paradoja. El hiato entre las condiciones ideales y las circunstancias actuales parece ser necesario y legítimo si uno nota que, después de todo, el hiato sólo existe desde un punto de vista trascendental. Así como la reflexión trascendental de Kant distinguió *quid facti* (lo de hecho) y *quid iuris* (lo de derecho), y aunque relacionó a uno como condición de posibilidad del otro como realidad, así también, de acuerdo con Habermas, nosotros asumimos que todas las condiciones ideales están presentes en todos los discursos reales.

Las condiciones del discurso empírico son claramente no idénticas a aquellas de la situación del discurso ideal (y de pura acción comunicativa); por lo menos ellas son a menudo, o casi siempre, no idénticas. A pesar de esto, es inherente a la estructura del posible discurso que, mientras se llevan a cabo

actos del discurso (y acciones), nosotros procedemos al revés, como si la situación ideal del discurso (o el modelo de la pura acción comunicativa) no fuera meramente ficticia sino real, precisamente lo que nosotros llamamos una presuposición.

Es claro que ningún discurso actual es posible sin este acercamiento hacia aquellas condiciones ideales que no se llevan a cabo en ningún discurso actual.

Esta terminología deliberadamente se acerca a la de Kant. Arriba, el tema de la transición de la teoría a la práctica se refería al "hecho de la razón" en la ética de Kant; ahora, el punto de referencia es la crítica kantiana del conocimiento. Las condiciones trascendentales de la posibilidad del conocimiento están, por supuesto, proyectadas en los encuentros lingüísticos. El interés de Kant fue cimentar el conocimiento objetivo sobre las bases de las representaciones subjetivas. Hizo esto al identificar en todo el conocimiento un logro sintético sin el cual la conciencia humana era una cámara de espejos que reflejaban una confusión de imágenes carentes de rima o de razón. El logro sintético implica una forma que cada sujeto como tal provee espontáneamente. En este aspecto todos los sujetos son parecidos —sin considerar su individualidad particular— gracias sólo al principio organizador de la propia conciencia. Estructuralmente, por lo tanto, puede presuponerse que este "sujeto general" está presente en cada sujeto individual bajo la rúbrica de la apercepción trascendental.

Además de esta suposición, Kant buscó una prueba de la legitimidad de todo conocimiento de la experiencia con miras a la constitución de la ciencia. Desde hace mucho tiempo, los críticos han discutido acerca de la estrategia y la validez de esta deducción. Cualquiera que pueda ser su decisión acerca de este asunto, la reflexión trascendental de Kant encuentra su "razón de existir" en la lucha por legitimar un reclamo de objetividad. Una vez que se hayan dejado de lado los dogmas metafísicos, la tan deseada legitimación emerge solamente en la prueba de una relación constitutiva irreductible entre los elementos a priori y a posteriori en la discusión trascendental; ahora bien, hay por lo menos dos puntos donde el concepto de un diálogo ideal no corresponden al punto kantiano.

La reflexión trascendental de Kant es válida sin ninguna restricción de ningún tipo para todas las representaciones de todos los sujetos, puesto que todas las representaciones son un conocimiento potencial. Sin embargo, no todas las formas de comunicación lingüística son en sí mismas realizaciones potenciales del modelo social del reconocimiento mutuo. La supuesta analogía no existe y la referencia a la reflexión trascendental suele llevarnos por el camino equivocado. Si la suposición va a ser profunda-

mente pensada, uno debe primero introducir la premisa de que la gente habla como lo hace en la comunicación libre, o que ya se ha alcanzado la sociedad emancipada. Más adelante dice Habermas en la discusión citada:

Las normas trascendentales del posible discurso construido dentro de la pragmática universal contienen una hipótesis práctica. La Teoría Crítica de la sociedad arranca de esta hipótesis, la cual debe ser desarrollada y cimentada en una teoría de competencia lingüística.

Mi segunda reserva tiene que ver con la posición —no realmente clara— de los elementos a priori y a posteriori. En páginas anteriores presté atención al hecho de que el lenguaje es concebido como un objeto empírico de lingüística y no como una construcción perfecta de la mente filosófica de principios a priori. No obstante, en la existencia a posteriori del lenguaje, se supone que uno es capaz de “ver a priori el interés humano en la responsabilidad autónoma”. Para Habermas, esta ambigüedad estaba lo suficientemente arraigada para recordar el concepto kantiano de la “apariencia trascendental” (*transcendentaler Schein*), la cual representa una ilusión a la cual la razón humana, por su naturaleza, transforma en víctima una y otra vez, aunque ésta haya desarrollado la fuerza de ver a través de ella de manera crítica. Habermas puntualiza:

La situación del discurso ideal estaría mejor comparada con una apariencia trascendental mientras esta apariencia no fuera el resultado de una transferencia inadmisibles (como en el uso no experimentado de las categorías del entendimiento), pero fuera al mismo tiempo una condición constitutiva del posible discurso. Porque cada comunicación posible, la anticipación de la situación del discurso ideal, representa una apariencia constitutiva, la cual es al mismo tiempo la aparición que anticipa una forma de vida.

En comentarios subsecuentes sobre el programa para una pragmática universal, Habermas —muy correctamente— establece una distancia entre él y cualquier referencia al modelo de la filosofía trascendental.

#### LA DIMENSIÓN PRÁCTICA

La noción de hoy día de una Teoría Crítica ha heredado esa ambigüedad subyacente que tiene sus raíces en los orígenes del concepto de *Kritik*. El intento kantiano de encontrar una legitimación razonada del conocimiento y el ímpetu del “joven hegeliano” de negar las circunstancias poco razonables de la sociedad, no pueden fácilmente ser reducidas a un denominador

común de reflexión crítica. El fundamento trascendental establece la validez del conocimiento de acuerdo con las premisas que deben haber estado postuladas siempre por la razón. La reflexión es el acto de abandono del conocimiento cuestionable a las premisas, sin las cuales todo el conocimiento carecería de sentido. En este proceso, la forma lingüística en la cual se expresa el conocimiento dado es de importancia secundaria, porque, en comparación con el contenido del conocimiento, éste ni necesita ni es capaz de la legitimación razonada. Por lo demás, su adecuación o no adecuación puede ser discutida en un proceso en el cual, una vez más, el contenido del conocimiento, distinto de la forma lingüística, sería de primordial importancia.

En contraste, la negación de la mala praxis, en el sentido de la crítica ideológica reflectiva, busca juzgar la realidad social tal y como es, al acercarse a un ideal normativo en el cual la razón práctica se hace deseable. El ideal nombra un objeto que se desea alcanzar y con el que nosotros concurrimos, a causa de nuestra introspección, en la estructura de la praxis y de la sociedad. Sin embargo, la habilidad general de cualquier praxis dada, para que concuerde con el ideal, no es de ninguna manera una suposición comparable con aquellas premisas sin las cuales el conocimiento no sería significativo.

El conocimiento y la sociedad se distinguen por el hecho de que el primero no es concebible como tal sin ciertos elementos de racionalidad que deben ser garantizados en la estructura de todo conocimiento; mientras que una sociedad que no corresponda a un ideal normativo de razón práctica sí puede, ciertamente, ser concebida como sociedad, y en verdad coincide en todo con la experiencia histórica. La sociedad de nuestra experiencia de todos los días aún está muy lejos del ideal anticipado de vida satisfecho en una comunidad libre, pero esto no significa que no sea una sociedad. Sin embargo, ese conocimiento que carece de las condiciones estructurales del orden y de la constitución sintética del significado, no es un conocimiento de hechos que esté demasiado lejos del conocimiento ideal: no es conocimiento, después de todo. Así que una vez más regresamos a la vieja distinción entre el conocimiento teórico y el práctico, una distinción que ha ejercido influencia desde Aristóteles, a través de Kant, hasta la disputa metodológica entre las ciencias y las humanidades. Los estándares de la razón teórica pura no son idénticos a la razón en la praxis.

El interés de Habermas es liberarse de esta tradición de un concepto dividido de razón. Él busca construir una unidad dialéctica, al presentar cada teoría que es distinta de la razón práctica como una falsa apariencia que debe ser rebasada. Creo, sin embargo, que esta estrategia en sí misma termina con la decepción. La decepción está basada precisamente en la ca-

tegoría central de la apariencia (*Scheub*). La apariencia del conocimiento que sólo parece ser conocimiento, pero que no corresponde a las condiciones apropiadas de racionalidad, es diferente de la apariencia de una sociedad que en la superficie parece ser razonable, mientras que su estructura real esconde irracionalidad y contradicción. La primera apariencia es destruida por una crítica del conocimiento a la manera de Kant; la segunda simplemente es revelada por una crítica de la ideología. La primera apariencia puede ser contradicha por su falta de sentido; la segunda sólo puede ser contradicha por una demanda de acción práctica.



---

---

# FORMACIÓN Y HUNDIMIENTO DE LA REPÚBLICA DE WEIMAR, 1918-1933

## Cuadro histórico

*Rafael Farfán H.*

### LA HISTORIA SOCIAL Y POLÍTICA

#### *1.1. Los antecedentes*

#### **1870-1918**

- Fundación y desaparición del Imperio Guillermino.

#### **15 de julio de 1870**

- Guerra entre Prusia y Francia.

#### **Septiembre de 1870**

- Rendición del ejército francés. Anexión por Alemania de Alsacia y Lorena.

#### **18 de enero de 1871**

- Guillermo I, emperador de Alemania.

#### **Mayo de 1875**

- Nace el Partido Socialista Obrero Alemán.
- Crecimiento de la industria alemana, que invade los mercados europeos.

#### **24 de mayo de 1878**

- Ley de excepción contra los socialistas.
- Prohibición de toda actividad del Partido Socialista Alemán.
- Leyes sociales de Bismarck para desarmar a la socialdemocracia.

**9 de marzo de 1888**

- Muere Guillermo I, emperador de Alemania.
- Le sucede Federico III, que sólo reina 99 días, pues muere el 15 de junio de 1888.
- Le sucede Guillermo II.

**18 de marzo de 1890**

- Renuncia Otto von Bismarck.
- Conflicto comercial entre Alemania e Inglaterra.

**1894**

- Alemania se convierte en una potencia colonial.

**Julio de 1914: guerra europea**

- Guerra de intervención imperialista alemana.
- Conquista de nuevos mercados y colonias.
- Objetivos militares de Alemania: expandirse hacia el oeste y hacia el este.

**17 de marzo de 1917**

- Sublevación del ejército y del pueblo rusos.
- Comienza a extenderse en Alemania la conciencia de una derrota militar inminente.
- Último canciller del imperio, el príncipe Max von Baden.

**1918**

- Formación de un gobierno socialista: paz inmediata.
- Primer canciller socialista, F. Ebert.
- Como gobierno la socialdemocracia no quiere la revolución sino sólo un amplio programa de reforma social.
- La monarquía se derrumba.
- Formación de consejos de obreros y soldados.

*1.2. Revolución en Alemania*

**4 de noviembre de 1918**

- Doble gobierno *de facto*: socialista y de consejos de obreros y soldados.
- Lucha entre socialistas y comunistas.
- Destacan Carl Leibknecht y Rosa Luxemburgo como líderes de la revolución comunista.



## 1919

- Derrota de la revolución comunista.
- Del 5 al 12 de enero, combates en Berlín.
- 15 de enero: asesinato de Rosa Luxemburgo y de Carl Leibknecht.

## 19 de enero

- Asamblea Nacional; ciudad de reunión: Weimar.
- "Los militares del antiguo régimen lograron un doble objetivo en su hazaña: casi deshonraron al gobierno socialista y eliminaron a dos revolucionarios que preocupaban" (*op. cit.*).

### 1.3. Formación de la República y la Constitución de Weimar

## 1919

- Asamblea Nacional.
- Las clases dominantes se reorganizan en nuevos partidos políticos.
- Son las mismas estructuras políticas a las que sólo se añadió el rótulo de "Democráticas".
- En siete meses la Asamblea Constituyente aprobó una nueva constitución, la Constitución de Weimar.
- Conviven de manera contradictoria en ella una legislación social avanzada y un mantenimiento de los derechos del gran capital y los terratenientes feudales.
- La República nace amenazada: poco a poco las viejas oligarquías, a través de sus nuevos partidos, recobran el poder y desplazan del gobierno a los socialistas. *Su objetivo*: destruir el régimen parlamentario.

### 1.4. La destrucción de la República

## Marzo de 1920

- Intento de golpe de Estado del *junker* Von Kappe.
- Fundación del partido nazi.
- Entra en vigor el Tratado de Versalles.



2894329

## Noviembre de 1923

- Adolf Hitler intenta otro golpe de Estado, pero fracasa.
- Primera situación de excepción en la República: Stresmann demanda poderes excepcionales y el Reichstag se los otorga.

- “Mientras se expulsaba de la legalidad a comunistas y socialistas, bandas de fanáticos nacionalistas asesinan a los hombres que se habían distinguido en la República Democrática” (*op. cit.*).
- INFLACIÓN: 1 dólar = 4.2 billones de marcos

#### 1924

- 1 de enero: la Comintern denuncia al Partido Social Demócrata como Social Fascista.
- 20 de noviembre: crisis de gobierno y disolución del Reichstag. Elecciones nacionales.

#### 1925

- 15 de enero: coalición de centro-derecha para formar gobierno.
- Mayo-junio: mítines y conferencias de los grupos conservadores y nacionalistas.

#### 1926

- Junio: debate y plebiscito nacional sobre la expropiación de las tierras a la aristocracia (rechazada: sólo 36% a favor).

#### 1927

- 29 de enero: sucesivos fracasos en la formación de una “Gran Coalición” conducen al cuarto gobierno.
- Marzo: congreso del Partido Comunista Alemán, con el objetivo de derribar al “Bloque Burgués”.
- Septiembre: Hindenburg rechaza la culpabilidad alemana respecto a la guerra en la inauguración del monumento de Tannenberg, conmemorativo de ésta.

#### 1928

- Debates políticos encendidos sobre la forma política del Estado (liberal o democrático-social).
- Marzo: crisis de gobierno; la coalición no logra un acuerdo sobre el proyecto de ley de educación (reforma educativa).
- Septiembre: el primer ministro pretende llevar a cabo un plebiscito para abolir el Parlamento mediante una reforma constitucional.

#### 1929

- Marzo: Hugenberg (presidente del Partido Nacional Socialista Alemán) declara que la misión de Alemania es la defensa de la humanidad frente al bolchevismo.

- Mayo: Prusia, seguida de otras provincias, prohíbe el Frente Rojo, el Frente Rojo de la Juventud y la Marina Roja.
- Junio: las reparaciones económicas de la guerra continúan siendo un foco de ataques de la derecha al sistema republicano.
- Agosto-septiembre: Congreso de la Liga Pangermánica.
- Octubre: *crack* de Wall Street, con lo que se inicia la retirada del apoyo exterior a la economía alemana.

### 1930

- Enero: Brüning forma gobierno sin el Partido Social Demócrata y sin el apoyo del parlamento. Fin del régimen parlamentario.
- Julio: disolución del Reichstag.
- Septiembre: elecciones nacionales. Ganan los nazis y se convierten en el segundo partido del Reichstag.

### 1931

- Enero: el gobierno celebra el LX aniversario de la fundación del II Reich (1871) en el Reichstag.
- Junio: el Partido Comunista propone un frente popular con el Partido Socialista.
- Julio: *crack* de la banca de Berlín.
- Octubre: decreto del gobierno para reducir más los gastos sociales y para poner alto al extremismo político.
- Se dispara la inflación nuevamente.

### 1932

- Abril: alarmantes informes sobre las medidas que tomarían los nazis si Hitler ganara.
- Hindenburg es reelegido presidente de la república.
- Mayo: dimite el gabinete de Brüning.
- Julio: elecciones al Reichstag. Con 230 escaños (38%) los nazis se convierten en el mayor partido del Reichstag.
- Septiembre: Nueva disolución del Reichstag.
- Noviembre: elecciones. Los nazis pierden y ahora sólo cuentan con 196 escaños en el Parlamento.

### 1933

- Enero: Hitler se convierte en canciller.
- Febrero: incendio del Reichstag o Parlamento.
- Marzo: aprobación de la "Ley de plenos poderes". Suspensión *de facto* de la República y la Constitución de Weimar.
- Hitler se convierte en el primer *fürher* del III Reich.



---

---

# CRONOLOGÍA HISTÓRICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT, 1922-1940

*Rafael Farfán H.*

CRONOLOGÍA HISTÓRICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT  
1922-1971

**1922**

Primera semana de trabajo marxista, organizada por Felix J. Weil.

*Participantes:* Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Forge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bella Fogarasi.

Creación del Instituto de Investigación Social  
(Institut für Sozialforschung).

Financiamiento otorgado por Herman Weil, padre de Felix Weil.

*Primer director:* Kurt Albert Gerlach, muere repentinamente en octubre de 1922.

*Segundo director:* Carl Grünberg, "padre del marxismo austriaco", fundador del Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero.

**1922-1929**

Periodo de la dirección de Grünberg en el instituto.

**3 de febrero de 1923**

Creación oficial del instituto.

**22 de enero de 1924**

Inauguración del nuevo edificio del instituto.

Primeros miembros investigadores del instituto:

- Karl August Wittfogel. Libro más importante: *Economía y sociedad en China*, 1931, publicado por el instituto.
- Franz Borkenau. Libro más importante: *La transición de la concepción feudal del mundo a la burguesa*, 1934, publicado por el instituto.
- Henry Grossmann. Libro más importante: *La ley de la acumulación y el colapso en el sistema capitalista*, 1929, publicado por el instituto.
- Leo Löwenthal. Se incorpora al instituto en 1926. Asistente de investigación.
- Frederick Pollock. Libro más importante: *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética (1917- 1927)*, 1929, publicado por el instituto.

**1929**

Nueva cátedra de Filosofía Social en la Universidad de Frankfurt.

*Tercer director del instituto: Max Horkheimer.*

**1930-1955**

Periodo de la dirección de Horkheimer.

Discurso programático de Horkheimer: "Las condiciones sociales actuales de la filosofía social y la tarea de un Instituto de Investigación Social".

**1932**

Creación de la *Revista de Investigación Social* (Zeitschrift für Sozialforschung).

Nuevos miembros investigadores del instituto:

- Erich Fromm.

Incorporación del psicoanálisis al instituto.

Se separa del instituto.

**30 de enero de 1933**

- Herbert Marcuse

Primera investigación empírico-social del instituto: *Autoridad y familia*.

Fin de la República de Weimar.

Ascenso del nazismo al poder.

Los fondos financieros del instituto se trasladan a Ginebra, Suiza.

Da comienzo la inmigración de los miembros del instituto a diferentes países europeos.

Se intenta fundar nuevamente el instituto en París; pero los intentos fracasan ante la hostilidad de la comunidad intelectual francesa.

La *Revista* del instituto se edita ahora en París; se cierra con el primer número el "periodo alemán inicial del Institut" (cf. M. Jay, 1974).

### **Mayo de 1934**

Primer viaje de Horkheimer a los Estados Unidos.

### **1939**

Fromm escribe *El miedo a la libertad*, publicado en 1941.

### **1934-1955**

El instituto se funda nuevamente en Nueva York:

Incorporación de dos nuevos miembros:

- Franz Neumann
- Otto Kirchheimer

Ambos de formación jurídica y discípulos de "izquierda" de Carl Schmitt.

Miembros activos del Partido Social Demócrata Alemán.

Libro más importante de Neumann: *Behemoth*. Teoría y práctica del nacional-socialismo, publicado fuera del instituto en 1942.

Libro más importante de Kirchheimer (en colaboración con George Rusche), *Castigo y estructura social*, 1939, publicado por el instituto en Nueva York.

Debate interno en el instituto sobre la naturaleza político-social del nacional-socialismo alemán.

Se forman dos posiciones. Una es la que forman Neumann y Kirchheimer. Otra es la que defienden Horkheimer, Pollock, Adorno, Marcuse y Löwenthal.

Se impone finalmente la posición de Horkheimer, que representa el punto de vista de la Teoría Crítica.

**1941-1944**

Segunda y última investigación empírico-social del instituto en los Estados Unidos: *La personalidad autoritaria*.

**1945**

Adorno y Horkheimer se trasladan de Nueva York a California.

**1947**

Primer viaje de Horkheimer a Alemania.

**1949**

Restauración de la cátedra original de Filosofía Social en la Universidad de Frankfurt, ahora con el nombre de *Sociología y Filosofía*.

**1950**

El Instituto de Frankfurt se instala nuevamente y de manera definitiva en Alemania.

**1958**

Horkheimer y Pollock se retiran del instituto.

Adorno asume la dirección del instituto hasta su muerte, en 1969.

Horkheimer muere en 1971.



SEGUNDA PARTE  
La tradición de la Teoría Crítica



---

---

# INTRODUCCIÓN

*Rafael Farfán H.*

**D**E UN MODO PARADÓJICO para sí misma, la Teoría Crítica se convirtió en una tradición identificada, sobre todo, con un periodo de su historia (el que transcurre entre 1930 y 1940) y con las publicaciones que dejó una comunidad cerrada de investigadores, hoy conocida como la 'primera generación' de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno y Marcuse. Fueron ellos los que durante este periodo, por medio de aquellas publicaciones, crearon una teoría orientada a explicar la sociedad capitalista como una totalidad agonística, y cuyos recursos conceptuales nacieron de la fusión de Hegel, Marx y Freud. Al primero de sus miembros (Horkheimer) se le identifica como la 'conciencia teórica' de un grupo intelectual, urgido de enfrentar y realizar tareas comunes que lo pudieran llevar a elaborar una teoría de la sociedad contemporánea, en la que los hombres aparecen como productores de sus propias formas históricas de vida y que, sin embargo, se revierten contra ellos de modo alienante (Wiggershaus, 1994: 10). Los otros dos (Adorno y Marcuse) lo seguirán, al asumir como una íntima convicción la naturaleza fetichista de la realidad social capitalista, que hace de ella una realidad irracional y sobre todo injusta. En los tres la filosofía idealista alemana es el capital cultural del que parten para elaborar esta teoría de la sociedad y, principalmente, su crítica. Quiero detenerme a explicar brevemente el contenido teórico de esta filosofía a partir del concepto de 'crítica' que en ella aparece, pues ella representa la base cultural que hace posible la formación de la 'tradición' de la Teoría Crítica de la sociedad.

Como se ha señalado en el texto que abre la Primera Parte de esta antología, la sociogénesis de la 'crítica' de la Teoría Crítica nos sitúa en la posición subordinada que ocupó la burguesía alemana en la estructura de clases de una sociedad que de modo tardío alcanzó la unidad de la nación

y el Estado, y cuando lo logró fue merced a la hegemonía de las oligarquías conservadoras: la aristocracia agraria y militar aliada con el alto clero protestante y la burocracia estatal. En este contexto la 'filosofía' adquiere una necesidad social, pues es el medio a través del cual una clase piensa lo que no hace pero convierte en un medio para proyectar un mundo ideal:

Las clases educadas se aíslan de los asuntos prácticos, y volviéndose por esto impotentes para aplicar su razón a la remodelación de la sociedad, se realizan en los dominios de la ciencia, el arte, la filosofía o la religión. Estos dominios se convirtieron para ellos en la "verdadera realidad", trascendiendo así la miseria de sus condiciones de vida [Marcuse, 1976: 20].

Así surge socialmente una oposición conceptual que distingue a la filosofía idealista alemana y que es la raíz de su pensamiento crítico: la oposición entre lo 'real' y lo 'ideal'. En dos momentos históricos se condensa este sentido crítico: con Kant y con Hegel. Con el primero, la crítica es el resultado de examinar las pretensiones de validez del conocimiento científico, del juicio moral y del juicio estético. La crítica es, entonces, el acto de la 'razón' (*Vernunft*) ante la que todo debe justificar su validez:

En lugar de un concepto sustancial de razón, propio de la tradición metafísica, Kant propone el concepto de una razón diferenciada en sus elementos y cuya unidad solamente tiene un carácter formal [...] separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto a la cultura [Habermas, 1985: 12].

Con Hegel, pero sobre todo a partir de los hegelianos de izquierda (McLellan, 1969), la crítica aparece como el acto negativo de la razón que surge de su oposición a la realidad. En la Introducción a la *Filosofía del derecho* (1975), Hegel llega a una conclusión que es el punto de partida que más tarde asumirán los hegelianos de izquierda, como en su momento lo fue Marx. Sostiene ahí Hegel que la "filosofía, porque es el sondeo de lo racional, justamente es la aprehensión de lo presente y de lo real" (Hegel, 1975: 12). Y añade: "lo que es racional es real; y lo que es real es racional. Toda conciencia ingenua, igualmente que la filosofía, descansa en esta convicción, y de aquí parte a la consideración del universo espiritual en cuanto 'natural'" [Hegel, 1975: 13-14]. Sin embargo, esta identidad entre concepto y realidad es cuestionada por los herederos radicales de Hegel, pues asumen que *no* existe tal identidad en el estado real que prevalece en Alemania. Por lo tanto, la no identidad entre la razón y lo real los lleva a una

negación de lo real a partir de la razón, y esta negación lleva a la acción o praxis como única forma de transformar lo real de acuerdo con la razón.

Así, en manos de los hegelianos de izquierda la filosofía en tanto reino de las ideas pretende convertirse en la realización de la razón en la tierra. Crítica y acción se enlazan en una línea continua, de donde nace un tipo especial de filosofía social que se distingue por el tono radical de su discurso. Pero, curiosamente, cuanto más radical es, más deja intocada la realidad, pues su tono beligerante es la sublimación de su impotencia política. La confrontación de Marx con esta filosofía en la que se formó, lo llevará a sostener que "los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos: de lo que se trata es de *transformarlo*" (Marx, 1974).

Marx sitúa su posición frente a la de la filosofía idealista de Kant y Hegel. De ambas recoge un doble sentido de la crítica que transforma e incorpora en su 'crítica de la economía política'. Así, para él la crítica designa dos sentidos simultáneos: 1) por un lado, un examen de las pretensiones de validez de la economía como ciencia (burguesa), mostrando el interés ideológico que subyace a ella; y 2) a través del examen de la validez de esta 'ciencia', la crítica es simultáneamente examen de una realidad social injusta, que demanda ser negada como una realidad no racional, para ser superada mediante la praxis o acción política consciente de un sujeto histórico capaz de trascender el presente: el proletariado. En Marx, entonces, la crítica es el signo o el adjetivo distintivo de una nueva ciencia que en tanto es 'crítica de la economía' es también 'crítica de la ideología'. Pero ¿cómo resolver la paradoja de una nueva ciencia que es también la portadora de una nueva ideología?, es decir, ¿cómo la 'crítica de la economía política' es ciencia histórica de una realidad y negación de ella a través de una acción ideológica guiada por esta ciencia?

La respuesta a esta paradoja no aparece en la historia del marxismo sino hasta 1922, con la publicación del libro del joven Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase* (1969). En este libro, por primera vez después de Marx, se recupera el doble sentido de la crítica que nació con Kant y Hegel, pero actualizando los contenidos de la crítica ideológica mediante la crítica de la 'ciencia social burguesa' representada básicamente por la sociología (Weber y Simmel). La paradoja la resuelve Lukács por medio de una concepción ontológico-idealista del ser del proletariado que lo convierte en el 'sujeto-objeto' de la historia: de la historia-conocimiento y de la historia-acción.<sup>1</sup>

La 'tradición' de la Teoría Crítica se inscribe en la tradición más amplia de la filosofía idealista alemana y, por lo tanto, en el plano conceptual

<sup>1</sup> El mejor examen que se ha hecho del libro de Lukács y de la filosofía de la historia que en él elabora, se encuentra en M. Merlau-Ponty (1974).

representa la continuación de la posición subordinada de la burguesía alemana, asumida por un grupo de intelectuales judíos marginados (Wiggershaus, 1994: 20). Su declaración de principios se encuentra en el texto clásico de Horkheimer, "Teoría tradicional y Teoría Crítica", que abre esta Primera Parte de la antología y en donde fija su posición así como la de la comunidad que él representa y que más tarde se identificará con el nombre de Escuela de Frankfurt. Propongo que lo que ahí aparece debe ser leído como el testimonio teórico-documental de un grupo intelectual que delimita su posición en un campo de oposiciones a partir de una autoconcepción de lo que ellos son y de lo que 'debe hacerse' a partir del conocimiento que tienen de la realidad de una sociedad. Pero por la sociogénesis del concepto de 'crítica' que he seguido, me parece que queda claro que ahí se expresa básicamente la posición subordinada de una clase cuya impotencia política se traduce en una potencia de las ideas. La capacidad que Horkheimer le otorga a la Teoría Crítica para situarse, situando el contexto socio-histórico de su formación y dándole así un interés autoconsciente que es el de la emancipación; esta teoría no puede, sin embargo, situarse en medio de las oposiciones que forman el campo más amplio de las posiciones de clase en lucha por la apropiación de diversas formas de capital social. En todo caso, lo que sí parece claro es que Horkheimer y su grupo se apropian de un capital cultural que convierten en un medio de distinción social y de su identificación como una 'nobleza de estado' (Bourdieu, 1997), basada no en títulos nobiliarios sino en los títulos que les otorga ser los poseedores del capital simbólico que para ellos representa la cultura, tal y como ha pasado a ser: "la palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos" (Elias, 1987: 57).

Confrontado ante la pregunta "¿qué es ser alemán?", Adorno (1965) se ve obligado a pensar cuáles fueron los términos que le dieron una continuidad a su identidad cuando vivió en el exilio. La respuesta que encuentra es sintomática de su asunción como 'alemán'. Esos términos se encuentran en la continuidad de un espíritu ligado a una cultura y una lengua, que se sintetizan en la filosofía:

No fue —dice— la necesidad subjetiva, la nostalgia [...] la que me movió a regresar a Alemania, aunque me cuidó mucho de negar la existencia de esa motivación. Hubo también algo objetivo: el idioma [...] porque la lengua alemana posee una notoria afinidad electiva con la filosofía, sobre todo en su momento especulativo [...] La lengua alemana no es meramente significación [...] de denotaciones [...] fijas, sino que ha conservado una mayor fuerza que las lenguas de Occidente [Adorno, *ibid.*: 103-104].

La 'cultura' se convierte, por medio de la filosofía, en ese refugio espiritual para preservar una identidad social que, sin embargo, no es cualquier identidad: es la que asumen la burguesía y la pequeña burguesía intelectual sometidas. Pero se trata de un concepto de 'cultura' claramente elitista y excluyente que no sólo se define en oposición a la 'civilización' como dominio de manifestación de la 'razón instrumental'; se define también en oposición a otras formas de cultura que no se consideran tales, sino degradaciones, perversiones fetichizadas de la 'verdadera y real' cultura. Esas 'subculturas' albergan sobre todo manifestaciones creativas populares, que para los miembros de la Escuela de Frankfurt no son tales sino sólo expresión de estados de alienación social. Así nace un concepto que ellos difundirán para explicar el estado alienado de las sociedades industriales actuales: *la cultura administrada o industrial* de la sociedad de masas.

Propongo, finalmente, leer del siguiente modo los textos que forman esta Primera Parte de la antología.

Primero como documentos socio-históricos, fechados en un tiempo y lugar y en los que se manifiesta la posición que asumía una comunidad de investigadores marxistas en el campo conflictivo de las posiciones de clase que formaban la sociedad alemana posterior a la República de Weimar. Esta posición se forma a partir de un capital cultural nacional recuperado que es el que forma la filosofía idealista y desde donde esta posición autoconcibe su distinción. Esta distinción descansa, en último término, en el sentido que le da al concepto de 'cultura', no sólo en oposición al de civilización sino también al de 'seudocultura' (Adorno).

Propongo, en segundo lugar, leer ubicando en dos secciones estos documentos: la *primera* está formada por los ensayos de Horkheimer, Marcuse (difícil de encontrar en español hasta ahora) y Adorno, como textos de elaboración del concepto de 'crítica' de la Teoría Crítica. Su hilo conductor es la común recuperación que hacen de la herencia de la tradición de la filosofía idealista, transformada a través de la teoría de Marx. Pero al mismo tiempo el lector no debe perder de vista que se trata de una posición delimitada a partir de su condición subordinada, que hace de esta herencia recuperada el lugar de refugio y sublimación de la frustración social que causa la impotencia política por cambiar la realidad. El tono radical que distingue a estos documentos es la cara opuesta de una incapacidad para actuar de modo no voluntarista.

La *segunda* sección de estos documentos está formada por los textos de Horkheimer, Adorno, Fromm y Marcuse, que se pueden situar como las piezas históricas de un debate intelectual que tuvo lugar entre el grupo de Horkheimer con un miembro disidente, que terminó por ser excluido: Fromm. El punto de esta discusión es la función de la 'cultura' y el lugar

que ella ocupa en la reproducción social de la dominación. Pero en el tratamiento de este tema (qué es la cultura) no está de por medio sólo una visión de cómo se constituye y mantiene una sociedad, sino además qué lugar ocupa en ella la *familia* y cómo se crea en ella la personalidad social. Ambas posiciones acuden a un capital común (Marx y Freud), pero hacen un uso opuesto de él que las confronta. En conclusión, siendo distinto el freudo-marxismo de Horkheimer y Fromm, es también diferente su concepción de lo que es la 'crítica social' y, finalmente, de cómo se constituye una sociedad.

Otros documentos forman y distinguen la posición que ocupa el grupo de investigadores de la Escuela de Frankfurt, pero los más importantes todavía se pueden conseguir en el mercado editorial. De cualquier manera, se incluye enseguida una bibliografía comentada de esos otros textos básicos de la Escuela de Frankfurt que son accesibles en librerías o bibliotecas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1965), "Sobre la pregunta ¿qué es ser alemán?", en *Consignas* (1973), Buenos Aires, Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de civilización*, México, FCE.
- Habermas, Jürgen (1985), "La filosofía como vigilante e intérprete", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Hegel, G. F. (1975), *Filosofía del derecho*, México, UNAM.
- Lukács, Georg (1969), *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.
- Marcuse, Herbert (1976), *Razón y revolución*, Madrid, Alianza.
- Marx, Carlos (1974), *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- Mc Lellan, David (1969), *Marx y los jóvenes hegelianos*, México, Martínez Roca.
- Merleau-Ponty, M. (1974), *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade.
- Wiggershaus, Rolf (1994), *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*, Cambridge, The MIT Press.



---

---

## BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Rafael Farfán H.

**A** PARTIR DEL MOMENTO en que Max Horkheimer llegó a la dirección del Instituto de Investigación de Frankfurt, en 1930, fundó una revista cuya finalidad era expresar la postura, en la investigación social alemana, de la comunidad académica que él encabezaba. Esta fue la *Revista de Investigación Social*, de la que fue editor Leo Löwenthal durante todo el tiempo en que se publicó, primero en Europa y después en los Estados Unidos. En sus páginas aparecieron un conjunto de trabajos (ensayos) que después, cuando regresó a Alemania Federal de su largo exilio en América, fueron guardados en los sótanos del instituto. Esos trabajos, publicados entre 1930 y 1950, fueron redescubiertos más tarde por los estudiantes alemanes que desencadenaron el movimiento estudiantil de los años sesenta. Con sorpresa se encontraron con una serie de ensayos unidos por un tono radical, que les resultó primero atrayente y después desconcertante, pues no sabían cómo conciliarlos con la imagen académica que tenían de sus autores: Adorno, Horkheimer y Marcuse. Así dio inicio la creación mítica de la Escuela de Frankfurt, a partir de la reinterpretación a que fueron sometidos un conjunto variado de ensayos que llevaban, sin embargo, una fecha, y con ella se indicaban las condiciones en las que fueron creados. Sorprendido y disgustado por el sentido político que acompañaba a este redescubrimiento de los primeros trabajos teóricos del instituto, Horkheimer aceptó que se reeditaran, pero acompañándolos de una nota introductoria en la que establecía las condiciones que prevalecían cuando fueron elaborados y que, para él, ya no eran vigentes en la sociedad alemana de ese momento:

He vacilado en volver a publicar mis ensayos aparecidos en la [...] *Revista de Investigación Social*. Mis dudas se debieron en buena parte a que, según pien-

so, un autor sólo debe publicar ideas sobre las que no abrigue reservas. Esos primeros ensayos filosóficos requerían una formulación más exacta; pero no sólo eso: están dictados por ideas económicas y políticas hoy discutibles: su correcta relación con el presente exigiría una reflexión especial [Max Horkheimer, Prefacio para una nueva publicación de sus ensayos recopilados en español con el nombre de *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990].

Y a los estudiantes impacientes que se habían apoderado de los ensayos que forman la 'tradición' de la Teoría Crítica, les advierte: "Quienes toman en serio la acción política anhelan extraer para ella enseñanzas de la Teoría Crítica; sin embargo, no hay una receta universal, como no sea que es necesario conocer profundamente la propia responsabilidad. La aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, sólo podría acelerar el proceso que debería denunciar" (Horkheimer, Prefacio, 1990). Esta nota introductoria a los trabajos de su primera época está fechada en abril de 1968.

Los ensayos que aparecen en la Segunda Parte de la *Antología* pertenecen a esa época que, según Horkheimer, ya se ha transformado, y por lo tanto hay que leerlos atendiendo esta recomendación. Pero es el lector quien, en última instancia, debe decidir cómo leerlos para saber si acepta la apreciación de Horkheimer. Junto a estos documentos que aquí aparecen, todos ellos representativos de la primera época de la Escuela de Frankfurt, y que son piezas clásicas de su formación intelectual, recomiendo una *lectura complementaria* de los siguientes textos.

Primero el largo texto de Horkheimer, "Autoridad y familia", publicado en la *Revista* del instituto en 1936. Pero este documento no se puede leer sin confrontarlo con el que escribió en 1937 Erich Fromm y que es con el que se opone a un punto medular de la Teoría Crítica de la Sociedad: la fusión que ella hace de Marx y Freud. El ensayo de Fromm, que se perdió por causas que ya expliqué y que más tarde pudo recuperarse, se titula "El condicionamiento social de la estructura psíquica: la misión y el método de una psicología social analítica" (1937). Este par de documentos, que forman la primera confrontación de posiciones dentro del Instituto de Frankfurt, se encuentran en los siguientes libros.

El de Horkheimer en *Teoría Crítica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1990). En esta recopilación se encuentra parte de los primeros ensayos que publicó en la *Revista de Investigación Social*. Existe otro libro, titulado también *Teoría Crítica* (Barcelona, Seix-Barral, 1973), que complementa el conjunto de estos primeros trabajos de Horkheimer. Finalmente, en el libro *Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (Barcelona, Península, 1976), se recogen principalmente las conferencias que Horkheimer dio al final de su vida. Pero en este libro aparece un ensayo que es especialmente significativo,

pues marca el punto de transición de Horkheimer de una 'sociología crítica' a una filosofía negativa de la historia. Se trata del ensayo que escribió en homenaje a la memoria de Walter Benjamin, titulado "El Estado autoritario", fechado en 1942. A esta transición están ligados otros dos libros, uno en coautoría con Adorno. El primero es *Dialéctica de la Ilustración*, del que tenemos dos ediciones en español. La primera, más antigua y difícil de encontrar, es la que publicó hace tiempo la editorial Sur de Argentina (con el equivocado título de *Dialéctica del Iluminismo*). La segunda, que es una edición revisada por los propios autores, es la que recientemente puso en circulación la editorial española Trotta. El segundo es uno de los libros más interesantes de Horkheimer que pertenece a su periodo de exilio en los Estados Unidos, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires, Sur, 1969), que por desgracia es muy difícil de conseguir pues no se ha vuelto a editar. Finalmente, como parte de estos libros importantes pero que sólo se pueden consultar en cierto tipo de bibliotecas, se encuentra *La sociedad, lecciones de sociología* (Proteo, Buenos Aires, 1969), que es la compilación de lecciones dadas por Horkheimer junto con Adorno a su regreso a Alemania y en las que se tratan lo que ellos consideran los temas y conceptos centrales de la sociología. Como parte de éstos aparece la relación entre los conceptos de 'cultura' y 'civilización'. Quizás, en lugar de esto, el lector puede consultar el libro de Adorno que la editorial Gedisa puso en circulación con el nombre de *Introducción a la sociología* (1996), que son también lecciones de este campo.

En cuanto al ensayo de Erich Fromm, éste se encuentra recopilado en el libro *Espíritu y sociedad* (México, Paidós, 1996). Como continuación de la confrontación de Fromm con Horkheimer y su grupo, puede consultarse también su conocido libro *El miedo a la libertad* (México, Paidós, 1980), y discutir sus tesis freudo-marxistas a la luz de las que defienden Herbert Marcuse y Theodor Adorno; el primero en su libro *Eros y civilización* (México, Joaquín Mortiz, 1970), y el segundo en dos ensayos, "El psicoanálisis revisado", originalmente publicado en 1946, y "Acerca de la relación entre psicología y sociología", publicado en 1955. Ambos trabajos se encuentran recopilados en el libro *Teoría Crítica del sujeto* (México, Siglo XXI, 1986).

En cuanto a Adorno y Marcuse, puedo recomendar las siguientes lecturas, que son los documentos que formaron la imagen mítica construida por los estudiantes alemanes de la Escuela de Frankfurt. Del segundo, su obligado libro, *El hombre unidimensional* (México, Joaquín Mortiz, 1968), que se inscribe en la línea interpretativa abierta por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. La posición de Marcuse en torno a los movimientos sociales que emergieron en Europa durante la década de los sesenta, se encuentra en el volumen de ensayos titulado *El final de la utopía* (Barcelona, Ariel, 1981). En cuanto al primero, su testamento mesiano-micrológico (que

es como le llama Wiggershaus), se encuentra en dos libros de muy difícil lectura; el primero es *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975), y el segundo es *Teoría estética* (Madrid, Taurus, 1980). A estos dos los acompaña otro, que se hizo más conocido: *Mínima Moralia* (Madrid, Taurus, 1987).

Carecemos en español de textos introductorios que no se pierdan en las exaltaciones teóricas y políticas que suelen hallarse en los libros dedicados a la Escuela de Frankfurt. Y, por desgracia, las investigaciones históricas más recientes que han desmitificado esta escuela no se encuentran todavía en español, y quién sabe si algún día se lleguen a traducir, como es el caso del importante libro de Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance* (Cambridge, The MIT Press, 1994), y que ha sido la base para lo que aquí se ha expuesto en torno a la historia de la Escuela de Frankfurt. Al carecer de trabajos como este, no queda más que seguir recurriendo al imprescindible libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1974).

---

---

# TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA\*

Max Horkheimer

**L**A PREGUNTA acerca de qué es teoría, de acuerdo con el estado actual de la ciencia, no parece ofrecer grandes dificultades. En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una u otra. O se ha observado mal, o en los principios teóricos hay algo que no marcha. De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis. Hay que estar dispuesto a modificarla si al verificar el material surgen dificultades. Teoría es la acumulación del saber en forma tal que éste se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible. Poincaré compara la ciencia con una biblioteca que debe crecer constantemente. La física experimental cumple la función del bibliotecario, que se ocupa de las compras, es decir, enriquece el saber aportando material. La física matemática, la teoría de la ciencia natural en sentido estricto, tiene la misión de confeccionar el catálogo. Sin el catálogo, nadie podría sacar provecho de la biblioteca, por más rico que fuera el contenido de ésta. "Éste es, pues, el papel de la física matemática: debe efectuar generalizaciones de tal manera que [...] sus resultados útiles sean mayores."<sup>1</sup>

Como meta final de la teoría aparece el sistema universal de la ciencia. Éste ya no se limita a un campo particular, sino que abarca todos los objetos

\* Tomado de Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, pp. 223-271.

<sup>1</sup> H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, E. y L. Lindemann, eds., Leipzig, 1914, p. 146. (*La ciencia y la hipótesis*, Madrid, Espasa-Calpe.)

posibles. La separación de las ciencias queda suprimida en cuanto las proposiciones atinentes a los distintos dominios son retrotraídas a idénticas premisas. El mismo aparato conceptual creado para la determinación de la naturaleza inerte sirve para clasificar la naturaleza viva, y una vez que se ha aprendido el manejo de ese aparato, es decir, las reglas de deducción, el sistema de signos, el procedimiento de comparación de las proposiciones deducidas con los hechos comprobados, es posible servirse de él en cualquier momento. Todavía estamos lejos de esa situación.

Ésta, a grandes rasgos, es la idea que hoy se tiene de la esencia de la teoría. Suele referírsela a los comienzos de la filosofía moderna. Como tercera máxima de su método científico, Descartes enuncia la decisión de

conducir ordenadamente mis pensamientos, es decir, comenzar por los objetos más simples y más fáciles de conocer, y poco a poco, gradualmente, por así decir, ascender hasta el conocimiento de los más complejos, con lo cual yo supongo un orden también en aquellos que no se suceden unos a otros de un modo natural.

La deducción, tal como se la usa en las matemáticas, sería aplicable a la totalidad de las ciencias. El orden del mundo se abre a una conexión deductiva de pensamientos.

Esas largas cadenas de fundamentos racionales simplísimos y fácilmente intuibles, de las que suelen valerse los geómetras para lograr las demostraciones más difíciles, me indujeron a pensar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento humano se hallan, unas respecto de otras, en la misma relación, y que, si se tiene el cuidado de no considerar verdadero lo que no lo es, y se guarda siempre el orden necesario para deducir una cosa de la otra, no puede haber conocimientos tan lejanos que sean inalcanzables ni tan ocultos que no se los pueda descubrir.<sup>2</sup>

Por lo demás, la posición filosófica del lógico hará que las proposiciones más generales de donde parte la deducción sean consideradas juicios empíricos, inducciones (tal el caso de John Stuart Mill) o intelecciones evidentes (en las corrientes racionalistas y fenomenológicas), o bien, principios establecidos en forma totalmente arbitraria (por parte de la axiomática moderna).

En la lógica más avanzada de nuestros días, como la que ha encontrado expresión representativa en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se en-

<sup>2</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, II, Leipzig, 1911, p. 15. (*Discurso del método*, Buenos Aires, Losada.)

tiende por teoría el "sistema cerrado de proposiciones de una ciencia".<sup>3</sup> Teoría, en su exacto sentido, es "un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria".<sup>4</sup> Ciencia es "cierto universo de proposiciones [...] que surge de modo constante de la actividad teórica, y en cuyo orden sistemático un cierto universo de objetos alcanza su determinación".<sup>5</sup> El que todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras, es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico. La armonía de las partes, que excluye toda contradicción, así como la ausencia de componentes superfluos, puramente dogmáticos, que nada tienen que ver con los fenómenos observables, son señaladas por Weyl como condiciones imprescindibles.<sup>6</sup>

Si este concepto tradicional de teoría exhibe una tendencia, ella es que apunta a un sistema de signos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y de las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentables; aparecen en cambio símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan racionalizadas, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática.

Las ciencias del hombre y de la sociedad se esfuerzan por imitar el exitoso modelo de las ciencias naturales. La diferencia entre escuelas que en materia de ciencias sociales se orientan más hacia la investigación de hechos, o bien se concentran más en los principios, nada tiene que ver con el concepto de teoría como tal. En todas las especialidades que se ocupan de la vida social, la prolija tarea de recolección, la reunión de enormes cantidades de detalles sobre determinados problemas, las investigaciones empíricas realizadas mediante cuidadosas encuestas u otros medios auxiliares, como las que, desde Spencer, llenan gran parte de las actividades universitarias, en especial en los países anglosajones, ofrecen, por cierto, una imagen que exteriormente parece más próxima a los otros aspectos de la vida, propios del modo de producción industrial, que la formulación de principios abstractos o que el examen de conceptos básicos en la mesa de trabajo, como fueron característicos de una parte de la sociología alemana. Pero esto no significa una diferencia estructural en cuanto al pensa-

<sup>3</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 89. (*Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>6</sup> H. Weyl, "Philosophie der Naturwissenschaft", en *Handbuch der Philosophie* (Manual de filosofía), Munich y Berlín, 1927, parte II, pp. 118 y ss.

miento. En los últimos periodos de la sociedad actual, las denominadas ciencias del espíritu tienen, por lo demás, un fluctuante valor de mercado; deben limitarse a competir modestamente con las ciencias naturales, más afortunadas, cuya posibilidad de aplicación está fuera de duda. De cualquier modo, el concepto de teoría que prevalece en las distintas escuelas sociológicas, así como en las ciencias naturales, es el mismo. Los empíricos no tienen una idea diferente de la de los teóricos acerca de qué es una teoría bien formada. Aquéllos han llegado, simplemente, a la convicción reflexiva de que, frente a la complejidad de los problemas sociales y al estado actual de la ciencia, ocuparse de principios generales debe ser considerado una tarea cómoda y ociosa. Y cuando sea necesario el trabajo teórico, éste ha de realizarse en contacto constante con el material; por el momento no hay que pensar en exposiciones teóricas generales. Los métodos de formulación exacta, en particular los procedimientos matemáticos, cuyo sentido se relaciona estrechamente con el concepto de teoría esbozado, son muy apreciados por estos especialistas. Ellos no cuestionan tanto la teoría en sí, cuanto la elaborada por otros, "desde arriba" y sin auténtico contacto con los problemas de una disciplina empírica. Las diferenciaciones entre sociedad y comunidad (Tönnies), entre solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim) o entre cultura y civilización (A. Weber), como formas básicas de la socialización humana, mostrarían su carácter problemático apenas se intentara aplicarlas a problemas concretos. El camino que debería tomar la sociología en el estado actual de la investigación sería el difícil ascenso desde la descripción de fenómenos sociales hasta la comparación particularizada, y sólo desde allí hasta la formación de conceptos generales.

La antítesis aquí esbozada conduce finalmente a que los empiristas, de acuerdo con su tradición, sólo acepten las inducciones completas como proposiciones teóricas no derivadas, y crean que aún estamos muy lejos de alcanzarlas. Sus adversarios consideran válidos para la formación de las categorías y principios primeros también otros procedimientos, que no dependen tanto del proceso de recolección de material. Durkheim, por ejemplo, aunque en muchos aspectos coincide con las opiniones básicas de los empiristas, en lo que respecta a los principios considera que el proceso de inducción puede ser abreviado. A su juicio, la clasificación de fenómenos sociales sobre la base de un registro de hechos puramente empírico es imposible; además, no facilitaría la investigación en la medida en que se espera que lo haga.

Su función es proporcionarnos puntos de apoyo, que podemos relacionar con otras observaciones, diferentes de aquellas mediante las cuales hemos logrado esos puntos de apoyo. Para ese fin, la clasificación no necesita estar



basada en un inventario completo de todos los rasgos individuales, sino en un número reducido de ellos, cuidadosamente escogido [...] Puede ahorrarle muchos pasos al observador, pues ella lo conducirá [...] Debemos, pues, seleccionar rasgos especialmente importantes para nuestra clasificación.<sup>7</sup>

Pero el hecho de que los principios primeros sean alcanzados por selección, por intuición de esencias o por mera convención, no importa diferencia alguna en cuanto a su función en el sistema teórico ideal. Lo cierto es que el investigador utiliza sus proposiciones, más o menos generales, como hipótesis para los nuevos hechos que se presentan. El sociólogo de orientación fenomenológica asegurará, por cierto, que tras la comprobación de una ley de esencia será absolutamente cierto que cada caso particular (*Exemplar*) se comportará de acuerdo con ella. Pero el carácter hipotético de la ley de esencia se hará notorio en el problema de saber si, en un caso aislado, estamos frente a un ejemplar de la esencia correspondiente o de otra relacionada con ella, o bien si se trata de un mal ejemplar de un género o de un buen ejemplar del otro. Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquél, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica.

Sobre las diferentes formas de subsunción no hemos de extendernos aquí demasiado. Sí nos referimos brevemente a cómo se comporta este concepto tradicional de teoría respecto de la explicación de acontecimientos históricos. Este problema aparece claramente en la polémica entre Eduard Meyer y Max Weber. Meyer consideraba inútil, e imposible de responder, la pregunta de si, en caso de no haber existido cierta decisión voluntaria por parte de determinados personajes históricos, las guerras desencadenadas por ellos habrían ocurrido igualmente tarde o temprano. En oposición a ello, Weber señalaba que, así planteada, la explicación histórica es imposible. Sobre la base de las teorías del fisiólogo Von Kries, y de juristas y economistas como Merkel, Liefmann y Radbruch, desarrolló Weber la "teoría de posibilidad objetiva". La explicación del historiador —como la del penalista— no consistiría en una enumeración lo más completa posible de todas las circunstancias en juego, sino, antes bien, en destacar la relación entre determinadas partes de los acontecimientos, significativas para el decurso histórico, y procesos aislados y determinantes. Esta relación, el juicio, por ejemplo, de que una guerra es desencadenada por la política de un hombre de Estado consciente de sus fines, supone lógicamente que, en caso

<sup>7</sup> E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1927, p. 99 (traducción propia). (*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire.)

de no haberse llevado a cabo esa política, no habría aparecido el efecto que por ella se explica, sino otro. Postular determinada causación histórica implica siempre que, faltando ella y como consecuencia de las reglas empíricas conocidas, en las circunstancias dadas se habría producido otro efecto. Las reglas empíricas no son otra cosa que las formulaciones de nuestro saber acerca de las relaciones económicas, sociales y psicológicas. Con la ayuda de ellas construimos el proceso probable, eliminando o introduciendo el acontecimiento que ha de servir para la explicación.<sup>8</sup> Se opera con proposiciones condicionales, aplicadas a una situación dada. Si se dan las circunstancias *a b c d*, debe esperarse un resultado *q*; si desaparece *d*, resultará el acontecimiento *r*; si se agrega *g*, el acontecimiento será *s*, y así sucesivamente. Un cálculo de esta índole es propio de la estructura lógica del saber histórico así como de la ciencia natural. Es la forma en que opera la teoría en el sentido tradicional.

Así pues, lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata. El tratamiento de la naturaleza física, del mismo modo que el de mecanismos sociales y económicos determinados, exigen una conformación del material científico del tipo de la proporcionada por una estructura jerárquica de hipótesis. Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función del cultivo de la ciencia. Por una parte, mediante ella los hechos se vuelven fructíferos para el saber aplicable en la situación dada; por la otra, el saber de que se dispone es aplicado a los hechos. No cabe duda de que ese trabajo representa un momento de la subversión constante y del desarrollo de los fundamentos materiales de la sociedad. Pero en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.

Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. El hecho de que un descubrimiento motive la restructuración de las tesis vigentes hasta ese momento no se puede fundamentar exclusivamente por medio de consideraciones lógicas, es decir, mediante la contradicción con determinadas partes de las ideas dominantes. Siempre es posible imaginar hipótesis auxi-

<sup>8</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet des kulturwissenschaftlichen Logik* (Estudios críticos en el campo de la lógica de la ciencia cultural), en *Gesammelte Aufsätze* (Compilación de ensayos), Tubinga, 1922, pp. 266 y ss.

liares, que permitirían evitar una modificación de la teoría en su totalidad. El que de todos modos se impongan nuevas tesis es fruto de relaciones históricas concretas, aunque, en rigor, para el científico sólo son determinantes los motivos immanentes. No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales. Si en el siglo XVII se comenzaron a solucionar las dificultades en que había caído el conocimiento astronómico, ya no mediante construcciones *ad hoc*, sino abrazando el sistema copernicano, ello no se debió solamente a las cualidades lógicas de dicho sistema, como por ejemplo su mayor simplicidad. Antes bien, la preferencia por esas cualidades nos remite a los fundamentos de la praxis social de aquella época. El camino por el cual el sistema copernicano, apenas mencionado en el siglo XVI, llegó a ser una fuerza revolucionaria, forma parte del proceso histórico a cuyo través el pensamiento mecanicista adquiere una posición dominante.<sup>9</sup> Que la transformación de las estructuras científicas dependa de la situación social respectiva es algo que se puede afirmar, no sólo respecto de teorías tan generales como el sistema copernicano, sino también respecto de los problemas especiales de la investigación corriente. Que hallar nuevas variedades en dominios aislados de la naturaleza orgánica o inorgánica, ya sea en un laboratorio químico o en investigaciones paleontológicas, constituya un motivo para la modificación de viejas clasificaciones o para el surgimiento de otras nuevas, ello de ningún modo se puede deducir solamente de la situación lógica. Aquí los epistemólogos suelen apelar a un concepto sólo en apariencia inmanente a su ciencia: el concepto de "pertinencia" (*Zweckmässigkeit*). Si las nuevas definiciones se introducen en el sentido de la pertinencia, y en qué medida ello ocurre, no depende, en verdad, sólo de la simplicidad o de la coherencia lógica del sistema, sino, entre otras cosas, de la orientación y metas de la investigación, que no se pueden explicar ni entender a partir de la investigación misma.

Y, así como la influencia del material sobre la teoría, tampoco la aplicación de la teoría al material es sólo un proceso intracientífico; es, al mismo tiempo, social. La relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria. Reglas tales como las de que el alquitrán de hulla, sometido a determinadas influencias, adquiere tonalidades cromáticas, o que la nitroglicerina, la pólvora y otras sustancias tienen un alto poder explosivo, son saber acumulado que

<sup>9</sup> Una exposición de este proceso se encuentra en *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de ciencias sociales), vol. IV, 1935, pp. 161 y ss., y en el ensayo de H. Grossmann, "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur" (Los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista y la manufactura).

es puesto realmente en práctica en los establecimientos fabriles de las grandes industrias.

Entre las distintas escuelas filosóficas, los positivistas y los pragmatistas parecen interesarse especialmente por la imbricación del trabajo teórico en el proceso de vida de la sociedad. Señalan como misión de la ciencia predecir hechos y obtener resultados útiles. Sin embargo, en la práctica es asunto privado del científico concebir de este modo tal misión y el valor social de su labor. Puede creer en una ciencia independiente, "suprasocial", desligada, o bien en la significación social de su especialidad: esta diferencia de interpretación para nada influye en su quehacer práctico. El científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello. Ambos deben, sí, corresponder a su "concepto", es decir, construir una teoría en el sentido en que la hemos caracterizado. Dentro de la división social del trabajo, el científico debe clasificar hechos en categorías conceptuales y disponerlos de tal manera que él mismo y todos quienes tengan que servirse de ellos puedan dominar un campo táctico lo más amplio posible. Dentro de la ciencia, el experimento tiene el sentido de comprobar los hechos de una manera especialmente adecuada a la situación correspondiente de la teoría. El material fáctico, la materia, es proporcionado desde fuera. La ciencia se encarga de su formulación clara e inteligible, a fin de que los conocimientos puedan ser manejados como se desee. Para el científico, la recepción, transformación y racionalización del saber fáctico es su modo peculiar de espontaneidad, constituye su actividad teórica, lo mismo si se trata de una exposición lo más detallada posible del material, como en la historia y en las ramas descriptivas de otras ciencias particulares, o si se trata de la recolección de datos globales y de la extracción de reglas generales, como en la física. El dualismo entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción, es para él natural.

La idea tradicional de teoría es abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en una etapa dada. Corresponde a la actividad del científico tal como se lleva a cabo en la sociedad junto con todas las otras actividades, sin que se perciba directamente la relación entre las actividades aisladas. De ahí que en esa idea no aparezca la función social real de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana, sino sólo lo que ella es en esa esfera, separada, dentro de la cual se la produce en ciertas condiciones históricas. Pero, en realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y si la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sus ramas, incluida la ciencia, no deben ser vistas como

autónomas o independientes. Son aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada. Son momentos del proceso social de producción, aun cuando ellas mismas sean poco o nada productivas en el verdadero sentido. Ni la estructura de la producción, dividida en industrial y agraria, ni la separación entre las llamadas funciones directivas y las ejecutivas, entre los servicios y los trabajos, las ocupaciones manuales y las intelectuales, son situaciones eternas o naturales; ellas proceden, por el contrario, del modo de producción en determinadas formas de sociedad. La ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Éstos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social.

La conciencia falsa que de sí mismo tiene el científico burgués en la era del liberalismo se muestra en los más diversos sistemas filosóficos. De un modo especialmente significativo se expresa, hacia principios de siglo, en el neokantismo del grupo de Marburgo. Rasgos aislados de la actividad teórica del científico son transformados en categorías universales, en momentos del espíritu universal, en cierto modo, del "logos" eterno, o, más aún, rasgos decisivos de la vida social son reducidos a la actividad teórica del científico. El "poder del conocimiento" es llamado "poder originario". Por "producir" se entiende "la soberanía creadora del pensamiento". En tanto algo aparece como dado, tiene que ser posible constituir sus determinaciones a partir de los sistemas teóricos, y, en última instancia, de la matemática: todas las dimensiones finitas se pueden deducir, mediante el cálculo infinitesimal, del concepto de lo infinitamente pequeño, y precisamente esto sería su "producción". El ideal es alcanzar un sistema unitario de la ciencia, todopoderosa en este sentido. Y puesto que en el objeto todo se resuelve en determinación conceptual, como resultado de este trabajo no se puede ofrecer nada consistente, nada material; la función determinante, ordenadora, fundadora de unidad, es lo único sobre lo cual todo reposa, a lo cual tiende todo esfuerzo humano. La producción es producción de la unidad, y la producción misma es el producto.<sup>10</sup> El progreso en la conciencia de la libertad consiste propiamente, según esta lógica, en que, del mísero escorzo de mundo que se ofrece a la contemplación del científico, una parte cada vez mayor sea expresable en la forma del cociente diferencial. Mientras que, en realidad, la profesión del científico es un momento no

<sup>10</sup> Cf. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (Lógica del conocimiento puro), Berlín, 1914, pp. 23 y ss.

independiente dentro del trabajo, de la actividad histórica del hombre, aquí es puesta en el lugar de ellos. En la medida en que la razón, en una sociedad futura, debe efectivamente determinar los acontecimientos, esta hipóstasis del logos en cuanto efectiva realidad es también una utopía encubierta. El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la Teoría Crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional.

El modo de consideración que aísla actividades y ramas de actividades, junto con sus contenidos y objetos, requiere, para ser verdadero, la conciencia concreta de su propia limitación. Es preciso traspasar a una concepción en que la unilateralidad, que inevitablemente sobreviene cuando procesos intelectuales parciales son aislados del conjunto de la praxis social, sea a su vez suprimida y superada. En la idea de teoría, tal como ella se presenta ineludiblemente al científico como resultado de su propio trabajo, la relación entre los hechos y el ordenamiento conceptual ofrece un importante punto de partida para tal superación. También la teoría del conocimiento dominante ha reconocido la problemática de esa relación. Siempre se vuelve a insistir en el hecho de que los mismos objetos, que, en una ciencia, constituyen problemas difícilmente resolubles dentro de un tiempo previsible, en otra disciplina, en cambio, son aceptados como simples hechos. Nexos que en física se plantean como problema de la investigación, en biología se presuponen como algo evidente. En biología ocurre lo propio con los procesos fisiológicos en relación con los psicológicos. Las ciencias sociales aceptan la naturaleza humana y extrahumana en su conjunto como algo dado y se interesan por la edificación de las relaciones entre hombre y naturaleza y entre los hombres unos con otros. Pero la profundización del desarrollo del concepto de teoría no ha de realizarse sobre la base de esta referencia a la relatividad de la relación entre el pensamiento teórico y los hechos, inmanentes a la ciencia burguesa, sino mediante una consideración que atañe no sólo al científico, sino al individuo cognoscente en general.

El mundo perceptible en su conjunto, tal como está presente para un miembro de la sociedad burguesa, y tal como es interpretado dentro de la concepción tradicional del mundo que se halla en acción recíproca con él, representa para su sujeto una suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado. El pensamiento ordenador de cada individuo pertenece al conjunto de relaciones sociales, que tienden a adaptarse de una manera que responda lo mejor posible a las necesidades. Pero aquí hay una diferencia esencial entre el individuo y la sociedad. El mismo mundo que, para el individuo, es algo en sí presente, que él debe aceptar y considerar, es

también, en la forma en que existe y persiste, producto de la praxis social general. Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. No solamente en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos sólo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposición entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como dualismo entre sensibilidad y entendimiento, no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo. Donde éste se siente pasivo y dependiente, aquélla, por más que se componga precisamente de individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente y por lo tanto impropriadamente tal. Esta diferencia entre la existencia del hombre y la de la sociedad expresa la escisión propia, hasta ahora, de las formas históricas de la vida social. La existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien, es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de los individuos libres. De ahí que el significado de los conceptos de actividad y pasividad cambie según se aplique al individuo o a la sociedad. En el tipo de economía burguesa, la actividad de la sociedad es ciega y concreta; la del individuo, abstracta y consciente.

La producción humana contiene siempre también algo de sistemático. En la medida en que el hecho, que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente, en ese hecho debe estar presente la razón, aunque sea en un sentido restringido. La praxis social incluye siempre, en efecto, el saber disponible y aplicado, el hecho percibido está, por ende, ya antes de su elaboración teórica consciente, llevado a cabo por el individuo cognoscente, condicionado por ideas y conceptos humanos. A este respecto no debe pensarse solamente en el experimento, característico de las ciencias naturales. La denominada "pureza" del proceso fáctico que debe ser alcanzada por medio del procedimiento experimental, se asocia por cierto a condicionamientos técnicos cuya relación con el proceso de producción material es evidente. Pero aquí, a la cuestión acerca del grado en que lo fáctico está mediado por la praxis social como totalidad, se sumará muy posiblemente otra, relativa a cómo es influido el objeto estudiado por el instrumento de medición, es decir, por aquel procedimiento

especial. Este último problema, que la física trata de resolver constantemente, se relaciona con el que aquí planteamos no menos estrechamente que el problema de la percepción en general, incluida la percepción cotidiana. El aparato sensorial fisiológico del hombre trabaja desde hace ya tiempo, en gran parte, en la misma dirección que los experimentos físicos. El modo como, al observar receptivamente, se separan y se reúnen fragmentos, como unas cosas son pasadas por alto y otras son puestas de relieve, es resultado del modo de producción moderno en la misma medida en que la percepción de un hombre perteneciente a cualquier tribu primitiva de cazadores y pescadores es resultado de sus condiciones de existencia y, por supuesto, también del objeto. En relación con esto, la afirmación de que las herramientas serían prolongaciones de los órganos humanos podría invertirse diciendo que los órganos son también prolongaciones de los instrumentos. En etapas más altas de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente no sólo la parte subjetiva de la percepción, sino también, y en mayor medida, el objeto. Lo que un miembro de la sociedad industrial ve diariamente a su alrededor: casas de departamentos, fábricas, algodón, reses, seres humanos, y no sólo los cuerpos, sino también el movimiento en el que son percibidos desde trenes subterráneos, ascensores, automóviles o aviones, este mundo sensible lleva en sí mismo los rasgos del trabajo consciente, y la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social no puede ser llevada a cabo realmente. Aun allí donde se trate de la percepción de objetos naturales como tales, la naturalidad de éstos se halla determinada por el contraste con el mundo social y, en esa medida, es dependiente de él. No obstante, el individuo percibe la realidad sensible como simple secuencia de hechos dentro de los ordenamientos conceptuales. Por cierto que también éstos se han desarrollado en conexión recíproca con el proceso de vida de la sociedad. Por eso, si la subsunción en el sistema del entendimiento y el juicio acerca de los objetos se producen, por lo general, como algo obvio y con notable coincidencia entre los miembros de una sociedad dada, esta armonía, tanto entre percepción y pensamiento tradicional, como entre las monadas, es decir, los sujetos individuales cognoscentes, no es un azar metafísico. El poder del sentido común, del *common sense*, para el cual no existen secretos, así como la vigencia general de opiniones en dominios que no se relacionan directamente con las luchas sociales, como por ejemplo las ciencias naturales están condicionados por el hecho de que el mundo objetivo, acerca del cual, se han de emitir juicios, procede en gran medida de una actividad determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales ese mundo es reconocido y comprendido en el individuo. En la filosofía de Kant este hecho se expresa en forma idealista. Su doctrina, según



la cual la sensibilidad es meramente pasiva mientras que el entendimiento es activo, plantea a Kant la siguiente cuestión: ¿cómo puede estar seguro el entendimiento de poder aprehender, de acuerdo con sus reglas, en cualquier futuro posible, eso diverso que le es dado en la sensibilidad? La tesis de una armonía preestablecida, de un “sistema de preformación de la razón pura”, tesis según la cual serían innatas al pensamiento las mismas reglas por las que se registrarían los objetos, es expresamente impugnada por él.<sup>11</sup> He aquí la respuesta de Kant: los fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental —esto es, a través de una actividad racional— cuando son captados por la percepción y juzgados con conciencia.<sup>12</sup> En los capítulos más importantes de la *Crítica de la razón pura*, Kant trató de fundamentar con mayor precisión esa “afinidad trascendental”, esa determinación subjetiva del material sensible, de la cual el individuo nada sabe. La dificultad y oscuridad que suponen, según el mismo Kant, los pasajes principales (relativos al problema que hemos señalado) de la deducción y del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento se deben, quizás, al hecho de que él concibe esa actividad supraindividual, inconsciente, para el sujeto empírico, sólo en la forma idealista de una conciencia en sí, de una instancia puramente espiritual. De acuerdo con la visión teórica alcanzable en su época. Kant no concibe la realidad como producto del trabajo, en una sociedad en la cual éste es caótico en el todo, pero orientado hacia una meta en cada una de sus partes. Donde Hegel ya discierne la astucia de una razón objetiva, al menos en el plano de la historia universal, Kant ve “un arte oculto en las profundidades del alma humana, el secreto de cuyos mecanismos difícilmente podremos arrancar a la naturaleza, poniéndolo en descubierto ante nuestros ojos”.<sup>13</sup> En todo caso, comprendió que detrás de la discrepancia entre hechos y teoría, que el científico experimenta en su actividad de especialista, yace una profunda unidad: la subjetividad general de la cual depende el conocer individual. La actividad social aparece como fuerza trascendental, esto es, como suma de factores espirituales. La afirmación de Kant de que la acción de esa fuerza estaría rodeada de oscuridad, es decir, que, pese a toda su racionalidad, sería irracional, no carece de un fondo de verdad. La economía burguesa, por saga-

<sup>11</sup> Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* (Crítica de la razón pura, Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento), § 27, B 167.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zweiter Abschnitt, 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse *a priori*, secc. A, p. 110 (Segunda parte de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento, cuarta explicación provisoria de la posibilidad de las categorías como conocimientos *a priori*).

<sup>13</sup> *Ibid.*, Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, secc. B, p. 181 (Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento).

ces que sean los individuos que entran en competencia, no está sometida a un plan, ni orientada conscientemente hacia una meta general; la vida del todo se desenvuelve a partir de ella a costa de enormes fricciones, agostada y, en cierto modo, como por azar. Las dificultades internas que aquejan a los conceptos supremos de la filosofía kantiana, sobre todo al yo de la subjetividad trascendental, a la apercepción pura u originaria, a la conciencia en sí, testifican la profundidad y rectitud de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que por una parte señalan la unidad y racionalidad máximas, y por la otra algo oscuro, inconsciente, impenetrable, refleja exactamente la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraños; se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano. Dentro de la filosofía teórica de Kant, en su análisis del conocimiento, esta contradicción ha sido conservada. La problemática no resuelta de la relación entre actividad y pasividad, entre a priori y dato sensible, entre filosofía y psicología, no es, entonces, una insuficiencia subjetiva, sino que es realmente necesaria. Hegel puso al descubierto y desarrolló estas contradicciones, pero finalmente las reconoció en el elemento de una esfera espiritual más alta. La nebulosidad de ese sujeto universal, al que Kant afirma pero al que no puede caracterizar satisfactoriamente, es disipada por Hegel en cuanto pone el espíritu absoluto como lo eminentemente real (*das Allerrealste*). Lo universal, según él, ya se ha desplegado adecuadamente y es idéntico a lo que se concreta. La razón ya no necesita ser simplemente crítica respecto de sí misma; en Hegel ella se ha vuelto afirmativa, aun antes de que la realidad deba ser afirmada como racional. Ante las contradicciones de la existencia humana, que siguen teniendo existencia real, ante la impotencia de los individuos frente a las condiciones creadas por ellos mismos, esta solución aparece, de parte del filósofo, como afirmación privada, como personal declaración de paz con el mundo inhumano.

La inclusión de los hechos en sistemas conceptuales ya existentes y su revisión mediante la simplificación o la eliminación de contradicciones, es, como ya hemos expuesto, una parte de la praxis social general. En cuanto la sociedad se escinde en grupos y clases, se comprende que esas construcciones teóricas mantengan, según su pertenencia a una de esas clases o grupos, también una relación diferente con esa praxis general. En la medida en que la clase burguesa nació y creció en el seno de una sociedad feu-

dal, la teoría puramente científica que aquélla trajo consigo mostró, respecto de esa época, una tendencia muy disolvente y agresiva hacia la vieja fórmula de la praxis. En el liberalismo, caracterizó ella al tipo humano predominante. Hoy el desarrollo está determinado mucho más por los antagonismos nacionales e internacionales de camarillas de dirigentes, situadas en los puestos de comando de la economía y el Estado, que por las personalidades comunes, que, en su mutua competencia, están destinadas a mejorar el aparato de producción y los productos mismos. En la medida en que el pensamiento teórico no se aplique a fines altamente especializados, en relación con estas luchas, principalmente la guerra y su industria, el interés por él ha disminuido. Se emplean menos energías en formar y hacer progresar la facultad de pensar prescindiendo de su forma de aplicación.

Estas diferencias, a las cuales podríamos agregar aún muchas otras, no impiden, sin embargo, que la teoría en su forma tradicional, el juicio acerca de lo dado en virtud de un aparato de conceptos y de juicios corriente, que rige también para la conciencia más simple, además de la acción recíproca que media entre los hechos y las formas teóricas como consecuencia de las actividades profesionales, cotidianas, ejerza una función social positiva. A este hacer intelectual se han incorporado las necesidades y los fines, las experiencias y destrezas, las costumbres y tendencias de la forma actual del ser del hombre. Tal como un instrumento material de producción, él representa, como posibilidad, un elemento perteneciente no sólo a la totalidad cultural actual, sino también a un todo cultural más justo, más diferenciado, más armónico. En la medida en que este pensamiento teórico no se acomoda conscientemente a intereses externos, ajenos al objeto, sino que se atiene realmente a los problemas tal como ellos aparecen ante él como consecuencia del desarrollo de las especialidades, y en la medida en que, en conexión con esto, plantea nuevos problemas y modifica viejos conceptos cuando ello parece necesario, puede entonces, con derecho, considerar los logros de la época burguesa en materia de técnica e industria como su legitimación, y puede también estar seguro de sí mismo. Por supuesto que se comprende a sí mismo como hipótesis y no como certeza. Pero este carácter de hipótesis es compensado de muchas maneras. La inseguridad no es mayor que lo que debe ser en virtud de los medios intelectuales y técnicos con que se cuenta y que, en general, han probado su utilidad, y la formulación de tales hipótesis, en cuanto tal y por pequeña que sea su verosimilitud, vale como un logro socialmente necesario y valioso que, en sí mismo, en todo caso no es hipotético. La formación de hipótesis, el trabajo teórico en general, es una actividad para la cual existe, en la situación social presente, una fundamental posibilidad de aplicación, es decir, una demanda. Si ella es pagada por debajo de su valor, o incluso si no

puede ser vendida, comparte simplemente el destino de otros trabajos concretos y, quizás, útiles, desechados por esta economía. No obstante, ellos la suponen y forman parte del proceso económico en su totalidad, tal como se cumple en determinadas condiciones históricas. Esto nada tiene que ver con la pregunta sobre si los esfuerzos científicos mismos son productivos en sentido estricto. En este sistema hay demanda de una enorme cantidad de productos llamados científicos; son apreciados de los más diversos modos, y una parte de los bienes que provienen realmente de un trabajo productivo es gastada en ellos, sin que esto implique nada respecto de su propia productividad. También la ociosidad de ciertos sectores de la actividad universitaria, así como la ingeniosidad vacía, la formación metafísica o no metafísica, de ideologías, tienen, junto con otros requerimientos surgidos de los antagonismos de la sociedad, su importancia social, sin que en el periodo actual sean realmente adecuados a los intereses de alguna mayoría notable de la sociedad. Una actividad que contribuye a la existencia de la sociedad en su forma dada no necesita, en modo alguno, ser productiva, es decir, crear valores para una empresa. No obstante ello, puede pertenecer a ese sistema y contribuir a posibilitarlo; es lo que ocurre, en verdad, con la ciencia especializada.

Ahora bien, hay un comportamiento humano<sup>14</sup> que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él éstos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer. Por regla general, el individuo acepta naturalmente, como preestablecidas, las destinaciones básicas de su existencia, esforzándose por darles cumplimiento; además, encuentra su satisfacción y pundonor en resolver, con todos los medios a su alcance, las tareas inherentes a su puesto en la sociedad, y, a pesar de la energía con que puede criticar cuestiones de detalle, en seguir haciendo afanosamente lo suyo; en cambio, el comportamiento crítico a que nos referíamos de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno. La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es

<sup>14</sup> Este comportamiento es designado, en lo que sigue, como "crítico". La palabra se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, como en el de la crítica dialéctica de la economía política. Se refiere a una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad.

relativizada en la Teoría Crítica. Ésta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.

El carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella, como productos del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada, se identifican con esta totalidad y la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, con puros mecanismos, puesto que las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos, sino el del capital. Lo que va de la historia no puede, en rigor, ser comprendido; comprensibles sólo son en ella individuos y grupos aislados, y éstos ni siquiera totalmente, pues, en virtud de su dependencia interna respecto de una sociedad inhumana, ellos son, aun en sus acciones conscientes, en gran medida funciones mecánicas. Aquella identificación es por ello contradictoria, una contradicción que caracteriza a todos los conceptos del pensamiento crítico. Para éste, las categorías económicas de "trabajo", "valor" y "productividad" significan exactamente lo que ellas significan en este sistema, y toda otra explicación es vista como un mal idealismo. Al mismo tiempo, aceptar simplemente ese significado implica la más torpe de las falsedades: el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida de la sociedad contiene también la condena de aquéllas. Este carácter dialéctico de la autointerpretación del hombre actual determina también, en última instancia, la oscuridad de la crítica kantiana de la razón. La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para la sociedad, sino una sofocante forma de ser, de la cual debe emanciparse. Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida. Carece, sin embargo, del carácter pragmático que es propio del pensamiento tradicional en cuanto trabajo profesional socialmente útil.

Para el pensamiento teórico corriente, tal como lo hemos expuesto, tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación

práctica de los sistemas de conceptos con que se las aprehende, y por consiguiente su papel en la praxis, son considerados exteriores. Este extrañamiento, que en la terminología filosófica se expresa como separación entre valor e investigación, conocimiento y acción, así como en otros pares de oposiciones, preserva al investigador de las contradicciones señaladas y otorga un marco fijo a su actividad. A un pensamiento que no reconoce ese marco parece faltarle toda base de apoyo. ¿Qué otra cosa podría representar un procedimiento teórico que, en última instancia, no se reduzca a la determinación de hechos a partir de sistemas de conceptos los más simples y diferenciados que se pueda, sino un jugo intelectual y falto de dirección, mitad fantasía abstracta, mitad expresión impotente de estados de ánimo? La indagación del condicionamiento social de hechos y de teorías puede constituir quizás un problema de investigación, incluso todo un campo de trabajo teórico, pero no se advierte en qué medida tales estudios se diferenciarían básicamente de otros estudios especializados. La investigación de ideologías o la sociología del conocimiento, que han sido extraídas de la Teoría Crítica y establecidas como disciplinas especiales, no están, ni por su esencia ni por sus propósitos, en oposición con la actividad corriente de la ciencia ordenadora. En ellas, el conocimiento de sí del pensamiento se reduce a descubrir relaciones entre posiciones espirituales y situaciones sociales. La estructura del comportamiento crítico, cuyos propósitos sobrepasan los de la praxis social dominante, no es, por cierto, más afín a estas disciplinas que a las ciencias naturales. Su oposición al concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos. Para los representantes de este comportamiento, los hechos, tal como ellos provienen del trabajo en la sociedad, no son exteriores en el mismo sentido en que lo son para los investigadores o los miembros de otras ramas profesionales, que piensan como investigadores en pequeño. Para aquéllos, trátase de una reorganización del trabajo. Pero en la medida en que las circunstancias que se ofrecen a la percepción son entendidas como productos que están bajo el control del hombre o, en todo caso, en el futuro han de caer bajo ese control, dichas circunstancias pierden el carácter de mera facticidad.

Mientras que el especialista, "en cuanto" científico, ve la realidad social, junto con sus productos, como exterior, y, "en cuanto" ciudadano, percibe su interés por ellas mediante artículos políticos, de la afiliación a partidos o a organizaciones de beneficencia, y de su participación en las elecciones, sin unir ambas cosas —y algunas otras formas de comportamiento— en su persona de otro modo que, a lo sumo, mediante una interpretación psicológica, hoy, en cambio, el pensamiento crítico está motivado por el intento de suprimir y superar realmente esa tensión, de suprimir

la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad. El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad. La actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación. Pero si a ello se suman, como una parte más de la naturaleza, las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo, su relación en lo que respecta al trabajo, la marcha de su propia historia, entonces esta exterioridad no sólo no es una categoría suprahistórica, eterna —tampoco es pura naturaleza en el sentido señalado—, sino el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional.

El pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite con necesidad lógica el *ego*, el cual se cree autónomo. Por su esencia, es abstracto, y su principio es la individualidad ajena al acontecer, la individualidad que, en su pretensión, se eleva a causa última del mundo o aun a mundo. Su opuesto inmediato es la convicción que se tiene a sí misma por la expresión no problemática de una comunidad ya existente, por ejemplo, la ideología de la raza. El nosotros retórico es usado aquí en serio. El hablar cree ser el instrumento de la generalidad. En la desgarrada sociedad de hoy, este pensamiento es, al menos en cuestiones sociales, armnicista e ilusionista. El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas actitudes. No son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza. No es un punto, como el yo de la filosofía burguesa; su exposición consiste en la construcción del presente histórico. El sujeto pensante tampoco es el lugar en el que confluyen conocimiento y objeto; lugar a partir del cual se obtendría entonces un saber absoluto. Esta apariencia en la que, desde Descartes, vive el idealismo, es ideología en sentido estricto: la limitada libertad del individuo burgués aparece en forma de libertad y autonomía perfectas. Pero el yo, sea que actúe simplemente como pensante o de alguna otra manera, en una sociedad impenetrable, inconsciente, tampoco tiene la certeza de sí mismo. En el pensar acerca del hombre, sujeto y objeto se separan el uno del otro; su identidad está puesta en el

futuro y no en el presente. El método que conduce a ello puede llamarse, en la terminología cartesiana, clarificación; pero ésta, en el pensamiento realmente crítico, no significa solamente un proceso lógico, sino al mismo tiempo un proceso histórico concreto. En su decurso se transforman tanto la estructura social en su totalidad como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto así como el papel del pensamiento. La aceptación de la invariabilidad esencial de la relación entre sujeto, teoría y objeto, diferencia la concepción cartesiana de cualquier lógica dialéctica.

Pero ¿en qué conexión está el pensamiento crítico con la experiencia? Si ese pensamiento no sólo debe ordenar, sino también extraer de sí mismo los fines trascendentes a ese ordenar, su propia dirección, entonces siempre permanece simplemente cabe sí (*bei sich*), como la filosofía idealista. Y, en la medida en que no se exalte en fantasías utópicas, se hunde en espejismos formalistas. El intento de determinar conceptualmente fines prácticos de un modo legítimo debería fracasar siempre. Si el pensar no se conforma con el papel que se le ha adjudicado en la sociedad establecida, si no ejerce la teoría en el sentido tradicional, recae necesariamente en ilusiones superadas ya hace tiempo. Esta reflexión, este regreso, comete el error de entender el pensar en forma separada, especializada y, por lo mismo, espiritualista, tal como él se realiza en las condiciones de la actual división del trabajo. En la realidad social, la actividad de pensar nunca ha permanecido cabe sí misma (*bei sich selbst*), sino que, desde un principio, ha funcionado como momento independiente del proceso de trabajo, que tiene una tendencia propia. Por medio del movimiento antagónico de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas, dicho proceso conserva, eleva y desarrolla la vida humana. En las formas históricas de existencia de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos en la etapa alcanzada en cada caso, benefició directamente sólo a un pequeño grupo de personas, y estas condiciones de vida se manifestaron también en el pensamiento, imprimieron su sello en la filosofía y en la religión. Sin embargo, en lo profundo alentó, desde el comienzo, el anhelo de extender la posibilidad de consumo a la mayoría; a pesar de la conveniencia material que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. Esclavos, siervos y ciudadanos se sacudieron el yugo. Este anhelo también se plasmó en las formas culturales. Y en la historia moderna, al exigirse de cada individuo que haga suyos los fines de la totalidad y que los reconozca nuevamente en ella, existe la posibilidad de que la dirección del proceso social del trabajo, dirección que se establece sin una teoría determinada y como resultante de fuerzas dispares, y en cuyos instantes críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia y se transforme en una meta. El pensamiento no extrae



esto de sí mismo, más bien diríamos que descubre su propia función. Los hombres llegan, en la marcha de la historia, al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia. La economía burguesa estuvo dispuesta de tal modo que los individuos, en cuanto persiguiesen su propia felicidad, mantendrían la vida social. Pero en tal estructura está implícita una dinámica en virtud de la cual, y en una proporción que en definitiva hace pensar en las antiguas dinastías asiáticas, de un lado se concentra un poder fabuloso, y del otro una completa impotencia material e intelectual. Aquello que, en esta organización del proceso de vida, resultaba originariamente fecundo, se transforma en infructuosidad y en estorbo. Los hombres, con su mismo trabajo, renuevan una realidad que, de modo creciente, los esclaviza.

Y, efectivamente, respecto al papel de la experiencia, existe una diferencia entre la teoría tradicional y la Teoría Crítica. Los puntos de vista que ésta extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, especialmente la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, son inmanentes al trabajo humano, sin que los individuos o la conciencia pública los tengan presentes en su verdadera forma. Experimentar y percibir estas tendencias responde a un interés especial. De acuerdo con la doctrina de Marx y Engels, ese interés se engendra necesariamente en el proletariado. En virtud de su situación en la sociedad moderna, el proletariado experimenta la relación entre un trabajo que pone en manos de los hombres, en la lucha de éstos contra la naturaleza, medios cada vez más poderosos, y la continua renovación de una organización social caduca. La desocupación, las crisis económicas, la militarización, los gobiernos fundados sobre el terror, el estado general de las masas, no se basan, precisamente, en lo precario del potencial técnico, como pudo ocurrir en épocas anteriores, sino en las condiciones en que se lleva a cabo la producción, condiciones que ya no se adecuan al momento presente. El despliegue de todos los medios, físicos y espirituales, para el dominio de la naturaleza, es coartado por el hecho de que ellos están en manos de intereses particulares opuestos los unos a los otros. La producción no está orientada hacia la vida de la comunidad, considerando además las exigencias de los individuos, sino que se dirige en primer lugar a las exigencias de poder de los individuos, considerando también, en caso de necesidad, la vida de la comunidad. Esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, de acuerdo con el sistema de propiedad establecido, se preocupen sólo de sí mismos.

Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la

miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que sólo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta. Una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses y, por ende, también en nombre de los verdaderos intereses de la sociedad en su conjunto, y, por el contrario, extrajera sus linchamientos de los pensamientos y sentimientos de la masa, caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido. El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto el hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico —esfuerzo que él elude con la pasividad de su pensamiento— o la negativa a un eventual enfrentamiento con las masas —a la que podría llevarlo su propio pensamiento— vuelven a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser. El propio pensamiento del intelectual, en tanto elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las masas. Que ese pensamiento se subordine por completo a la situación psicológica de aquella clase que, en sí, representa la fuerza transformadora, induce en ese intelectual el sentimiento gratificador de estar ligado a un poder inmenso, instilándole un optimismo profesional. Cuando este optimismo es desmentido por periodos de fracaso profundo, muchos intelectuales corren el peligro de caer en el nihilismo y en un pesimismo social tan extremo cuan exagerado era su anterior optimismo. No soportan que justamente el pensamiento más actual, el que abarca más profundamente la situación histórica, el más promisorio, en determinados periodos traiga como consecuencia el aislamiento de sus portadores y la necesidad de nadar contra la corriente.

Si la Teoría Crítica consistiera en esencia en formular los sentimientos e ideas de una clase en determinados momentos, no ofrecería ninguna diferencia estructural respecto de la ciencia especializada: en ese caso se trataría de la descripción de contenidos psíquicos que son típicos de determinados grupos de la sociedad, es decir, de una psicología social. La relación entre ser y conciencia es diferente en las diversas clases de la sociedad. Las ideas con que la burguesía explica su propio sistema: el intercambio equitativo, la libre competencia, la armonía de los intereses, etc., revelan su contradicción interna y, con ello, su antítesis respecto de ese sistema, apenas se las considera seriamente y se las piensa, hasta sus últimas consecuencias, como principio de la sociedad. Así pues, la mera descripción de la autoconciencia burguesa no proporciona por sí sola la verdad acerca

de esa clase. Tampoco la sistematización de los contenidos de conciencia del proletariado puede proporcionarnos una imagen verdadera de su existencia y de sus intereses. Ella sería una teoría tradicional caracterizada por un planteamiento peculiar de los problemas, y no el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación del proletariado. Lo mismo valdría si pretendiéramos limitarnos a registrar y publicar, no las ideas del proletariado en general, sino las de una fracción más avanzada de éste, las de un partido o las de sus conductores. El registro y ordenamiento, dentro de un aparato conceptual ajustado lo más posible a los hechos, constituiría, también en este caso, la verdadera tarea, y la última meta del teórico sería la previsión de datos sociopsicológicos futuros. El pensar, el formular la teoría, por un lado, y su objeto, el proletariado, por el otro, serían asunto aparte. Pero si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados, junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar. La unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la liberación es al mismo tiempo —en el sentido de Hegel— su diferencia: sólo existe como conflicto, que amenaza constantemente a los sujetos comprendidos en él. Esto se hace evidente en la persona del teórico: su crítica es agresiva, no sólo frente a los apologistas conscientes de lo establecido, sino en la misma medida frente a tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas.

La concepción tradicional de teoría, parte de la cual es captada por la lógica formal, responde al proceso de producción según la división del trabajo, tal como se da en la actualidad. Puesto que la sociedad tendrá que enfrentarse con la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no será irrelevante sino que, por el contrario, deberá ser desarrollada al máximo. Pero la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento. Si bien las victorias y derrotas presentan una vaga analogía con la verificación e invalidación de hipótesis en el dominio de la ciencia, el teórico crítico no puede apoyarse en ellas para cumplir sus tareas. Le

sería imposible alabar, como Poincaré, un avance enriquecedor logrado a costa de desechar hipótesis.<sup>15</sup> Su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella. En su comportamiento tienen cabida, ciertamente, muchos elementos teóricos en el sentido habitual: el conocimiento y pronóstico de hechos relativamente aislados, juicios científicos, planteamiento de problemas que, por sus intereses específicos, difieren de los corrientes, pero presentan la misma forma lógica. Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad en funcionamiento, su relación, mediada y poco evidente por cierto, con la satisfacción de las necesidades de la comunidad, su participación en el proceso de vida de la totalidad que se renueva a sí misma, todas estas pretensiones por las que la ciencia no suele preocuparse, ya que su cumplimiento es reconocido y asegurado por la posición social del científico, son cuestionadas por el pensamiento crítico. La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto. Aunque en cada momento se puedan detectar con exactitud equívocos y confusiones, aunque se pueda eliminar cualquier error, sin embargo la tendencia general de tal empresa, el quehacer intelectual como tal, por más exitoso que prometa ser, no obtiene ninguna sanción del sentido común, ninguna consagración social. Por el contrario, las teorías que son susceptibles de confirmación o rechazo en la construcción de máquinas, en organizaciones militares, o en exitosas piezas cinematográficas, terminan, aun cuando se las elabore en forma independiente de su aplicación, como la física teórica, en algún consumo claramente descriptible, por más que éste consista sólo en un manejo virtuosista de los signos matemáticos, recompensando el cual la buena sociedad deja traslucir su sentido de la humanidad.

Pero de cómo será consumido el futuro con el que tiene que ver el pensar crítico, de eso no hay ejemplos semejantes. No obstante, la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que se cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios. En cuanto es la comprensión del modo en que el desmembramiento y la irracionalidad pueden ser eliminados ahora, esa idea se reproduce de continuo en la situación imperante. Pero la facticidad juzgada en esa idea, las tendencias que apuntan a una sociedad racional, no son creadas fuera de ese pensar

<sup>15</sup> Cf. H. Poincaré, *op. cit.*, p. 152.

crítico por fuerzas exteriores a él en cuyo producto pudiera él reconocerse luego, digamos, por simple casualidad, sino que el mismo sujeto que quiere imponer esos hechos, una realidad mejor, es también quien los concibe. La problemática coincidencia entre pensar y ser, entendimiento y sentidos, necesidades humanas y su satisfacción dentro de la caótica economía de hoy, coincidencia que, en la época burguesa, aparece como azar, debe dejar paso a la relación entre propósito racional y realización. La lucha por el futuro es el imperfecto reflejo de esta relación, en cuanto una voluntad orientada hacia la configuración de la sociedad como un todo actúa ya conscientemente dentro de la teoría y la praxis que deben conducir a ello. En la organización y la comunidad de los combatientes aparece, más allá de toda la disciplina basada en la necesidad de imponerse, algo de la libertad y espontaneidad del futuro. Donde la unidad de disciplina y espontaneidad ha desaparecido, el movimiento se transforma en asunto de su propia burocracia, un espectáculo que ya pertenece al repertorio de la historia moderna.

La vigencia en el presente de ese futuro anhelado no es, sin embargo, ninguna certeza. El sistema conceptual del entendimiento ordenador, las categorías en las cuales son admitidos, por lo común lo caduco y lo vigente, así como procesos sociales, psicológicos y físicos, la separación entre los objetos y los juicios en las ramas de las ciencias particulares, todo esto constituye el aparato conceptual tal como él se ha confirmado y ajustado en conexión con el proceso real del trabajo. Este mundo de conceptos constituye la conciencia general, posee un fundamento al cual sus portadores se pueden remitir. También los intereses del pensar crítico son generales, pero no generalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influencia critican el presente. Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, depauperación, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa. Aunque la Teoría Crítica en ningún momento procede arbitrariamente o por azar, para el modo dominante de juzgar ella aparece, justamente por eso, como subjetiva y especulativa, parcial e inútil. Como ella se opone a los hábitos dominantes de pensamiento, que contribuyen a la sobrevivencia del pasado y cuidan de los negocios de un orden caduco, como se opone a los responsables de un mundo parcializado, impresiona como parcial e injusta.

Pero, por sobre todo, ella no puede exhibir un rendimiento material. La transformación que trata de obrar la Teoría Crítica no es algo que se imponga paulatinamente, de modo que su éxito, aunque lento, fuese constante. El crecimiento del número de partidarios más o menos esclarecidos, la influencia de algunos de ellos sobre los gobiernos, la asunción del poder por partidos que muestran una actitud positiva frente a la teoría o, por lo

menos, no la proscriben, todo esto pertenece a las alternativas de la lucha por alcanzar una etapa superior de la convivencia humana; no es el punto de partida de la teoría. Tales logros pueden revelarse luego incluso como victorias aparentes y errores. Una operación de abono en la agricultura o la aplicación de una terapia médica pueden estar muy lejos aún de la efectividad ideal y, no obstante, producir ya algún resultado. Quizá las teorías que están en la base de tales ensayos técnicos deban ser reajustadas, renovadas o invalidadas en relación con la praxis especial y con los descubrimientos hechos en otros campos; pero al menos se ahorró una cuota de trabajo en relación con lo producido, y se curaron o atenuaron muchas enfermedades.<sup>16</sup> En cambio la teoría que tiende a la transformación de la totalidad social tiene, por lo pronto, como consecuencia que la lucha con la que está relacionada se agudice. Aun cuando ciertas mejoras materiales, fruto de la incrementada fuerza de resistencia de determinados grupos, repercuten indirectamente en la teoría, éstos no son sectores de la sociedad de cuya constante expansión vaya a originarse finalmente la sociedad nueva. Tales ideas desvirtúan la fundamental diversidad de un todo social dividido, en el cual el poder material e ideológico funciona con miras a la conservación de privilegios, por oposición a una asociación de hombres libres en la cual cada uno tiene la posibilidad de desarrollarse. Esta idea se diferencia de la utopía abstracta porque aduce como prueba de su posibilidad real el estado actual de las fuerzas humanas de producción. Pero el número de tendencias que pueden conducir a ella, el de las transiciones que se vayan alcanzando, la medida en que las etapas previas aisladas puedan ser deseables y valiosas en sí mismas —esto es, lo que ellas signifiquen históricamente para esa idea—, todo eso se define sólo cuando ella se realiza. Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones, aun en los periodos en que la marcha de las cosas parece descartarla y dar fundamento a cualquier doctrina antes que a la creencia en su cumplimiento. Pero no es propio de este pensar lo arbitrario y lo sospechosamente independiente, sino la tenacidad de la fantasía. Dentro de los grupos más avanzados, es el pensador teórico quien debe implantar esa tenacidad. Tampoco en esta situación predomina la armonía. Si el teórico de la clase dominante alcanza, tal vez luego de penosos comienzos, una posición relativamente segura, para el bando contrario él pasa por enemigo o delincuente o bien por un utopista ajeno al mundo, y la discusión al respecto no queda decidida ni siquiera después de su muerte. El significado histórico de su actividad no es evidente de

<sup>16</sup> De modo similar proceden los aportes teóricos de la economía política y de la técnica de las finanzas y la utilización de éstos en la política económica.

suyo; antes depende de que los hombres hablen y actúen a favor de él. Ese significado no es el propio de una figura histórica ya terminada.

La capacidad para actos de pensamiento tales como los que exige la praxis cotidiana, tanto en la vida de los negocios como en las ciencias, ha sido desarrollada en los hombres a lo largo de siglos de educación realista; una falla conduce aquí al dolor, a la frustración y al castigo. Esta forma de comportamiento intelectual consiste esencialmente en que las condiciones para la aparición de un efecto, que siempre ha aparecido a partir de los mismos supuestos, son reconocidas y, en determinadas circunstancias, provocadas de manera autónoma. Hay un aprendizaje intuitivo, logrado a través de las buenas y malas experiencias y del experimento organizado. Aquí está en juego la supervivencia individual inmediata, y la humanidad ha tenido en la sociedad burguesa la oportunidad de desarrollar el sentido para ella. El conocimiento en esta acepción tradicional, incluyendo toda clase de experiencias, está contenido en la teoría y la praxis críticas. Pero, en lo que respecta a la transformación esencial a que ellas apuntan, falta la correspondiente percepción concreta en tanto ésta no se dé en toda su realidad. Si la prueba del pastel es comerlo, aquí, en todo caso, todavía está por cumplirse. La comparación con acontecimientos históricos similares sólo es posible de una manera muy condicionada. Por ello el pensamiento constructivo tiene, en la totalidad de esta teoría, una importancia mayor frente a lo empírico que en la vida del sentido común. En esto reside una de las causas por las cuales, en asuntos que conciernen a la sociedad en su conjunto, personas que, en especialidades científicas aisladas o en otras ramas profesionales, dan pruebas de un enorme rendimiento, pueden mostrarse, a pesar de su buena voluntad, limitadas e incapaces. En todas las épocas en las cuales las transformaciones sociales estuvieron a la orden del día, quienes, en oposición a ello, pensaban "demasiado", han pasado por peligrosos. Esto nos lleva al problema general de la inteligencia en su relación con la sociedad.

El teórico, cuya actividad consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia, puede encontrarse —como hemos expuesto— en oposición a opiniones que predominan, precisamente, entre el proletariado. Sin la posibilidad de este conflicto, no se requeriría ninguna teoría; ella sería algo espontáneo en sus beneficiarios. Ese conflicto no está necesariamente relacionado con la situación individual, de clase, del teórico; ella no depende de la forma de sus ingresos. Engels fue un *businessman*. En la sociología especializada, que toma su concepto de clase, no de la crítica de la economía sino de sus propias observaciones, no es ni la fuente de ingresos ni el contenido fáctico de la teoría del investigador lo que decide acerca de su pertenencia social; lo decisivo es el elemento formal de la edu-

cación. La posibilidad de una visión de conjunto más amplia —no digamos la que es propia de los magnates de la industria, que conocen el mercado mundial y dirigen entre bambalinas estados enteros, sino la que corresponde a profesores universitarios y funcionarios medianos, médicos, abogados, etc.— ha de ser constitutiva de la *intelligentsia*, es decir, una especial clase social o, inclusive, suprasocial. Si la misión del teórico crítico es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad oprimida para la cual él piensa, en aquel concepto sociológico el volar por encima de las clases llega a ser el rasgo esencial de la *intelligentsia*, una especie de privilegio del cual ella se enorgullece.<sup>17</sup> La neutralidad de esta categoría responde al autoconocimiento abstracto del científico. El modo como el saber aparece en el consumo burgués del liberalismo, o sea, como conocimiento útil en determinadas circunstancias, sean cuales fueren, es comprendido también teóricamente por esta sociología. Marx y Mises, Lenin y Liefmann, Jaurès y Jevons, todos ellos pertenecen a una clasificación sociológica única, si es que no se deja de lado a los políticos, y, en el papel de posibles discípulos, se los contraponen a los científicos de la política, a los sociólogos y los filósofos, considerados como los que saben. De éstos deben aprender entonces los políticos a aplicar “tal o cual medio” si asumen “tal o cual posición”; deben aprender también si su posición práctica es asumible “con coherencia interna”.<sup>18</sup> Entre los hombres que influyen en las luchas sociales, luchas que se desarrollan en la historia, y el diagnosticador sociológico que les asigna su puesto, se constituye una división del trabajo.

La Teoría Crítica está en contradicción con el concepto formalista de espíritu en que se basa dicha teoría de la *intelligentsia*. Para ella sólo existe una verdad, y los predicados positivos de honestidad y coherencia interna, de racionalidad, de esfuerzo por la paz, libertad y felicidad no pueden atribuirse en el mismo sentido a cualquier otra teoría o praxis. No hay una teoría de la sociedad, ni siquiera la del sociólogo que generaliza, que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir, ya no mediante una reflexión neutral en apariencia, sino nuevamente actuando y pensando, es decir, en la actividad histórica concreta. Que el intelectual pretenda que se requiere previamente un difícil esfuerzo de pensamiento, que sólo él puede llevar a cabo, a fin de poder decidir entre fines y medios revolucionarios, liberales o fascistas, es algo completamente inconcebible. Hace ya décadas que la situación no es ésta. La vanguardia necesita

<sup>17</sup> El autor alude aquí y en el párrafo siguiente a la teoría de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, acerca de la situación específica y del modo de pensar de la inteligencia en la época burguesa. [N. del E. alemán]

<sup>18</sup> M. Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, 1922, pp. 549 y ss.



la perspicacia en la lucha política, no la información académica acerca de su pretendida posición. Precisamente en un momento en el que, en Europa, las fuerzas liberadoras están desorientadas y tratan de reorganizarse; en el que todo depende de matices dentro de sus propios movimientos; en el que la indiferencia frente al contenido determinado, surgida de la derrota, de la desesperación y de una burocracia corrupta, amenaza con destruir toda espontaneidad, experiencia y conocimiento en las masas, a pesar del heroísmo de algunos individuos, la concepción extrapartidaria y por lo tanto abstracta de la *intelligentsia* implica una forma de abordar los problemas que, sencillamente, encubre las cuestiones decisivas. El espíritu es liberal. No soporta ninguna presión externa, ninguna adaptación de sus resultados a la voluntad de un poder. Sin embargo, no está separado de la vida de la sociedad, no la sobrevuela. En la medida en que tiende a la autonomía, al dominio de los hombres sobre sus propias vidas y sobre la naturaleza, puede reconocer esta tendencia como fuerza actuante en la historia. Considerada aisladamente, la comprobación de tal tendencia se presenta como neutral; pero, así como el espíritu no la puede reconocer sin interés, tampoco puede, sin una lucha real, transformarla en conciencia general. En esa medida el espíritu no es liberal. Los esfuerzos conceptuales que, sin relación consciente con una praxis determinada, se sitúan —siempre según una variable misión académica o de otra especie, cuya promoción promete éxito— ya aquí, ya allá, y tienen ya esto, ya aquello, por asunto propio, pueden prestar servicios útiles a una u otra tendencia histórica; no obstante, a pesar de su corrección formal (¡qué construcción teórica totalmente equivocada no puede, al fin, cumplir con la condición de corrección formal!) pueden coartar o desviar el desarrollo espiritual. El concepto abstracto, mantenido como categoría sociológica, de *intelligentsia*, la cual, además, debe tener funciones de misionera, responde por su estructura a la hipóstasis de la ciencia especializada. La Teoría Crítica no está ni “arraigada”, como la propaganda totalitaria, ni tiene la “libre fluctuación” de la inteligencia liberal.

De la diversa función del pensar tradicional y del pensar crítico surgen las diferencias de su estructura lógica. Las proposiciones primeras de la teoría tradicional definen conceptos universales según los cuales deben ser comprendidos todos los hechos de un campo determinado, por ejemplo el concepto de un proceso físico en la física o del acontecer orgánico en la biología. Entre ellas se establece la jerarquía de los géneros y las especies, los que presentan las correspondientes relaciones de subordinación. Los hechos son casos aislados, ejemplares o materializaciones de los géneros. Diferencias temporales entre las unidades del sistema no hay. La electricidad no existe antes que un campo conductor y, a la inversa, tampoco el

campo antes que la electricidad, del mismo modo como el león como tal no está antes o después que el león particular. Si en el conocimiento individual puede existir una u otra sucesión temporal de estas relaciones, en todo caso ello no sucede en el campo de los objetos. La física también se ha apartado de la concepción para la cual los rasgos más generales actúan como causas o fuerzas ocultas en los hechos concretos, y de la hipóstasis de estas relaciones lógicas; sólo en la sociología existen aún vacilaciones al respecto. Si se agregan al sistema géneros aislados o se llevan a cabo otras modificaciones, esto, por lo general, no es entendido en el sentido de que las determinaciones son necesariamente demasiado rígidas, de que ellas tienen que ser inadecuadas, ya que, o bien la relación con el objeto, o bien el objeto mismo, varían sin perder por ello su identidad. En lugar de ello se considera que las variaciones se deben a una carencia de nuestro conocimiento anterior o son el resultado de reemplazar partes aisladas del objeto por otras, como, por ejemplo, un mapa se desactualiza porque desaparecen bosques, se agregan ciudades nuevas o surgen otros límites. Del mismo modo es entendido también el desarrollo de la vida en la lógica discursiva (o lógica del entendimiento). Este ser humano es ahora un niño, de modo que, según esta lógica, "adulto" sólo puede significar que hay un núcleo fijo que permanece igual a sí mismo: "este ser humano"; a él se le aplican, una después de la otra, las dos cualidades, el ser niño y el ser adulto. Para el positivismo nada permanece idéntico, sino que primero existe un niño, luego un adulto, ambos son dos complejos de hechos diferentes. Esta lógica no puede comprender el hecho de que el ser humano varía y, sin embargo, sigue siendo idéntico a sí mismo.

La Teoría Crítica de la sociedad comienza igualmente con determinaciones abstractas, en la medida en que trata la época actual caracterizándola como una economía basada en el cambio.<sup>19</sup> Conceptos que aparecen en Marx, tales como mercancía, valor y dinero, pueden hacer las veces de conceptos genéricos, por ejemplo cuando las relaciones de la vida social concreta son juzgadas como relaciones de cambio y se habla del carácter de mercancía de los bienes. Pero la teoría no se agota en relacionar con la realidad los conceptos hipotéticos. El comienzo ya esboza el mecanismo por el cual la sociedad burguesa, tras la supresión de los regímenes feudales, del sistema gremial y de la servidumbre, no sucumbió inmediatamente a su principio anárquico, sino que logró sobrevivir. Es mostrado el efecto regulador del cambio, sobre el que reposa la economía burguesa. La concepción del intercambio entre sociedad y naturaleza, que ya entra aquí en juego; la idea

<sup>19</sup> Para la estructura lógica de la crítica de la economía política, véase "Zum Problem der Wahrheit" (Sobre el problema de la verdad), en el vol. I de esta obra (*Kritische Theorie*), pp. 263 y 268.

de una época unitaria de la sociedad, la de su autoconservación y otras, ya surgen de ese análisis básico del transcurrir histórico, análisis que está guiado por el interés en el futuro. La relación de los primeros nexos conceptuales con el mundo fáctico no es esencialmente la que media entre lo genérico y lo ejemplar. La relación de cambio caracterizada por la teoría domina, como consecuencia de su dinámica, a la realidad social, así como el metabolismo, por ejemplo, domina en gran parte al organismo vegetal y animal. También en la Teoría Crítica hay que introducir elementos específicos, para alcanzar, desde esta estructura básica, la realidad diferenciada. Pero esa introducción de determinaciones —piénsese en la presencia de existencias de otro, en la expansión hacia ámbitos aún precapitalistas de la sociedad, en el comercio exterior— no ocurre por simple deducción, como en aquella teoría encapsulada en sí misma como especialidad. Antes bien, cada paso de la Teoría Crítica responde a la noción de hombre y de naturaleza ya presente en las ciencias y en la experiencia histórica. Esto se comprende por sí solo en relación con el principio de la técnica industrial. Pero la noción diferenciada de los modos humanos de reacción se aplica también en otras direcciones en el desarrollo conceptual examinado en estas páginas. Así, la proposición de que las clases inferiores de la sociedad son también, en determinadas condiciones, las que más hijos tienen, desempeña un papel importante en la demostración de cómo la sociedad mercantil burguesa conduce necesariamente al capitalismo con ejército industrial de reserva y con crisis. La fundamentación psicológica de esa proposición queda librada a las ciencias tradicionales. La Teoría Crítica de la sociedad parte, pues, de una idea del intercambio mercantil simple determinada por conceptos relativamente generales; a partir del supuesto de la totalidad del saber disponible, de la admisión de material tomado de investigaciones propias y extrañas, se muestra entonces cómo la economía mercantil, dentro de la cambiante condición de hombres y cosas ya dada —y cambiante por la influencia de esa misma economía—, debe conducir necesariamente a la agudización de los antagonismos sociales —agudización que en el momento histórico actual lleva a guerras y revoluciones— sin que sus propios principios, expuestos por la economía política como disciplina especializada, sufran transgresión alguna.

El sentido de la necesidad, tal como la entendemos aquí, es, como el de la abstracción de los conceptos, al mismo tiempo semejante al de los rasgos correspondientes de la teoría tradicional y diferente de ellos. En ambos tipos de teoría el rigor de la deducción estriba en que ésta aclara cómo afirmar la inherencia de determinaciones generales implica afirmar la inherencia de ciertas relaciones fácticas. Si se trata de un fenómeno eléctrico, entonces debe ocurrir, puesto que tal o cual característica correspon-

de al concepto de electricidad, tal o cual suceso. En la medida en que la Teoría Crítica de la sociedad explica el estado de cosas presente a partir del concepto del intercambio simple, contiene, de hecho, ese tipo de necesidad, sólo que la forma hipotética general posee en ella una importancia relativa. El acento no recae en el hecho de que, en cualquier parte donde domine la sociedad mercantil simple, tiene que hacer un desarrollo capitalista —si bien esto es verdadero—; antes bien, el acento recae en el hecho de que esta sociedad capitalista real, que, originada en Europa, se extiende por toda la tierra, sociedad para la cual la teoría afirma ser válida, es deducida a partir de la relación básica del cambio en general. Mientras que los juicios categóricos de las ciencias especializadas poseen, en el fondo, carácter hipotético, y los juicios de existencia, cuando los hay, sólo tienen cabida en capítulos especiales, en partes descriptivas o prácticas,<sup>20</sup> la Teoría Crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un periodo de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie. Dentro de esta teoría, cada uno de los pasos especulativos posee, por lo menos según su intención, el mismo rigor que las deducciones dentro de una teoría científica especializada; pero, por otra parte, cada uno de esos pasos es un momento en la constitución de aquel vasto juicio de existencia. Las partes aisladas pueden ser transformadas en juicios universales o particulares hipotéticos y utilizadas en el sentido del concepto tradicional de teoría, como, por ejemplo, el principio de que a una productividad creciente corresponde regularmente una desvalorización del capital. De este modo surgen en algunas partes de la teoría proposiciones cuya relación con la realidad resulta difícil. Del hecho de que la exposición de un objeto unitario sea verdadera en su totalidad, sólo en determinadas condiciones se puede deducir si partes aisladas, extraídas de esa exposición, corresponden, en su aislamiento, a partes aisladas del objeto. La problemática que surge tan

<sup>20</sup> Entre las formas de juicio y las épocas históricas existen relaciones que queremos esbozar brevemente aquí. El juicio categórico es típico de la sociedad preburguesa: es así, el hombre no puede cambiar nada. La forma hipotética y la disyuntiva de los juicios responde especialmente al mundo burgués: en determinadas circunstancias puede aparecer este efecto, es así o bien de otra manera. La Teoría Crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes.

pronto como proposiciones parciales de la Teoría Crítica se pueden aplicar a procesos, únicamente o repetibles, de la sociedad actual, tiene que ver con la capacidad de rendimiento de dicha teoría en el campo del pensamiento tradicional, y en cuanto se oriente hacia metas progresistas, no con su verdad misma. La incapacidad de las ciencias especializadas, en particular de la economía política contemporánea, para sacar provecho del planteamiento parcial de problemas, característica de su modo de operar, no reside sólo en ellas mismas ni en la Teoría Crítica, sino en el papel específico que ellas tienen en la realidad.

También la Teoría Crítica y opositora, según lo hemos expuesto, deduce sus enunciados acerca de las situaciones reales de conceptos universales básicos, y precisamente por ello hace que esas situaciones aparezcan como necesarias. Si respecto a la necesidad en sentido lógico ambos tipos de estructura teórica son semejantes, existe, no obstante, oposición apenas se habla, ya no simplemente de necesidad lógica, sino de necesidad concreta, de lo que es propio del acontecer fáctico. El enunciado del biólogo, a saber, que en virtud de procesos inmanentes una planta tiene que secarse, o aun que ciertos procesos inherentes al organismo humano lo conducen necesariamente a su muerte, no responde a la pregunta de si una influencia cualquiera puede alterar este proceso en su carácter o transformarlo totalmente. Aun si una enfermedad es caracterizada como curable, la circunstancia de si las medidas correspondientes son efectivamente tomadas es vista como un orden de hechos externo a la cuestión, perteneciente a la técnica y por lo tanto inessential para la teoría como tal. En este sentido, la necesidad que rige a la sociedad podría ser considerada biológica, y el carácter de la Teoría Crítica podría ser puesto entonces en duda, porque en la biología, como en otras ciencias naturales, procesos aislados son teóricamente contruidos de manera semejante a como esto ocurre, de acuerdo con lo expuesto antes, en la Teoría Crítica de la sociedad. Con ello, el desarrollo de la sociedad pasaría por ser determinado orden de hechos, para cuya exposición se recurriría a resultados de diferentes dominios, del mismo modo como un médico respecto de la evolución de una enfermedad, o un geólogo respecto de la prehistoria de la tierra, han tenido que aplicar diferentes ramas del saber. La sociedad aparece aquí como un individuo que es juzgado sobre la base de teorías científicas especializadas. Por muchas que sean las analogías entre estos esfuerzos intelectuales, en cuanto a la relación de sujeto y objeto, y, por ende, a la necesidad del acontecer sobre el cual se juzga, existe una diferencia decisiva. El asunto con el que tiene que ver la ciencia especializada de ningún modo es afectado por su propia teoría. Sujeto y objeto están estrictamente separados, aun cuando debería ser evidente que, en un momento posterior, el acontecer objetivo

será influido por la intervención del hombre: ésta debe ser vista en la ciencia igualmente como un *factum*. El acontecer objetivo es trascendente en relación con la teoría, y la independencia respecto de ella forma parte de su necesidad: el observador como tal nada puede cambiar en él. Pero el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido. Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo. Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma.

No sin razón, aunque tampoco con todo derecho, los teóricos del conocimiento que parten de la física han condenado la confusión de las causas con el obrar de fuerzas y, finalmente, cambiado el concepto de causa por el de condición o función. Al pensar que se limita al mero registro siempre se le ofrecen, en efecto, solamente series de fenómenos, nunca fuerzas y contrafuerzas, lo cual no reside, por cierto, en la naturaleza misma, sino en la esencia de ese pensar. Cuando este procedimiento se aplica a la sociedad, entonces resultan la estadística y la sociología descriptiva, que pueden ser importantes para cualquier fin, incluso para la Teoría Crítica. Para la ciencia tradicional, necesario puede ser todo o bien nada; ello depende, en cada caso, de si por necesidad se quiere entender la independencia respecto del observador o la posibilidad de pronósticos absolutamente ciertos. Pero en la medida en que el sujeto, en tanto pensante, no se aísla radicalmente de las luchas sociales en las que participa; en la medida en que no considera el conocer y el actuar como conceptos separados, la necesidad tiene otro sentido. Mientras ella, no siendo dominada por el hombre, se enfrenta a él, equivale por una parte al reino natural, que, a pesar de los extensos dominios que aún pueden ser conquistados, nunca desaparecerá del todo, y, por otra parte, a la impotencia que ha caracterizado a la sociedad hasta este momento: la impotencia para encauzar la lucha con esa naturaleza en una organización consciente y adecuada. Aquí aludimos a aquellas fuerzas y contrafuerzas. Ambos momentos de este concepto de necesidad, que se relacionan mutuamente: poder de la naturaleza e impotencia de los hombres, reposan sobre el mismo esfuerzo vivido por éstos para liberarse de la presión de la naturaleza y de las formas de la vida social que

han llegado a encadenarlos, las formas del orden jurídico, político y cultural. Esos momentos responden al anhelo real de un estado en el que lo que los hombres quieren es también lo necesario, en el que la necesidad de la cosa misma se transforma en la de un acontecer racionalmente dominado. La aplicabilidad y hasta la intelección de estos y de otros conceptos del modo de pensar crítico están unidas a la actividad propia y al esfuerzo, a una voluntad en el sujeto cognoscente. El intento de compensar una insuficiente comprensión de tales ideas, y del modo en que ellas se encadenan, aumentando simplemente su coherencia lógica o produciendo definiciones más exactas en apariencia o aun un "lenguaje unificado", debe fracasar. No se trata solamente de un malentendido, sino de la oposición real de modos de comportamiento diferentes. El concepto de necesidad es él mismo, en la Teoría Crítica, un concepto crítico; supone el de libertad, si bien no como una libertad existente. La idea de una libertad que siempre existe, aun cuando los hombres estén cargados de cadenas, es decir, una libertad puramente interior, es propia del modo de pensar idealista. La tendencia de esta idea, no del todo falsa, pero sí equívoca, se manifestó con notable claridad en el Fichte de la primera época: "Ahora estoy totalmente convencido de que la voluntad humana es libre, y de que la meta de nuestra existencia no es la felicidad sino el ser digno de ella".<sup>21</sup> Aquí se evidencia la ominosa identidad de escuelas radicalmente opuestas en el plano metafísico. Afirmar la necesidad absoluta del acontecer significa, en última instancia, lo mismo que afirmar la libertad real en el presente: la resignación en la praxis.

La incapacidad para pensar la unidad de teoría y praxis, y la limitación del concepto de necesidad a un acontecer fatalista, se basan, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensar y ser. Tal dualismo es adecuado tanto a la naturaleza como a la sociedad burguesa, en la medida en que ésta se parece a un mecanismo natural. La teoría, en cuanto se trueca en fuerza real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, va más allá de aquella mentalidad de la cual es característico ese dualismo. Los científicos, en la medida en que no sólo lo piensan sino son congruentes con él, no pueden actuar con autonomía. Entonces, de acuerdo con su propio pensamiento, ellos en el plano práctico ejecutan sólo aquello a lo cual los determina la cerrada trabazón causal de la realidad, o entran en consideración como unidades individuales de magnitudes estadísticas, en las cuales, precisamente, la unidad individual carece de importancia. Como seres racionales son impotentes y aislados. El conocimiento de este hecho constituyó un paso hacia su superación, pero en la conciencia burguesa sólo se expresa en

<sup>21</sup> J. G. Fichte, *Briefwechsel* (Correspondencia), vol. I, ed. H. Schulz, Leipzig, 1925, p. 127.

forma metafísica, ahistórica. Como creencia en el carácter inmutable de la forma de la sociedad, ese hecho domina el presente. Los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se pueda prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar. Conocen la necesidad, pero no en el sentido de acontecimientos que ellos pueden determinar, sino sólo en el de la posibilidad de prevenirlos con verosimilitud. Y cuando se admite la trabazón de voluntad y pensamiento, de contemplación y acción, tal como ocurre en muchas partes de la novísima sociología, ello es sólo bajo el aspecto de una complejidad del objeto, a la que es preciso tener en cuenta. Todas las teorías que surgen deben ser adjudicadas a las tomas de posición prácticas, a las clases sociales que tienen relación con ellas. El sujeto, así, se desentiende; no tiene otro interés que el de la ciencia.

La hostilidad contra lo teórico en general, reinante hoy en la vida pública, apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Éste despierta resistencias en el mismo momento en que ya no se limita a comprobar y a ordenar según categorías, en lo posible neutrales, es decir, indispensables para la praxis de vida dentro de las formas dadas. En una considerable mayoría de los sometidos se abre camino el temor inconsciente de que el pensamiento teórico pueda hacer aparecer como equivocada y superflua esa adaptación a la realidad, conseguida con tanto esfuerzo; y, por otro lado, entre los beneficiarios de la situación cunde la sospecha contra cualquier autonomía intelectual. La tendencia a concebir la teoría como opuesta a la positividad es tan fuerte, que hasta la inofensiva teoría tradicional resulta a veces víctima de ella. Puesto que la figura de pensamiento más avanzada es, en el presente, la Teoría Crítica de la sociedad, y puesto que cualquier esfuerzo intelectual consecuente que cuide de los hombres desemboca por sí mismo en ella, se sospecha de la teoría en general. También a cualquier enunciado científico que no especifique hechos incluyéndolos en las categorías más usuales, y en la más neutral de las formas posibles, la matemática, por ejemplo, se le reprocha en seguida el ser demasiado teórico. Esta actitud positivista no es necesariamente enemiga del progreso. Si bien en medio de los redoblados antagonismos de clase producidos en las últimas décadas, el poder se ve obligado a recurrir cada vez más al aparato real de dominación, la ideología constituye un factor aglutinante no despreciable para un edificio social que ha empezado a agrietarse. En la consigna de atenerse a los hechos y abandonar toda ilusión se esconde, aún hoy, una suerte de reacción contra el pacto entre opresión y metafísica. No obstante, sería un error ignorar la diferencia esencial que media entre la Ilustración empirista del siglo xviii y la actual. En aquella época se había desarrollado ya, en el marco de la vieja sociedad, una



nueva. Tratábase de liberar a la economía burguesa ya existente de las trabas feudales; simplemente, de "dejarla hacer". Del mismo modo el pensamiento científico especializado correspondiente a ella sólo necesitaba, en lo esencial, desprenderse de los viejos lazos dogmáticos a fin de seguir el camino ya reconocido. En cambio, para pasar de la forma de sociedad actual a una futura la humanidad debe constituirse, primero, como sujeto consciente, y determinar de manera activa sus propias formas de vida. Si bien los elementos de la cultura futura están ya presentes, se requiere una reconstrucción consciente de las relaciones económicas. La hostilidad indiscriminada contra la teoría significa hoy, por lo tanto, un obstáculo. Si el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina de manera crítica la sociedad presente, y realiza sus construcciones con la ayuda de las teorías tradicionales formadas en las disciplinas científicas, no es continuado, no queda lugar para la esperanza de mejorar fundamentalmente la existencia humana. La exigencia de positividad y subordinación, que aun en los grupos avanzados de la sociedad amenaza con privar de sentido a la teoría, no afecta necesariamente sólo a ésta: afecta también a la praxis libertadora.

Las partes aisladas de aquella teoría que se propone deducir las complejas relaciones del capitalismo liberal, y aun del capitalismo de los monopolios, a partir del esquema de la economía mercantil simple, no se comportan de manera tan indiferente respecto del tiempo como las etapas de un razonamiento deductivo. Así como la función digestiva —también importante en el hombre—, dentro de la escala de los organismos, como forma genérica, se presenta en estado prácticamente elemental en los "animales celenterados", del mismo modo hay formas de la sociedad que al menos se aproximan a la economía mercantil simple. La evolución del pensamiento, aunque no es paralela al desarrollo histórico, mantiene, sí, una relación comprobable con éste. La esencial conexión de la teoría con el tiempo no reside, sin embargo, en la correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia —principio en el que coinciden la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel, así como *El capital* de Marx, como exponentes del mismo método—, sino en la constante transformación del juicio de existencia teórico acerca de la sociedad, juicio que está condicionado por su relación consciente con la praxis histórica. Esto nada tiene que ver con aquel otro principio, que exige "questionar radicalmente" y en forma constante cualquier contenido teórico determinado a fin de volver a empezar siempre desde el comienzo, principio mediante el cual la metafísica moderna y la filosofía de la religión han combatido toda construcción teórica consecuente. La Teoría Crítica no tiene hoy este contenido y mañana este otro. Sus transformaciones no condicionan ningún vuelco

hacia posiciones totalmente nuevas, mientras la época no cambie. La fijeza de la teoría consiste en que, a pesar de sus cambios, la sociedad, en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de su supresión, permanece idéntica. Los rasgos decisivos de su contenido, condicionados por este hecho, no pueden cambiar antes de que se produzca la transformación histórica. Pero, por otra parte, la historia entretanto no permanece quieta. El desarrollo histórico de los opuestos, en el que el pensar crítico está envuelto, modifica la importancia de los momentos aislados de éste, conduce obligadamente a diferenciaciones y altera la significación que los conocimientos científicos especializados tienen para la teoría y la praxis críticas.

Debemos precisar mejor el significado del concepto de "clase social que dispone de los medios de producción". En el periodo liberal, el dominio económico estaba estrechamente unido a la propiedad jurídica de los medios de producción. La clase de los propietarios regía la sociedad, y la cultura de ese tiempo, en su conjunto, estuvo signada por esa relación. La industria se dividía aún en un gran número de empresas que, desde el punto de vista actual, eran más pequeñas y más independientes. La dirección, acorde con esta etapa del desarrollo técnico, estaba en manos de uno o más propietarios o de personas directamente comisionadas por ellos. Con el rápido avance de la concentración y centralización del capital, acaecido en el último siglo por virtud del desarrollo de la técnica, se consumó en gran medida un divorcio entre los propietarios nominales y la dirección de las gigantescas empresas que se van formando y que absorben sus fábricas. De este modo, la dirección se independiza respecto de los propietarios de derecho. Surgen los magnates de la industria, los caudillos de la economía. En muchísimos casos, éstos conservan, al principio, la parte mayor de la propiedad de sus empresas. Hoy esta situación ya ha dejado de ser esencial, y aparecen poderosos empresarios que dominan sectores enteros de la industria y poseen, jurídicamente, una parte cada vez menor de las organizaciones que dirigen. Este proceso económico trae consigo un cambio de función del aparato jurídico y político, así como de las ideologías. Sin que se modifique, entre otras cosas, la definición jurídica de propiedad, los propietarios se vuelven cada vez más impotentes frente a los directores y sus equipos. En un juicio que los propietarios eventualmente entablaren, digamos por una divergencia de opiniones, la directa disponibilidad de los recursos de las grandes empresas confiere a los directores un predominio tal que, en principio, la victoria de sus enemigos es impensable. La influencia de la dirección, que al comienzo sólo puede extenderse a las instancias inferiores, jurídicas o administrativas, abarca luego instancias superiores y alcanza, por último, al Estado y a su organización del poder. Debido a su

divorcio respecto de la producción real y a su decreciente influencia, el horizonte de los meros poseedores de títulos de propiedad se estrecha; sus condiciones de vida y su actitud se vuelven cada vez más inapropiadas para posiciones socialmente decisivas, y, por último, la participación en la propiedad, que todavía mantienen sin poder hacer nada efectivo para que aumente, aparece como socialmente inútil y moralmente dudosa. Surgen así ideologías relacionadas estrechamente con estas y otras transformaciones; por ejemplo, la que exalta la gran personalidad, o bien la diferencia entre capitalistas productivos y parasitarios. La idea de un derecho provisto de un contenido fijo, independiente respecto de toda la comunidad, pierde importancia. Desde el mismo sector que mantiene brutalmente la disponibilidad del poder sobre los medios de producción, esa instancia esencial del poder sobre los medios de producción, esa instancia esencial del orden social, brotan las doctrinas políticas acerca de que la propiedad y las rentas parasitarias deberían desaparecer. Al estrecharse el círculo de los poderosos, crece la posibilidad de formación consciente de ideologías, y de que se establezca una doble verdad: el saber de quienes están dentro de ese círculo y la versión para el pueblo; al mismo tiempo, se extiende una actitud cínica hacia la verdad y el pensamiento en general. Al final de este proceso se encuentra una sociedad dominada ya no por propietarios independientes, sino por camarillas de dirigentes de la industria y la política.

Estas transformaciones no dejan de afectar la estructura de la Teoría Crítica. Ella no cede a la ilusión, cuidadosamente cultivada por las ciencias sociales, de que la propiedad y la ganancia ya no tienen el papel decisivo. Por un lado, ella ha considerado desde antes que las relaciones jurídicas no son lo esencial sino la superficie de la circunstancia social, y advierte que la disposición sobre hombres y cosas sigue estando en manos de un grupo social determinado, que compite, no tanto dentro de cada país, sino en el ámbito mundial y en forma mucho más encarnizada, con otros grupos económicos de poder. La ganancia surge de las mismas fuentes sociales, y, en definitiva, para acrecentarla es preciso recurrir a idénticos métodos. Por otro lado, según lo entiende la Teoría Crítica, junto con la supresión de todo derecho determinado en su contenido, supresión condicionada por la concentración del poder económico y que se cumple en los estados autoritarios, desaparece, al mismo tiempo que una ideología, un factor cultural cuya significación en modo alguno fue sólo negativa, sino que también tuvo un aspecto positivo. En la medida en que ella tiene en cuenta estas transformaciones de la estructura interna de la clase empresarial, también otros de sus conceptos sufren una especificación. La dependencia de la cultura respecto de las relaciones sociales debe cambiar, junto con éstas, hasta en sus detalles, si es que la sociedad es un todo. También en el periodo

liberal, ciertas concepciones políticas y morales de los individuos pueden ser derivadas de su situación en la economía. El respeto por la integridad de carácter, por el mantenimiento de la palabra empeñada, por la independencia del juicio y por otras cualidades es resultado de una sociedad compuesta de sujetos económicos relativamente independientes, que entran en relación mutua por medio de contratos. Pero esa independencia estuvo en buena parte mediada por vía psicológica y la moral misma adquirió, como consecuencia de su función en el individuo, una suerte de fijeza. (La verdad de que también esa moral estaba determinada por la economía se hizo evidente, sin duda, cuando, sintiendo amenazadas sus posiciones económicas, hacia comienzos del siglo, la burguesía liberal echó por la borda las ideas de libertad.) En las circunstancias del capitalismo monopolista, desapareció hasta esa relativa independencia del individuo. Éste ya no tiene un solo pensamiento propio. El contenido de las creencias de masas, en las que nadie cree mucho, es un producto directo de la burocracia reinante en la economía y en el Estado, y los partidarios de tales creencias persiguen, sin confesárselo, sólo sus intereses atomizados y, por lo tanto, no verdaderos; actúan como simples funciones del mecanismo económico. De ahí que el concepto de independencia de lo cultural respecto de lo económico haya variado. Con la destrucción del individuo típico, ese concepto debe ser entendido, por así decir, de modo materialista vulgar en mayor medida que antes. Las explicaciones de los fenómenos sociales se vuelven más simples y, al mismo tiempo, más complejas. Más simples, porque lo económico determina más directa y conscientemente a los hombres, y porque la fuerza de resistencia y la sustancialidad de las esferas culturales son aprehendidas en su desaparición; más complicadas, porque la desenfrenada dinámica económica, que ha rebajado a la mayoría de los hombres a la condición de simples medios, produce constantemente y a un ritmo vertiginoso nuevas figuras y nuevos destinos. Aun los sectores más avanzados de la sociedad, en su desánimo, caen presa del desconcierto general. También la verdad, con toda su consistencia, está unida a constelaciones de la realidad. En la Francia del siglo XVIII, tenía tras sí una burguesía ya desarrollada económicamente. En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de los estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños grupos dignos de admiración, que, diezmados por el terror, tienen poco tiempo para profundizar en la teoría. Con ello se benefician los charlatanes, y el estado intelectual general de las grandes masas involucrena rápidamente.

Lo dicho pretende evidenciar el hecho de que la subversión continua de las relaciones sociales, que resulta directamente de desarrollos económicos y alcanza su expresión más cercana en el surgimiento de la clase

dominante, no afecta sólo a ramas aisladas de la cultura, sino también al sentido de la dependencia de ésta respecto de la economía y, así, a los conceptos decisivos de toda la concepción. Esta influencia del desarrollo social sobre la estructura de la teoría responde a su propia índole doctrinaria. Por eso los nuevos contenidos no se agregan mecánicamente a partes ya dadas. Puesto que la teoría constituye un todo unitario, que sólo alcanza su peculiar significado en relación con la situación actual, ella se encuentra en una evolución que no invalida sus fundamentos, así como tampoco el objeto reflejado por ella, la sociedad actual, se transforma en algo distinto en virtud de sus recientes transformaciones. Aun los conceptos aparentemente más alejados se hallan incluidos en el proceso. Las dificultades lógicas que el entendimiento descubre en cada pensamiento que refleja un todo viviente, derivan principalmente de esa propiedad. Si se separan de la teoría conceptos y juicios aislados, y se los compara con conceptos y juicios extraídos de una concepción anterior, surgen entonces contradicciones. Esto vale tanto para las etapas del desarrollo histórico de la teoría —considerada como un todo—, en su relación mutua, cuanto para los pasos lógicos que se dan dentro de ella. En los conceptos de empresa y de empresario hay, a pesar de su identidad, una diferencia, según se los extraiga de la representación de la primera forma de economía burguesa o del principio del capitalismo desarrollado, y según provengan de la crítica de la economía política del siglo xix, de la economía de los empresarios liberales, o de la del siglo xx, que tiene ante sí a los empresarios monopolistas. La idea de empresario pasa, como los empresarios mismos, por todo un desarrollo. Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas por separado no se origina, pues, en errores o en definiciones defectuosas, sino en el hecho de que la teoría tiene un objeto que se transforma históricamente y que, sin embargo, permanece uno frente a todo desmembramiento. La teoría no acumula hipótesis acerca de la marcha de acontecimientos sociales aislados, sino que construye la imagen en desarrollo de la totalidad, el juicio de existencia implícito en la historia. Lo que ha sido el empresario o, digamos, el hombre burgués en general, por ejemplo el hecho de que en su carácter estén contenidos, junto al rasgo racionalista, también esas características irracionales que predominan hoy en los movimientos de masas de las clases medias, se remonta a la situación originaria de la burguesía y se cuenta entre los conceptos básicos de la teoría. Pero tal origen sólo se revela, en esa forma, diferenciada, en las luchas del presente; y esto no se debe solamente a los cambios experimentados hoy por la burguesía, sino a que, en relación con esto, los intereses y la atención del sujeto teórico destacan otros aspectos. La clasificación y confrontación de las diversas formas de dependencia, de mercancía, de clase o de empresarios, tal como ellas aparecen en las fases lógicas e históricas de

la teoría, pueden responder a un interés de tipo sistemático, y quizá no carezcan de utilidad. Pero puesto que el sentido, en primer lugar, sólo se vuelve claro en relación con toda la construcción conceptual, que siempre tiene que adaptarse a situaciones nuevas, tales sistemas de clases y subclases, definiciones y especificaciones de conceptos tomados de la Teoría Crítica, por lo general ni siquiera poseen el valor de los inventarios de conceptos de otras ciencias especializadas, que, por lo menos, son usados en la praxis relativamente uniforme de la vida diaria. Transformar la Teoría Crítica en sociología es, en suma, una empresa problemática.

La pregunta, aquí apenas esbozada, por la relación entre pensamiento y tiempo se encuentra, por cierto, unida a una dificultad especial. En efecto, es imposible hablar en sentido propio de mudanzas de una teoría correcta. Antes bien, expresar tales mudanzas ya supone una teoría ligada con el problema mismo. Nadie puede convertirse en un sujeto que no sea el del momento histórico. En términos estrictos, sólo polémicamente tiene sentido hablar de constancia o de variabilidad de la verdad. Ello se opone a la aceptación de un sujeto absoluto, suprahistórico, o bien a la tesis de la intercambiabilidad de los sujetos, como si en verdad fuese posible trasladarse a capricho desde el momento histórico actual hasta cualquier otro. No hemos de tratar aquí en qué medida ello se pueda lograr o no. En todo caso, es incompatible con la Teoría Crítica la creencia idealista de que ella representaría algo que trasciende a los hombres y que posee algo así como un crecimiento. Los documentos tienen una historia, pero la teoría no sufre vicisitudes. El enunciado de que se han agregado a ella determinados momentos, de que en el futuro tendrá que adecuarse a nuevas situaciones, sin que se transforme su contenido esencial, todo esto pertenece a la teoría misma, tal como ella existe hoy y trata de determinar la praxis. Los hombres que la piensan la conciben como un todo y actúan de acuerdo con ese todo. El constante crecimiento de una verdad independiente respecto de los sujetos, la confianza en el progreso de las ciencias, sólo pueden relacionarse, en su limitada validez, con aquella función del saber que seguirá siendo necesaria en una sociedad futura, el dominio de la naturaleza. También este saber pertenece, claro está, a la totalidad social presente. La premisa de los enunciados sobre la duración y transformación de ese saber, es decir, el desarrollo de la producción y reproducción económica en las formas conocidas, equivale de hecho aquí, en cierto sentido, a la intercambiabilidad de los sujetos. La circunstancia de que la sociedad esté dividida en clases no impide la identificación de los sujetos humanos. El saber es aquí, en sí mismo, algo que una generación traspasa a las otras; y éstas, en la medida en que deben vivir, necesitan de él. También en este aspecto puede estar tranquilo el científico tradicional.

La construcción de la sociedad según la imagen de una transformación radical que aún no ha pasado la prueba de su posibilidad real carece, por el contrario, de la ventaja de ser común a muchos sujetos. El anhelo de un estado de cosas sin explotación ni opresión, en el cual exista un sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente, y se pueda hablar de una formación unitaria de teorías, de un pensar que trascienda a los sujetos, ese anhelo no es todavía su realización. 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, pero que debe ser formado y orientado por la teoría, y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella. El círculo de los portadores de esta tradición no se delimita y renueva mediante una legalidad orgánica o sociológica. No se constituye y sostiene por herencia biológica ni testamentaria, sino por medio del conocimiento vinculante, y éste sólo garantiza su comunidad presente, no su comunidad futura. Provisita de todos los criterios lógicos, ella carece, no obstante, hasta el fin del periodo, de la confirmación que proporciona la victoria. Hasta entonces dura también la lucha por su comprensión y aplicación correctas. La versión que cuenta con el aparato de la propaganda y con la mayoría, no es tampoco, por ello, la mejor. Antes del vuelco general de la historia, la verdad puede refugiarse en unidades numéricamente reducidas. La historia muestra que aquellos grupos proscritos, pero imperturbables, apenas considerados aun por los sectores opositoristas de la sociedad, en el momento decisivo pueden, en virtud de su visión más profunda, llegar a ponerse a la cabeza. En nuestros días, puesto que el poder del sistema establecido marcha hacia el abandono de toda cultura y hacia la más oscura barbarie, el círculo de la verdadera solidaridad se halla, por lo demás, harto restringido. Por cierto que los enemigos, los señores de este periodo de decadencia, carecen de lealtad y solidaridad. Tales conceptos constituyen momentos de la teoría y la praxis correctas. Separados de ésta, transforman su significado como todas las partes de una conexión viviente. Sin duda, en una banda de maleantes se pueden desarrollar los rasgos positivos de una comunidad humana, pero esta posibilidad es siempre testimonio de una carencia en la sociedad mayor, dentro de la cual existe esa banda. En una sociedad injusta, los criminales no tienen que ser necesariamente inferiores también como seres humanos; en una sociedad enteramente justa sí serían al mismo tiempo inhumanos. Los juicios aislados sobre lo humano sólo adquieren verdadero sentido en su relación con el todo.

No existen criterios generales para la Teoría Crítica como totalidad, pues ellos se basan siempre en la repetición de acontecimientos y, por lo tanto, en una totalidad que se reproduce a sí misma. Por ello tampoco exis-

te una clase social a cuyo consenso nos podamos atener. En las circunstancias actuales, la conciencia de cualquier clase social puede volverse ideológicamente limitada y corrupta, aun cuando por su situación ella esté orientada hacia la verdad. La Teoría Crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser "productiva". El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. Bajo la vocinglería del "espíritu social" y de la "comunidad nacional" se acrecienta cada día la oposición entre individuo y sociedad. La autodeterminación de la ciencia se vuelve cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que éste es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.



---

---

# FILOSOFÍA Y TEORÍA CRÍTICA\*

*Herbert Marcuse*

**D**ESDE SUS COMIENZOS, la Teoría Crítica de la sociedad se ha ocupado también de discusiones filosóficas. En la época de su aparición: en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, la filosofía era la forma más avanzada de la conciencia; la situación real en Alemania había quedado retrasada respecto a esta forma de la razón. La crítica de lo existente comenzó aquí como crítica de aquella conciencia porque de lo contrario habría tenido por objeto algo que se encontraba por debajo del nivel histórico que los países no alemanes habían ya alcanzado en la realidad. Después que la Teoría Crítica reconoció que las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente y comprendió la interconexión social de la realidad, no sólo se volvió superflua la filosofía, en tanto ciencia independiente de esta interconexión, sino que pudieron enfrentarse también aquellos problemas que se referían a las posibilidades del hombre y de la razón.

Así aparece la filosofía en los conceptos económicos de la teoría materialista. Cada uno de ellos es algo más que un concepto económico, en el sentido de ciencia específica de la economía. Debido a la pretensión totalitaria de la teoría; estos conceptos sirven más bien para aclarar la totalidad del hombre y de su mundo, partiendo del ser social. Pero sería falso pretender reducir, a su vez, los conceptos económicos a los filosóficos, invocando este hecho. Por el contrario, son más bien las cuestiones filosóficas, que tienen importancia teórica, las que hay que desarrollar a partir del contexto económico. Contienen referencias a relaciones cuyo olvido puede poner en peligro la teoría en su totalidad.

Los fundadores de la Teoría Crítica de la sociedad estaban convencidos de que aquélla estaba esencialmente vinculada al materialismo. Esto

\* Tomado de Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1969, pp. 79-96.

no significa que pretendiera oponer un sistema filosófico a otro. La teoría de la sociedad es un sistema económico, no filosófico. Hay sobre todo dos momentos que vinculan al materialismo con la teoría correcta de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad sólo es alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia. La forma de la modificación y las medidas fundamentales que hay que adoptar para la organización racional de la sociedad están determinadas por el análisis de las relaciones económicas y políticas. La organización ulterior de la nueva sociedad ya no es objeto de una teoría: tiene que ser el resultado del libre actuar de los individuos liberados. Una vez que la razón —en tanto organización racional de la sociedad— ha sido ya realizada, la filosofía carece de objeto. Pues la filosofía, en la medida en que ha sido algo más que una ocupación o una disciplina dentro de la división del trabajo ya dada, ha vivido del hecho de que la razón no había llegado a ser realidad.

La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, es la única que lo mantiene vinculado al destino del hombre. La filosofía quería investigar los fundamentos últimos y universales del ser. Bajo el título de razón concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser). A esta idea estaba vinculado el convencimiento de que el ente no es inmediatamente racional, sino que ha de ser racionalizado. La razón ha de representar la posibilidad suprema del hombre y del ente. Ambas posibilidades están íntimamente ligadas. Si la razón ha de ser considerara la sustancia, esto significa que en su estadio supremo: en tanto verdadera realidad, el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, sino que el ser concebido por este último se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que es accesible a la razón, que está referida a esta última y que es dominable por ella. Así, la filosofía es idealismo; coloca al ser bajo el pensar. Pero aquel primer principio que transformó a la filosofía en filosofía de la razón y en idealismo, convirtió también a la filosofía en filosofía crítica. Si el mundo dado estaba vinculado al pensamiento racional, si su ser estaba referido a este último, entonces todo aquello que contradecía a la razón, que no era racional, debía ser superado. La razón se erigió en instancia crítica. En la filosofía de la época burguesa, la razón había adoptado la forma de la subjetividad racional: el hombre, el individuo, tenía que examinar y juzgar todo lo dado según la fuerza y el poder de su conocimiento. De esta manera, el concepto de razón contiene también el concepto de libertad, ya que este examen y juicio carecería de sentido si el hombre no fuera libre para actuar según sus propias concepciones y someter lo ya existente a la razón. “La filosofía

nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, todas son medios para la libertad, todas buscan y proporcionan libertad; la filosofía especulativa sabe que la libertad es lo único verdadero del espíritu".<sup>1</sup> Hegel deducía tan sólo la consecuencia de toda la tradición filosófica cuando identificaba razón y libertad: la libertad es lo "formal" de la racionalidad, la forma única bajo la cual puede existir la razón.<sup>2</sup>

Con el concepto de razón como libertad, la filosofía parece haber alcanzado sus límites: lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica. Hegel consideraba que la historia de la filosofía estaba definitivamente terminada en este punto. Pero esta terminación no significaba un futuro mejor, sino una actualidad precaria de la humanidad, que de esta manera quedaba eternizada. Kant había formulado algunas ideas respecto a una historia universal y a una paz eterna desde el punto de vista burgués. Sin embargo, su filosofía trascendental no pudo despertar el convencimiento de que era innecesaria la realización de la razón a través de modificaciones fácticas, ya que los individuos podían llegar a ser libres y racionales dentro del orden existente. Los conceptos fundamentales de esta filosofía son víctimas del orden de la época burguesa. La razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia del ser libre en una falta de libertad universal. La apariencia se produce al internalizarse el idealismo: razón y libertad se convierten en tareas que el individuo puede y tiene que realizar en sí mismo, cualesquiera sean las circunstancias exteriores. La libertad no contradice la necesidad, sino que la exige como presupuesto. Es libre aquel que reconoce a la necesidad como necesaria, para poder superar la mera necesidad y elevarse a la esfera de la razón. Si alguien ha nacido tullido, y de acuerdo con el estado actual de la medicina no tiene posibilidad alguna de cura, supera esta necesidad al hacer jugar su razón y su libertad dentro de su existencia de tullido, es decir, plantea desde el comienzo sus necesidades, objetivos y acciones sólo como necesidades, objetivos y acciones de un tullido. La filosofía idealista de la razón ha superado la oposición entre libertad y necesidad de manera tal que la libertad no va nunca más allá de la necesidad sino que se instala modestamente en esta última. Hegel ha dicho alguna vez que esta superación de la necesidad era "la sublimación de la necesidad en la libertad".<sup>3</sup>

Pero la libertad puede ser la verdad de la necesidad, sólo cuando la necesidad ya es "en sí" verdadera. La determinación de la relación entre

<sup>1</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Introducción, *Werke*, edición original, t. IX, p. 22.

<sup>2</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Introducción, *Werke*, t. XIII, p. 34.

<sup>3</sup> Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, § 158, *Werke*, t. VI, p. 310.

libertad y necesidad caracteriza la vinculación de la filosofía idealista de la razón respecto al orden existente. Esta vinculación es el precio en virtud del cual todos sus conocimientos pueden ser verdaderos. La vinculación está ya dada con el principio del sujeto de la filosofía idealista. Este sujeto es racional sólo en la medida en que se basa en sí mismo. Todo lo "demás" es para él algo extraño, exterior y, en tanto tal, sospechoso en principio. Para que algo pueda ser verdadero tiene que ser seguro; y para ser seguro tiene que ser puesto por el sujeto mismo. Esto vale tanto respecto al *fundamentum inconcussum* de Descartes, como respecto a los juicios sintéticos a priori de Kant. Y la autosatisfacción, la independencia de todo lo demás que es extraño, garantiza también la libertad del sujeto. Libre es quien no depende de nadie ni de nada, quien se pertenece a sí mismo. El poseerse excluye a los otros. La relación con los demás, en la que el sujeto realmente llega a los otros, se une con ellos, es considerado como un perderse, como un volverse-dependiente. Cuando Hegel atribuye a la razón, en tanto auténtica realidad, la actitud de "quedarse-en-sí-mismo", pudo haber invocado a Aristóteles. Desde el comienzo, la filosofía ha sostenido que la forma suprema del ser es un estar-en-sí-mismo.

Esta identidad en la determinación de la realidad auténtica remite a una identidad más profunda: algo es auténtico cuando es subsistente, cuando puede mantenerse a sí mismo, cuando no está remitido a ninguna otra cosa. Y un ser de este tipo se alcanza, según el idealismo, cuando un sujeto posee al mundo de tal manera que no se le puede quitar, que dispone de él en todo momento y se apropia de él de tal manera, que también en todo lo demás sigue estando en sí mismo. Sin embargo, la libertad, a la que llegan el *ego cogito* de Descartes, la monada de Leibniz, el yo de la categoría en Kant, el sujeto de la acción originaria en Fichte y el "*Weltgeist*" de Hegel, no es la libertad del poseer que tenía el Dios de Aristóteles en su propia felicidad. Es más bien la libertad de un trabajo penoso, sin fin. La razón, que en la nueva filosofía se convierte en el ser auténtico, tiene que producirse a sí misma y crear su propia realidad siempre de nuevo, con un material resistente: la razón consiste precisamente en este hacer. Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo. Debe crear la generalidad en la que ha de encontrarse el sujeto racional con otros sujetos racionales. Ha de ser el fundamento de la posibilidad de que se encuentren no sólo monadas independientes, sino de que surja una vista en común en un mundo en común. También este hacer tiene como característica el no ir más allá de lo que ya es: no modifica nada. La constitución del mundo está siempre realizada antes de cualquier actuar fáctico del individuo. La misma dinámica peculiar, que al mismo tiempo tiene miedo de transformar lo real en algo diferente, domina todas las caracterizaciones

de esta filosofía de la razón. Se proclama el desarrollo, pero el verdadero desarrollo no es una "modificación, una transformación en algo diferente".<sup>4</sup> Al final no llega a nada que no estuviera "en sí" ya al comienzo. Esta deficiencia constituye la ventaja suprema de esta filosofía. Precisamente cuando alcanza su madurez se revela claramente el estatismo interno de sus conceptos, aparentemente tan dinámicos.

Todas estas caracterizaciones convierten, sin duda, la filosofía idealista de la razón en filosofía burguesa. Y sin embargo, por el solo concepto de razón, es algo más que una ideología, y ocuparse de ella es algo más que una lucha contra una ideología. El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político.<sup>5</sup> No hace referencia a una doctrina en relación con la condicionalidad social de toda verdad o en relación con una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación con el interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión respecto a situaciones sociales relevantes, se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio. Éste no es el caso de la filosofía idealista de la razón, y no lo es precisamente en la medida en que es realmente idealista. La idea del dominio de la razón sobre el ser no es, en última instancia, sólo una exigencia del idealismo. Con instinto seguro, el Estado autoritario combate al idealismo clásico. La filosofía de la razón percibe relaciones fundamentales de la sociedad burguesa: el yo abstracto, la razón abstracta, la libertad abstracta. En este sentido esta filosofía es una toma correcta de conciencia. La razón pura debe ser "independiente" de todo lo empírico: lo empírico parece colocar en situación de dependencia a la razón; tiene el carácter de aquello que le es "extraño".<sup>6</sup> En la limitación de la razón a un teórico y práctico hacer "puros", reside la confesión de la "mala" facticidad. Pero también reside aquí la preocupación por el derecho del individuo, por aquello que es algo más que un sujeto económico, por aquello que es irrelevante para las relaciones universales de intercambio comercial en la sociedad. El idealismo ha intentado mantener limpio, por lo menos, al pensamiento. La oposición al verdadero materialismo de la Teoría Crítica de la sociedad, y al falso materialismo de la *praxis* burguesa, confieren al idealismo un doble papel bastante peculiar. En el idealismo, el individuo protesta contra el mundo, al dotar —al menos en pensamiento— de libertad y racionalidad al mundo y al individuo mismo. El idealismo es, en un sentido fundamental, individualista. Desde luego, entiende la peculiaridad del individuo con

<sup>4</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Introducción, *Werke*, t. XIII, p. 41.

<sup>5</sup> Cf. Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Grünbergs Archiv*, año XV (1930), pp. 38 y ss.

<sup>6</sup> Kant, *Nachlass*, núm. 4728, edición de la Academia Prusiana de Ciencias, t. XVIII.

vista a su autosatisfacción; la "propiedad" y todos los otros esfuerzos por construir el sujeto así entendido, a partir de un mundo intersubjetivo, siguen siendo problemáticos. El otro yo podía estar sólo abstractamente vinculado con el ego: siguió siendo un problema del conocimiento puro o de la ética pura. También la pureza del idealismo es ambigua: las verdades supremas de la razón teórica y de la razón práctica deben ser puras, no pueden estar fundadas en la facticidad; pero para salvar esta pureza es necesario que la facticidad quede fuera de su campo: el individuo queda entregado a la no-verdad de la facticidad. Con todo, la preocupación por el individuo impidió durante mucho tiempo que el idealismo otorgara su aprobación al sacrificio del individuo en aras de falsas colectividades.

La protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista y su crítica también lo es: no abarcan las relaciones materiales de la existencia. Hegel consideraba que la limitación de la filosofía al mundo del pensamiento era una "característica esencial": la filosofía concilia las oposiciones en el plano de la razón, es una "conciliación en el mundo ideal y no en la realidad".<sup>7</sup> La protesta y la crítica materialistas surgieron en la lucha de los grupos oprimidos por mejores condiciones de vida y siguieron siempre vinculadas al desarrollo fáctico de esta lucha. La filosofía occidental había presentado a la razón como realidad auténtica. En la época burguesa, la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar. El sujeto era el depositario de la razón: la racionalidad de la objetividad debía partir de él. Sin embargo, las relaciones materiales de la existencia concedían a la razón autónoma libertad sólo en el pensar puro y en el querer puro. Pero ahora se ha alcanzado una situación social en la que no es necesario que la realización de la razón esté limitada al pensar y al querer puros. Si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades. En una sociedad de este tipo, la realización de la razón va acompañada también de la superación de la filosofía. La teoría de la sociedad tenía que señalar esta posibilidad y presentar los rasgos fundamentales de una modificación de la estructura económica. Podía conducir teóricamente la lucha de aquellos grupos que, de acuerdo con su situación histórica, eran quienes debían introducir el cambio. El interés de la filosofía: la preocupación por el hombre, ha encontrado una nueva forma en el interés de la teoría. No hay otra filosofía, aparte de esta teoría. La construcción filosófica de la razón es eliminada mediante la creación de la sociedad racional. El ideal filosófico de un mundo mejor y del ser verda-

<sup>7</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, t. XIII, p. 67.

dero, forma parte del fin práctico de la humanidad combatiente. De esta manera recibe también su contenido humano.

Pero, ¿qué pasa cuando el desarrollo previsto por la teoría no se produce, cuando las fuerzas que han de introducir el cambio son reprimidas y parecen ser eliminadas? En este caso, la verdad de la teoría, lejos de quedar refutada, se presenta bajo una nueva luz que ilumina nuevos aspectos de su objeto. Muchas de sus exigencias e indicaciones adquieren una importancia diferente. La nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de "Teoría Crítica".<sup>8</sup> Su crítica se dirige también contra su no intervención en ciertas cuestiones económicas y políticas, cuando aquélla es exigida. Esta situación obliga a la teoría a agudizar su preocupación contenida en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo. Estas posibilidades son, para la teoría, posibilidades de la situación social concreta: tienen importancia sólo en tanto cuestiones económicas y políticas y, en este sentido, se refieren a las relaciones del hombre en el proceso de producción, a la utilización del producto del trabajo social, a la participación activa del hombre en la administración política y económica del todo social. Cuantas más partes de la teoría se vuelvan realidad de manera tal que no sólo el desarrollo del orden anterior confirme las predicciones de la teoría, sino que también se encare el paso hacia el nuevo orden, tanto más urgente se vuelve la pregunta acerca del objetivo de la teoría. Pues a diferencia de lo que sucede en los sistemas filosóficos, la libertad humana no es aquí un fantasma ni tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica al mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relación social de cuya realización depende el destino de la humanidad. En el estado actual de su desarrollo, la Teoría Crítica muestra una vez más su carácter constructivo. Siempre ha sido algo más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una "mala" situación fáctica. Al igual que la filosofía, la Teoría Crítica se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho. Pero, a diferencia de la filosofía, fija siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social. Por esta razón no teme ser calificada de utópica, acusación que suele lanzarse contra el nuevo orden. Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la Teoría Crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra sino a favor de su verdad. El elemento utópico ha sido durante mucho tiempo el único elemento progresista de la filosofía: tal ha sido el caso de la

<sup>8</sup> Cf. Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theoric", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI (1937), p. 245.

concepción del estado perfecto, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz eterna. La obstinada adhesión a la verdad, aun en contra de toda evidencia, ha sido desplazada por el capricho y el oportunismo desenfrenado. En la Teoría Crítica aquella obstinación ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico.

La situación actual contribuye a que esta cualidad resalte aún más claramente. La reacción se ha producido en un estadio en que ya existían las condiciones económicas del cambio. La nueva situación social, de la que son expresión los estados totalitarios, ha podido ser comprendida y prevista íntegramente con los conceptos elaborados por la teoría. La nueva acentuación de las exigencias de la teoría no ha sido motivada por el fracaso de los conceptos económicos; la teoría exige que con la modificación de las relaciones económicas, se modifique la totalidad de la existencia humana. Esta exigencia se dirige más bien en contra de una concepción y aplicación distorsionada de la economía, que es frecuente tanto en la praxis como en la discusión teórica. La discusión remite a la cuestión de saber en qué sentido la teoría es algo más que economía política. Este plus ha estado dado desde el comienzo por la circunstancia de que la crítica de la economía política tenía por objeto la totalidad del ser social. En una sociedad que en su totalidad estaba determinada por las relaciones económicas de manera tal que la economía no dominada regía todas las relaciones sociales, todo aquello que no era económico estaba contenido también en la economía. Cuando este dominio se quebró, se vio también que la organización racional de la sociedad, a la que se refiere la Teoría Crítica, era algo más que una nueva regulación de lo económico. El plus se refiere a algo que es decisivo y mediante el cual la sociedad se vuelve racional: la subordinación de la economía a las necesidades de los individuos. Con la modificación de la sociedad se supera la relación originaria entre supraestructura e infraestructura. En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas. Cuando no se tiene en cuenta este elemento se priva a la teoría de algo esencial: se elimina de la imagen de la humanidad liberada la idea de la felicidad, que era precisamente la que había de distinguirla de todos los tipos de humanidad hasta entonces conocidos. Sin la libertad y felicidad en las relaciones sociales de los hombres, el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad individual de los medios de producción seguirían siendo tan injustos como antes.



Con todo, la Teoría Crítica ha distinguido diversas fases de realización y se ha referido a la falta de libertades y a las desigualdades que en un primer momento afectarían a la nueva época. Sin embargo, la existencia social modificada debía estar determinada, desde el primer momento, por el objetivo final. La Teoría Crítica no ha lucubrado, con la idea de este objetivo final, un ideal social que ocupara el lugar de un más allá teológico, y que el nuevo orden, por su oposición al punto del partido y su distanciamiento permanente, pudiera parecer también un más allá. La Teoría Crítica no se complementa con una filosofía oponiendo a la cobardía y a la traición las posibilidades amenazadas y sacrificadas del hombre. Ella sólo pone de manifiesto aquello que desde el primer momento subyacía en sus categorías: la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere la totalidad de las relaciones humanas. Cuando la Teoría Crítica, en medio de la desorientación actual, señala que lo que interesa en la organización de la realidad que ella pretende es la libertad y la felicidad de los individuos, lo único que hace es ser consecuente con sus conceptos económicos. Éstos son conceptos constructivos que conciben no sólo la realidad dada, sino también su superación y la nueva realidad. En la reconstrucción teórica del proceso social aquellos elementos que se refieren al futuro son partes necesarias de la crítica de las relaciones actuales y del análisis de sus tendencias. La modificación a la que tiene este proceso y la existencia que ha de crear para sí la humanidad liberada determinan también la formulación y el desarrollo de las primeras categorías económicas. Para la conservación de aquellos elementos teóricos que se dirigen a la felicidad futura, la teoría no puede invocar hecho alguno, pues todo lo ya alcanzado le está dado sólo como algo que está desapareciendo y que está amenazado, y que es un hecho positivo —es decir, un elemento de la sociedad futura— sólo en la medida en que es incorporado en la construcción como algo cambiante. Esta construcción no es ni una complementación ni una ampliación de la economía. Es la misma economía, en la medida en que abarca contenidos que van más allá del ámbito de las actuales relaciones económicas existentes.

La perseverancia incondicionada en un fin, que sólo puede ser alcanzado en la lucha social, permite que la teoría oponga a lo ya alcanzado lo aún no alcanzado y que está siempre amenazado. El interés de la teoría por la gran filosofía es, en este sentido, una parte de su oposición a lo existente. Pero la Teoría Crítica no tiene nada que ver con la realización de los ideales esgrimidos en las luchas sociales. Ve en estas luchas, por una parte, la causa de la libertad; por la otra, la causa de la opresión y de la barbarie. Cuando esta última parece triunfar en la realidad, puede parecer que la Teoría Crítica opone un ideal filosófico al desarrollo fáctico y a su análisis científico.

co. Evidentemente, la ciencia tradicional quedaba más liberada a lo existente que la gran filosofía. Pero la teoría tradicional no ha elaborado los conceptos que se refieren a las posibilidades del hombre más allá de su *status* fáctico en la ciencia, sino en la filosofía. Al final de la *Crítica de la razón pura*, Kant formula las tres preguntas en las que converge todo el "interés" de la razón humana: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?<sup>9</sup> Y en la introducción a sus lecciones sobre lógica agrega a estas tres preguntas una cuarta que las comprende a todas: ¿Qué es el hombre?<sup>10</sup> La respuesta a la pregunta no es pensada como descripción de la esencia del hombre existente, sino como una referencia a las posibilidades existentes para el hombre. Durante el periodo burgués, la filosofía cambió el sentido de las preguntas y de las respuestas, al considerar que las posibilidades del hombre eran algo ya real dentro de lo existente. En este caso, sólo podían ser posibilidades del conocimiento puro y de la voluntad pura.

Ahora bien, la transformación de un *status* dado no es asunto de la filosofía. El filósofo puede participar en las luchas sociales sólo en la medida en que no es filósofo profesional: esta "división del trabajo" es también el resultado de la separación entre los medios materiales y espirituales de producción. La filosofía no puede superar esta división. El hecho de que el trabajo filosófico haya sido y siga siendo un trabajo abstracto, está basado en las relaciones sociales de la existencia. La perseverancia en el carácter abstracto de la filosofía responde más a la situación objetiva y está más cerca de la verdad que aquella concreción seudofilosófica que se digna ocuparse de las luchas sociales. Lo que hay de verdad en los conceptos filosóficos ha sido obtenido mediante abstracción del *status* concreto del hombre y es sólo verdad como abstracción. Razón, espíritu, moralidad, conocimiento, felicidad, son no sólo categorías de la filosofía burguesa, sino también asuntos de la humanidad. En tanto tales deben ser conservados y redescubiertos. Cuando la Teoría Crítica se refiere a las doctrinas filosóficas que aún se ocupan del hombre, se refiere en primer lugar a los conceptos que ocultaban y malinterpretaban al hombre durante el periodo burgués.

Con esta intención han sido analizados en esta revista\* algunos conceptos filosóficos fundamentales: verdad y verificación, racionalismo e irracionalismo, el papel de la lógica, metafísica y positivismo, el concepto de esencia. Nunca se trata aquí de un mero análisis sociológico cuyo objeto sea clasificar las opiniones filosóficas según puntos de vista sociales. Tampoco se ha intentado jamás reducir determinados contenidos filosóficos a situaciones sociales. Mientras la filosofía sea algo más que una ideología,

<sup>9</sup> Kant, *Werke*, edición de Cassirer, Berlín, 1911, t. III, p. 540.

<sup>10</sup> Kant, *op. cit.*, t. VIII, p. 344.

\* *Zeitschrift für Sozialforschung* [N. del T.].

todo intento de este tipo estará condenado al fracaso. La polémica de la Teoría Crítica con la filosofía está interesada en el contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos: presupone que la verdad está realmente contenida en ellos. Por el contrario, la sociología del conocimiento se refiere siempre a las falsedades, no a las verdades de la filosofía anterior. Naturalmente, hasta las categorías filosóficas supremas están ligadas a situaciones sociales, aunque no sea con aquella situación general en virtud de la cual la lucha entre el hombre y la naturaleza no ha sido nunca una lucha realizada por la humanidad como sujeto libre, sino que aquélla se ha librado siempre dentro de una sociedad de clases. Este hecho se manifiesta en muchas "diferencias ontológicas" establecidas por la filosofía. Sus huellas se encuentran quizás hasta en las formas del pensar conceptual cuando, por ejemplo, la lógica es definida fundamentalmente como lógica proposicional, como juicios sobre objetos existentes a los que puede atribuirse o negarse predicados de manera diversa. La lógica dialéctica se ha referido en primer lugar a la falla que encierra esta concepción del juicio: la "contingencia" de la predicación, la "exterioridad" del proceso de juzgar, en el que el sujeto del juicio aparece como algo que se encuentra en nuestra mente.<sup>11</sup> Más aún: muchos conceptos filosóficos son simples "representaciones nebulosas" que surgen del dominio de una economía no controlada sobre la existencia humana y que, en tanto tal, hay que explicar exactamente partiendo de las relaciones materiales de la vida. Pero en sus formas históricas la filosofía ha alcanzado algunos conocimientos acerca de las relaciones humanas y de las cosas, cuya verdad va más allá de la sociedad actual y, por consiguiente, no puede ser exhaustivamente explicada a partir de esta última. Tal es el caso no sólo de aquellos contenidos que son tratados a partir de conceptos tales como razón, espíritu, libertad, moralidad, generalidad, esencia, sino también de importantes conquistas de la teoría del conocimiento, de la psicología y de la lógica. Su contenido de verdad, que supera en mucho la condicionalidad social, no presupone una conciencia eterna que constituya trascendentalmente la conciencia individual de los sujetos históricos. Presupone más bien aquellos sujetos históricos cuya conciencia puede aprehender el "excedente" de este contenido en su verdad real. La verdad que la conciencia conoce en la filosofía no es reductible a las relaciones sociales existentes. Tal podía ser el caso en una forma de la existencia en donde la conciencia no estuviera separada del ser y en donde de la racionalidad del ser social pudiera surgir la racionalidad del pensamiento. Mientras esto no suceda, la verdad, que es algo más que una verdad de hecho, es alcanzada siempre en contra de las relaciones so-

<sup>11</sup> Hegel, *Encyclopädie*, 1, § 166, *op. cit.*, t. VI, p. 328.

ciales existentes; la verdad está sometida a esta condicionalidad negativa. Las relaciones sociales ocultan el sentido de la verdad: constituyen al mismo tiempo el horizonte de la no-verdad que resta efectividad a la verdad. Un ejemplo: el concepto de conciencia general, que preocupó a todo el idealismo alemán, encierra el problema de la relación entre sujeto y sociedad: ¿cómo puede ser sujeto la generalidad sin suprimir la individualidad? La idea de que aquí estamos frente a un problema que es algo más que un problema gnoseológico o metafísico puede ser alcanzada y utilizada sólo fuera del pensamiento burgués. Las soluciones filosóficas que se han dado al problema resultan de la historia de los problemas filosóficos. No es necesario ningún análisis sociológico para atender la teoría kantiana de la síntesis trascendental. Esta última contiene una verdad gnoseológica. La interpretación que da la Teoría Crítica respecto al planteamiento kantiano del problema<sup>12</sup> deja intacta la problemática filosófica interna. Cuando la teoría vuelve a vincular la cuestión de la universalidad del conocimiento con la cuestión de la sociedad en tanto sujeto universal, no pretende presentar una solución filosófica mejor. Pretende más bien mostrar cuáles son las relaciones sociales que impidieron a la filosofía formular un problema tan importante, y a la vez mostrar que había otra solución fuera del alcance de aquella filosofía. La falta de verdad, que afecta a todo el tratamiento trascendental del problema, tiene su origen fuera de la filosofía y, por consiguiente, puede ser superada sólo fuera de la filosofía. Con este "fuera" no se quiere decir que las situaciones sociales influyan desde afuera sobre la conciencia, que tiene en sí misma una forma de existencia independiente. Aquí se apunta más bien a una división dentro de la sociedad dada. La condicionalidad que el ser social impone a la conciencia es externa en la medida en que precisamente en la sociedad burguesa las relaciones sociales de la existencia del individuo son externas y son también superables desde "afuera". Es precisamente esta exterioridad la que hace posible la libertad abstracta del sujeto pensante. Sólo con la superación y eliminación de esta exterioridad desaparecería, conjuntamente con la modificación general de la relación entre ser social y conciencia, también la libertad abstracta.

Para atenerse a la concepción fundamental de la teoría respecto a la relación entre el ser social y la conciencia, hay que tener en cuenta este "afuera". En la historia no existe ninguna armonía preestablecida entre el pensamiento correcto y el ser social. Las relaciones económicas determinan el pensamiento filosófico en el periodo burgués de tal manera que el individuo, emancipado y librado a sí mismo, piensa. Pero así como en la realidad el individuo no cuenta como ser concreto, con posibilidades

<sup>12</sup> Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI (1937), pp. 257 y ss.

y necesidades concretas, sino tan sólo —con abstracción de su individualidad— como sujeto que entrega su trabajo y desempeña funciones útiles en el proceso de la valorización del capital, así también aparece en la filosofía sólo como sujeto abstracto: con abstracción de su humanidad plena. Cuando la filosofía se interesa por la idea del hombre, tiene que pensar haciendo caso omiso de la facticidad; cuando quiere pensar esta idea en su pureza y universalidad filosófica, tiene que hacer abstracción del *status* existente. Esta abstracción, este apartarse radicalmente de lo dado, le abre, en la sociedad burguesa, la vía de una búsqueda tranquila de la verdad de un poder atenerse a lo conocido. En lo concreto, en la facticidad, el sujeto pensante deja “fuera” su miseria. Sin embargo, no puede saltar sobre su propia sombra. Ya en el comienzo mismo de su pensamiento acepta el aislamiento monádico del individuo burgués y piensa dentro de un horizonte de no-verdad que le cierra la verdadera salida.

Es posible explicar desde este horizonte algunos de los rasgos característicos de la filosofía burguesa. Uno de estos rasgos afecta de manera inmediata a la idea misma de verdad y parece relativizar “sociológicamente”, desde un comienzo, todas sus verdades: tal es el caso de la íntima conexión que se establece entre verdad y seguridad. Esta conexión tiene sus orígenes ya en la filosofía antigua, pero sólo en el periodo moderno adquiere la forma típica según la cual la verdad tiene que demostrarse como propiedad permanente del individuo y esta demostración vale como tal sólo cuando el individuo puede presentar la verdad como resultado de su propio esfuerzo. El proceso del conocimiento no está nunca terminado porque el individuo tiene que realizar renovadamente, en cada acto del conocimiento, la “creación del mundo”, la elaboración categorial de la experiencia; pero el proceso no avanza, porque la limitación del conocimiento “creador” a la esfera trascendental hace imposible toda nueva forma del mundo. La constitución del mundo se realiza a espaldas del individuo y, sin embargo, es su obra.

Es fácil distinguir cuáles son las situaciones sociales que corresponden a este proceso. Los momentos progresistas de esta construcción del conocimiento: la fundamentación del conocimiento en la autonomía del individuo y el punto de partida del conocer como hecho y tarea que ha de realizarse siempre de nuevo, pierden su efectividad en el ámbito vital de la sociedad burguesa. Pero, ¿afecta la condicionalidad sociológica al verdadero contenido de la construcción, la vinculación esencial entre conocimiento, libertad y praxis? El dominio de la sociedad burguesa, que determina la conciencia de tal manera que su actividad y su contenido sólo existen en la dimensión abstracta, se hace patente no sólo en la dependencia del pensamiento, sino también en la independencia abstracta de sus contenidos.

Este carácter abstracto salva su verdad; más aún, la hace posible. Es verdad sólo en la medida en que no es verdad acerca de la realidad social. Y precisamente porque no lo es, porque trasciende a aquella realidad, puede convertirse en objeto de la Teoría Crítica. La sociología, que sólo se ocupa de las condicionalidades, no tiene nada que ver con la verdad; su tarea, en otros aspectos útiles, falsifica el interés y el objetivo de la Teoría Crítica. Lo que en el saber del pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado. Ésta no es la preocupación de la Teoría Crítica; lo que le interesa es que no se pierdan las verdades con las que ya había trabajado el saber del pasado. Esto no quiere decir que existan verdades eternas, que se desarrollan bajo formas históricas cambiantes de tal manera que no basta más que quitar la cáscara para obtener el fruto. Cuando la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad se han convertido en realidad partiendo de conceptos abstractos, entonces la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad son algo completamente diferente. Tendrán tanto que ver entre sí como la asociación de hombres libres tiene en común con la sociedad dominada por la mercancía y la competencia. Con todo, la identidad de la estructura fundamental de la sociedad corresponde, en la historia, a una identidad de determinadas verdades universales. Precisamente su carácter universal pertenece a su contenido de verdad: hecho que se ha vuelto patente en la lucha de la ideología autoritaria en contra de las generalidades abstractas. Que el hombre es un ser racional, que su esencia exige la libertad, que su felicidad es su bien supremo, todas estas son generalidades que precisamente, a causa de su generalidad, encierran una fuerza progresista. La generalidad las dota de una pretensión casi subversiva: no éste o aquél, sino todos los individuos deben ser racionales, libres, felices. En una sociedad cuya realidad desmiente todas estas generalidades, la filosofía no puede concretarse. En estas circunstancias, el aferrarse a la generalidad significa algo más que su destrucción filosófica.

El interés de la Teoría Crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar. El hecho de que el hombre pueda ser algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases, es un convencimiento que vincula profundamente a la Teoría Crítica con la filosofía. Mientras la filosofía aceptó que las relaciones económicas son las que tienen que decidir realmente acerca del hombre, fue aliada de la opresión. Éste es el materialismo "malo" que subyace en todo idealismo: el consuelo de que en el mundo material todo está en orden (un consuelo que aun cuando no constituya el convencimiento personal de los filósofos, es el resultado casi espontáneo del modo de pensar del idealismo burgués y fundamenta su verdadera afinidad con su época), de que el espíritu no tiene que hacer valer sus preten-

siones en este mundo y que tiene que crearse otro mundo en el que no entre en conflicto con lo material. Todo esto es conciliable con el materialismo de la praxis burguesa. El materialismo "malo" de la filosofía queda superado en la teoría materialista de la sociedad. Esta última se dirige no sólo contra las relaciones de producción que motivaron aquel materialismo, sino contra toda forma de producción que domine al hombre en vez de estar dominada por él. Éste es el idealismo que subyace en su materialismo. También sus conceptos constructivos tienen un residuo de abstracción en la medida en que la realidad a la que apuntan no está aún dada. Pero la abstracción no se debe aquí a una prescindencia del *status* actual del hombre, sino al hecho de que apunta a un *status* futuro. Esta abstracción no es superada por alguna otra teoría correcta de lo existente (como sucede con la abstracción idealista en la crítica de la economía política); después de ella ya no hay ninguna otra teoría, sino sólo la realidad racional misma. El abismo entre la teoría y lo existente no puede ser superado por ningún pensamiento conceptual. Para poder mantener como objetivo del presente lo que aún no es presente, necesita de la fantasía. La vinculación esencial que existe entre fantasía y filosofía puede inferirse de la función que con el título de "imaginación" le fuera asignada por los filósofos, desde Aristóteles hasta Kant. Por su peculiar capacidad de "intuir" un objeto ausente, de poder crear algo nuevo con el material dado al conocimiento, la imaginación revela un alto grado de independencia respecto a lo dado, es decir, una libertad en medio de un mundo no libre. Al ir más allá de lo existente, la imaginación puede prever el futuro. Cuando Kant establece que esta "facultad fundamental del alma humana" subyace a priori en todo conocimiento,<sup>13</sup> esta limitación a lo a priori desvía, sin embargo, la atención del futuro hacia lo ya pasado. La imaginación sufre también la degradación general de la fantasía. El dejar librado a ella la construcción de un mundo más hermoso y más feliz se convirtió en privilegio de los niños y de los locos. Con la fantasía era posible imaginar cualquier cosa. Pero en la Teoría Crítica ya no existe un horizonte infinito de posibilidades. La libertad de la imaginación desaparece en la medida en que la libertad real se convierte en posibilidad real. De esta manera, los límites de la fantasía no están instituidos por los más generales del ser (tales como los que había establecido la última teoría burguesa del conocimiento, que tenía perfecta conciencia de la importancia de la fantasía),<sup>14</sup> sino que son límites técnicos en el sentido estricto: están prescriptos por el estadio alcanzado por el desarrollo técnico. Pero en ningún caso la Teoría Crítica trata de pintar, como suele creerse, un mundo futuro aun cuando la respuesta de la fantasía a una empresa de

<sup>13</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 625.

<sup>14</sup> Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 219.

este tipo no fuera quizás del todo absurda. Si se permitiese que la fantasía, utilizando el material técnico hoy existente, respondiese a las preguntas fundamentales planteadas por Kant, la sociología se sorprendería del carácter utópico de sus respuestas. Y sin embargo, las respuestas que la fantasía pudiera dar estarían muy cerca de la verdad —más cerca al menos que aquellas que pueden obtenerse mediante los análisis estrictamente conceptuales de la antropología filosófica—. Pues lo que el hombre es, sería definido por la fantasía partiendo de aquello que mañana realmente puede ser. La pregunta: ¿Qué puedo esperar? hace referencia menos a la eternidad del alma y a la libertad interna que al desarrollo actualmente posible y a la satisfacción de las necesidades. En una situación en la que este futuro representa una posibilidad real, la fantasía es un instrumento importante para mantener presente este objetivo. La fantasía se comporta respecto a las otras facultades del conocimiento de manera diferente a la de la apariencia respecto a la verdad (que cuando es erigida en única verdad, convierte todas las verdades futuras en apariencia). Sin fantasía, todo conocimiento filosófico queda atado al presente o al pasado, separado del futuro, que es lo único que vincula a la filosofía con la historia real de la humanidad.

Esta acentuación del papel de la fantasía parece estar en franca contradicción con el carácter estrictamente científico que la Teoría Crítica pretende para sus conceptos. Esta exigencia de cientificidad ha llevado a la teoría materialista a una notable coincidencia con la filosofía idealista de la razón: si la preocupación por el hombre podía mantenerse —en la filosofía idealista— sólo haciendo abstracción de la situación dada, esta filosofía ha tratado de superar esta abstracción mediante una vinculación, lo más estrecha posible, con las ciencias. En las ciencias no se cuestionaba el valor de uso. En esta preocupación angustiada por la cientificidad coincide el neokantismo con Kant, Husserl con Descartes. La filosofía no se preocupaba por saber de qué manera las ciencias eran aplicadas, de si su utilidad y fecundidad aseguraban su mayor verdad, y de si no eran ellas mismas un signo de una falta de humanidad general: la filosofía estaba interesada principalmente en la teoría del método de las ciencias. La Teoría Crítica de la sociedad consideró en primer lugar que sólo quedaba librada a la filosofía la elaboración de los resultados más generales de las ciencias. También la teoría partió de la concepción de que las ciencias habían mostrado suficientemente su capacidad al servicio del desarrollo de las fuerzas productivas, su capacidad para crear nuevas posibilidades de una existencia más rica. Pero mientras que la alianza entre la filosofía idealista y la ciencia estaba viciada desde el primer momento por el pecado de la dependencia de las ciencias respecto a las relaciones de dominio existentes, en la Teoría Crítica de la sociedad se presupone la liberación de las ciencias. De esta



manera se evitó, en principio, la conversión fatal de la ciencia en fetichismo, pero no por esto se liberó a la teoría del ejercicio de una crítica permanente de la cientificidad, para que tuviera en cuenta toda nueva situación social. La cientificidad, en tanto tal, no es nunca una garantía suficiente de verdad y mucho menos lo es cuando la verdad habla en contra de los hechos y está detrás de los hechos, tal como sucede en la actualidad. La predictibilidad científica no puede aprehender la futuridad de la verdad. Tampoco en el desarrollo de las fuerzas productivas y en el desarrollo de la técnica existe un progreso ininterrumpido desde la antigua hasta la nueva sociedad. También aquí el hombre mismo tiene que decidir acerca del progreso, no *el* hombre, de cuya renovación espiritual y moral se espera la planificación (olvidando que la única planificación a que uno puede referirse presupone la desaparición de la separación abstracta del sujeto respecto a su actividad y del sujeto en tanto algo general, de cada sujeto particular), sino la reunión de los hombres que provocan la transformación. Como de ellos depende lo que la ciencia y la técnica han de ser, estas últimas no pueden servir a priori como modelo conceptual de la Teoría Crítica.

La Teoría Crítica es también crítica respecto a sí misma, respecto a sus propios voceros sociales. El elemento filosófico dentro de la teoría es una forma de protesta contra el nuevo economismo: contra un aislamiento de la lucha económica, contra la separación mantenida entre lo económico y lo político. Contra esta teoría se ha objetado, desde el comienzo, que lo decisivo era la situación respectiva de la sociedad, las relaciones políticas de poder. La modificación de la estructura económica debería modificar la situación de la sociedad de tal manera que con la superación de los antagonismos económicos entre los grupos e individuos las relaciones políticas se volvieran independientes en alto grado, determinando el desarrollo de la sociedad. Con la desaparición del Estado, las relaciones políticas tendrían que transformarse en relaciones humanas generales en un sentido hasta ahora desconocido: organización de la administración de la riqueza social en interés de la humanidad liberada.

La teoría materialista de la sociedad es, por su origen, una teoría del siglo XIX. Cuando presentaba su relación respecto a la filosofía de la razón bajo la imagen de la "herencia", pensaba en la herencia según el *status* que tenía en el siglo XIX. Pero mientras tanto hay algo que se ha modificado en este *status*. En aquel momento, la teoría admitía la posibilidad de una futura barbarie, pero más próxima le parecía la posibilidad de superación y conservación de lo que el siglo XIX aún representaba. La herencia debía salvar también aquello que la cultura de la sociedad burguesa, a pesar de todas las miserias y de todas las injusticias, había proporcionado para el desarrollo y la felicidad del individuo. No era difícil ver lo que se había

alcanzado y lo que podía aún hacerse; el impulso de la teoría provenía de este interés por el individuo y no era necesario discutirlo filosóficamente. Mientras tanto, la situación de este legado de la sociedad burguesa se ha modificado. Entre la realidad actual de la razón y su realización bajo la forma a la que la teoría aspira, existe hoy ya no sólo una parte del siglo XIX, sino la barbarie autoritaria. Cada vez más, aquella cultura que había que conservar y superar es algo que pertenece al pasado. Cubierta por una realidad en la que el sacrificio completo del individuo parece ser algo evidente y figura en la orden del día, esta cultura ha desaparecido hasta tal punto, que ocuparse de ella ya no es motivo de orgullo y de altivez, sino de duelo. La Teoría Crítica había tenido que preocuparse de manera hasta ahora desconocida con el pasado, precisamente en la medida en que estaba interesada por el futuro. Bajo una nueva forma, se repite ahora la situación que la teoría de la sociedad había encontrado en el siglo XIX. Una vez más la situación real se encuentra bajo el nivel general de la historia. Aun en los países más adelantados, las fuerzas productivas están trabadas y el nivel de vida es bajo. El reflejo que la verdad futura encontró en la filosofía pasada señala situaciones que conducen más allá de las circunstancias anacrónicas. Por eso, la Teoría Crítica está aún ligada a estas verdades. Se presentan en ella como una toma de conciencia de las posibilidades para las que está madura la situación histórica. Y estas posibilidades se conservan en los conceptos económicos y políticos de la Teoría Crítica.

---

---

# LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA\*

Theodor W. Adorno

**L**A POLÉMICA ACTUAL entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu va a quedarse corta, por el comprensible miedo de las disciplinas filosóficas a la vista de la técnica —asoladora de todo— en general y del pertrecho en particular que acompaña a la división y el reparto de los medios. Con esta ocasión, la forma en que se defienden los intereses de las ciencias del espíritu permite que se vea su apocamiento. Los argumentos, especialmente en cuanto tienen como finalidad conseguir medios financieros —ya sea de parlamentos, de los gobernantes o incluso de mecenas—, precisan utilizar como triunfo la utilidad; así pues, sus portavoces se cuidan de la importancia propedéutica de los estudios humanísticos para las ciencias de la naturaleza, de su valor para disciplinar el pensamiento y para colocar debidamente a los ciudadanos en la comunidad política, y, últimamente, procuran recalcar que son inexcusables para la educación y formación con destino a los llamados puestos directivos de la industria y la administración. Se enumeran los rasgos personales requeridos en las situaciones elevadas y se pretende señalar de qué modo contribuye el trato juvenil con las cosas espirituales a desarrollar semejantes facultades. Si en el siglo XIX era algo obvio, desde muchos puntos de vista, que un empresario de éxito tuviese una instrucción general que no pareciera estar dirigida enteramente a finalidades prácticas, ahora se la recomienda, como medio para un fin, al futuro director general e incluso al jefe administrativo en sentido amplio.<sup>1</sup> Hoy se destaca inmediatamente la función realista, que, en lo que respecta a las ciencias del espíritu y ante todo a su núcleo, la filosofía, se había mantenido constante en todas las épocas burguesas. Ya

\* Tomado de Th. W. Adorno, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 23-42.

<sup>1</sup> Cf. por ejemplo, F. Brucker, *The practice of management*, Nueva York, 1954.

en las ramas teológicas y profanas de las primeras universidades desempeñaban implícitamente un papel la formación de una inteligencia práctica, la facilidad para abarcar de un golpe de vista las relaciones nacionales e internacionales y el arte en el trato de los hombres; ahora que los especialistas filosóficos han entrado en un estadio casi carente de perspectivas de una carrera atrayente dentro del propio campo, su participación —dentro de los países más adelantados— en la educación para las tareas sociales vitalmente más importantes significa para ellos una nueva posibilidad; sin duda, no puede dejar intactos su sentido y contenido. En Alemania las facultades de filosofía sirven en primer lugar para la formación de los candidatos al profesorado superior, a una carrera académica, sobre la que repercute de un modo especialmente enérgico la desvalorización de las capacidades humanísticas. Y las ciencias del espíritu se ven remitidas con un apremio igualmente grande a la razón de existencia que pueden alcanzar gracias a su nuevo papel en la educación del retoño económico, a su participación en el enrolamiento en la política interior y exterior, y a su utilidad para las actividades nacionales y económicas. Y es claro que no cabe determinar con anticipación en qué medida semejantes funciones acudirían en socorro de su sustancia, que se concibe como algo que está desapareciendo.

Jacques Barzun, el sabio *provost* de la Universidad de Columbia, ha intentado afianzar las disciplinas filosóficas frente a las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales de un modo distinto. Su utilidad, piensa, no reside, como en estas últimas, en que proporcionen saberes para el dominio, en una finalidad situada más allá de ellas mismas, sino más bien en que responden inmediatamente a una necesidad: “La utilidad de las ciencias humanísticas —ha dicho— se demuestra y establece por el deseo de las mismas, deseo que viene de antiguo, inquebrantable, que se extiende más y más”.<sup>2</sup> El que los hombres se interesen por la historia, aprendan idiomas extranjeros y tomen parte en cuestiones doctas, en vez de dedicarse a edificar ciudades y a arreglar asuntos sociales, sería un hecho que habría de tenerse en cuenta. “Las ciencias del espíritu” (se refiere a cursos lingüísticos y a lecturas de obras históricas), decía jocosamente en su alegato, “que favorecen tales locuras y como antibióticos son absolutamente inútiles, nos envuelven por todas partes, embelesan nuestros ojos, nuestros oídos y nuestro espíritu, y acumulan la montaña de extravagancias de que responden”. Por tanto, según Barzun, la filosofía, la historia, la filología, la estética, existen por su propio embeleso; esto significa que son bienes de consumo esenciales, con el mismo derecho que el cine, la televisión, las creaciones de la moda, los cigarrillos y los viajes colectivos; defensa que, a la vista de la concu-

<sup>2</sup> Jacques Barzun, “Science versus Humanities”, *Saturday Evening Post*, 3 de mayo de 1958.

rrencia con estos artículos tan solicitados, difícilmente permite un pronóstico favorable para el desarrollo futuro de dichas ciencias, e incluso para su resistencia frente a las desventuras que les amenazan.

En todo caso es precisa la justificación, porque la fuerza de esclarecimiento del pensamiento filosófico se ha quebrado. La claridad y evidencia agresivas, la *clara et distincta perceptio*, ha perdido su aguijón desde el ocaso del absolutismo. Los filósofos no viven ya ocultos y errabundos, como Descartes, o en las fronteras de los países, como Voltaire; tras la interiorización de las energías políticas —limitada principalmente a Alemania—, que ha encontrado su gran expresión en la filosofía y en la música, los filósofos han concertado la paz con el mundo; mientras que en otro tiempo estar desunido con él pertenecía a la esencia de la filosofía. Schopenhauer y Nietzsche, descendientes de la gran filosofía, anticiparon en sus vidas la nueva soledad del pensador.

Lo que hoy toca a su fin ha cumplido una vez, cuando no precisaba justificaciones, un papel socialmente productivo. La filosofía se sabía a sí misma como el camino del espíritu europeo, interrumpido, condicionado en muchos aspectos desde el exterior, y que, con todo, a la vez, respondía a una lógica inmanente; se sentía ser un todo frágil y multívoco, mas, pese a ello, también coherente, que formaba parte de la sustancia de la civilización, con la cual estaba simultáneamente unido y desunido. Como ocurre con las culturas antiguas, la historia real de los pueblos europeos está llena de fanatismo y de crueldad, de egoísmo desmedido de individuos y grupos, de opresión y de una justicia casi estrecha y bárbara a lo largo de dilatados periodos, en la cual buscaba desahogo desde tiempo inmemorial el resentimiento de los instintos malamente reprimidos de aquellos que se habían sometido. A mediados de los años treinta y tantos del siglo xx, es decir, durante el mando de Hitler y de Stalin, Bertrand Russell decía en un artículo: "Estoy de acuerdo de muy buena gana con quienes no soportan la intolerancia del fascismo y comunismo, con tal de que no vean en ésta una digresión de la tradición europea". "Aquellos de nosotros que no podemos respirar en una atmósfera de dogmatismo gubernamental ansioso de persecuciones, no nos encontraríamos en la mayoría de las épocas pasadas de Europa mucho mejor que en la Rusia o la Alemania modernas".<sup>3</sup> Y a pesar de ello, en los siglos pasados, atravesando la realidad, se extendía cierto tipo de concordancia sobre la imposibilidad y la posibilidad de la verdad, sobre los hombres y su destino, sobre lo finito y lo infinito. Cuando David Tume pasa inmediatamente, en su *Enquiry*, de la exposición acerca de cómo la unidad llega a la conciencia individual a través de las asociaciones, a la

<sup>3</sup> Bertrand Russell, *In praise of idleness*, Londres, 1935.

unidad de las obras de arte, podía haber proseguido diciendo que, del mismo modo que el yo y la obra de arte, también el espíritu que rige por entero la sociedad se mantiene unido mediante lazos internos. La reflexión sobre cómo se logra la unidad de éste, tan quebrada, ha constituido luego el tema de la filosofía alemana, no de la inglesa, y su respuesta dice que tal unidad se instituye mediante los esfuerzos teoréticos —y los prácticos, que son indisociables de ellos— por sobrepasar la contradicción entre la realidad dada, percibida, tal como aparece según el nivel de conocimientos alcanzados, y un mundo que corresponda a la razón, en el que el sujeto se encuentre de nuevo como un espíritu autónomo; dicho con otras palabras: mediante la contradicción —que cambia en sí productivamente— entre lo existente y el pensamiento mismo. A través de la filosofía, como a través del arte, se manifiesta, en lo existente en cada caso, la gran distancia entre lo que es y lo que debe ser. Todo orden que se impongan los hombres bajo la constrictión de las condiciones en que estén, toda estructura cultural no menos que todo juicio aislado, plantean —queriéndolo o sin quererlo— una pretensión de justicia, y ningún concepto y ningún orden hacen justicia a su propia pretensión. Y la cancelación de la diferencia entre el concepto y su pretensión, entre el orden vigente en cada momento y la verdad eterna, llevaría a término la historia tenebrosa de los hombres. La falaz asunción del comienzo de un final con sentido fue el presupuesto y resultado del idealismo absoluto, y ha extraviado también a sus discípulos materialistas: aquél vio llegar el reino deseado de la moralidad en el Estado prusiano; Rousseau lo veía, como segunda naturaleza, en un cantón suizo; éstos lo han visto en el comunismo, que habría de venir inmediatamente. Pero la resignación hegeliana, que tuvo la revolución burguesa por la última conducente a una situación superior, ha mostrado ser la equivocación menor, por cuestionable que pueda ser siempre el papel filosófico que en ella desempeñaba el Estado.

La crítica o conciencia de la diferencia ha sido permanentemente la fuerza del pensamiento filosófico, que se siente a sí mismo la esencia de la realidad y al mismo tiempo su contraposición —y de ésta se ocupa—: el concepto no se ha reconciliado jamás consigo mismo. Incluso el desgajamiento de las ciencias positivas —la matemática, la física, la química, la psicología y las ciencias sociales— de la filosofía forma parte de su propio desarrollo, del modo como ésta se da origen a sí misma a través de la contradicción de las ideas vigentes hacia la verdad entendida. La tendencia a la modificación activa del mundo que se expresa en el descomedido crecer de las fuerzas y de la cual es una cara la secesión de las ciencias particulares, constituía una peculiaridad del pensamiento europeo desde la Antigüedad; pero ni el sentido de la filosofía era desguazarse en aquellas disci-

plinas o agregarse a ellas, en cuanto logística o semántica, a modo de ciencia auxiliar —y en ello reside lo ilusorio del positivismo—, ni formar una artesanía especial dotada de un procedimiento de tipo propio, cortado a medida de un tema peculiar, el ser —y ésta es la pretensión de la ontología fundamental—; uno y otra se asientan sobre la división del trabajo y, con ello, reniegan objetivamente de la contraposición entre idea y realidad, oposición de la que el pensamiento libre ha sacado en otro tiempo su fuerza. Merced a la esmerada escisión que se hace entre ambas caras en el manejo y administración de la sociedad, se desvanece dicha oposición, que únicamente subsiste cuando quieren ser una sola. Y al asegurarnos de que todo está “en cuestión”, la filosofía se acomoda en este siglo mucho más sumisamente que la antigua, que se ocupaba conscientemente de justificarse, a aquella integración a que tiene que renunciar como condición previa de su trabajo.

Sólo le está permitido al pensamiento contradecir a lo existente, sea el pensamiento con que se encuentra ya o la realidad natural y social dadas, si no aniquila simplemente aquello que en todo caso exige fe y reconocimiento (a no ser que consista en una pura mentira), sino que, como algo transido por el espíritu, algo llegado a su reino en carne y sangre, lo asume y lleva hacia la futura forma de la conciencia. El pensamiento se opone a ambas cosas: a borrar y olvidar tanto como a catalogar y almacenar. Los estudios puramente cercioradores, filológicos e históricos, constituyen trabajos auxiliares, útiles e inexcusables; y, sin embargo, los sabios en sentido positivista no son, según la frase de Nietzsche,<sup>4</sup> sino meros empleados de la ciencia; existen para ésta, pero la ciencia no existe para ellos. Si es que lo asentado por ellos ha de tomar parte en la vida del espíritu, tiene que inducirse en pensamientos teóricos, que no están atados exclusivamente a los dominios especializados.

Se ha procedido con la función del pensamiento, que simultáneamente cambia y perdura, como con las fuerzas conformadoras de la sociedad misma. Ésta, para progresar hacia formas más ajustadas, tiene que impulsar incesantemente a sus individuos a adoptar nuevas formas de relación; piénsese en la habituación al trabajo en fábrica durante el curso de la revolución industrial. El modo de vida sobre pasado, que por su menor tensión aparecía en cierto modo retrospectivamente como el hogar perdido, se llega a amputar como forma anticuada de existencia gracias a los nuevos modos de ésta. El proceso emancipador mediante el cual, en los países actualmente muy desarrollados, la historia crítica prácticamente las formas

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Munich, Musarin, 1923, t. IX, *Menschliches, Allzumenschliche*, II, p. 271. [ed. castellana de las *Obras completas* de Aguilar, 3a. ed., Buenos Aires, t. IV, 1954, *Humano, demasiado humano*, II, p. 240].

preindustriales de la sociedad, se ha llevado a cabo aquí<sup>5</sup> —como correspondía a una técnica menos desarrollada, que las crisis interiores y exteriores estorbaban y alentaban— con alguna lentitud. Hoy, en los países antes coloniales, se alcanza la transición rápidamente, sin contemplaciones, de un modo radical. En ellos, los nativos se exigen en la actualidad a sí mismos, bajo sus dictadores, no menos de lo que les habían exigido los imperialistas del siglo XIX; y la parsimonia, la falta de adaptación, ya no se toman hoy como indolencia, sino como traición a la comunidad popular. Ya Hitler y Stalin querían dar alcance a viva fuerza a un funcionamiento de la industria, en los países más adelantados, que no se ve estorbado por ningún residuo. El nacionalsocialismo y el comunismo trataban de raer las últimas huellas de modos de ser no implantados disciplinadamente; y el nacionalismo exacerbado de los países atrasados corresponde actualmente al mismo impulso hacia una industrialización rabiosa, hacia la producción de bienes de consumo para el pueblo y de artículos de lujo de prestigio, hacia el armamento y hacia el metamorfoseador aparato policiaco y de propaganda dirigido a la dominación; se extirpan la apatía y la fragilidad de los individuos: todos tienen que aplicarse a sí mismos la poderosa disciplina, y quien no sea capaz de ello tiene que desaparecer. A la vista del imperio jamás imaginado de los poderes mundiales, las masas nativas sienten su pobreza como una ignominia; el nuevo orgullo nacional es la furia —transformada— por su miseria y a la vez por los grilletes que les encadenan a sus señores autóctonos; las élites y los astutos caudillos de los pueblos afroasiáticos sacan sus fuerzas de la indomable voluntad de tener sus propios milagros económicos, y las masas marchan entusiastamente a su lado por lo mismo. Se odia cuanto ha precedido, se reniega abstractamente de ello y se rompe y derriba bárbaramente; a lo sumo, una historia extinguida que ha mucho, aderezada a su gusto con todas las glorias, sirve como símbolo propagandístico de la renovación nacional. Tales procesos, en los que se liquida el verdadero pasado en lugar de asumirlo y llevarlo más allá, están ligados de fijo con la exterminación de grupos humanos enteros, y la maldición del terror organizado durante la transición ha desempeñado siempre un papel en el interior mismo de la nueva forma de la sociedad que debe su ser a aquél. La negación súbita significa en el pensamiento olvido y ceguera, y en la realidad, asesinato.

La filosofía es a la vez custodiadora y crítica. En cuanto fuerza de lo negativo, ha instituido la unidad que se despliega por sí misma y otorga carácter a la conciencia del individuo. Las primeras elucidaciones filosóficas, la erección de los principios universales de la naturaleza constituían,

<sup>5</sup> Es decir, en tales países. [N. del T.]



teniendo en cuenta su significación objetiva, respuestas críticas a las creencias en los dioses y a los mitos vigentes; sin aniquilarlo, contrapusieron a lo recibido algo conceptual. La gran filosofía griega fue también crítica: Aristóteles continuó y negó simultáneamente la interpretación platónica del mundo, que compartía con la fe antigua la multiplicidad de formas independientes. El politeísmo de la Antigüedad, los sacrificios y los auspicios, las creencias populares y la religión estatal encontraron respuesta negativa en el conjunto de la filosofía grecorromana: Sócrates sufre la muerte por faltar a la religión de su patria, y sus principios van más allá de la Antigüedad; pero, con su negación, las leyes de la *polis* quedan mejor custodiadas que con la afirmación irreflexiva de los ciudadanos atenienses. En cuanto a los pensadores romanos, fueron tan incapaces de edificar una doctrina propia del Estado como los discípulos inmediatos de Sócrates; la sociedad se había hecho demasiado poderosa. Y las escuelas postsocráticas, comprometidas, se retiraron de la resistencia interior contra el mundo; su filosofía del placer y del displacer era la filosofía de la renuncia.

Por el contrario, los Padres de la Iglesia eran ilustrados en amplia medida; desde dentro de la herencia de la gran filosofía antigua polemizaron contra las ideas supersticiosas y astrológicas de su época, y no en último término —así Agustín— contra el sectarismo cristiano fanático. Pese a todo lo despiadado de su lenguaje, son tolerantes: tolerantes, sin duda, incluso en el sentido problemático con que reconciliaban la proclamación de la no violencia con la violencia, la ley del amor con la guerra y el mandamiento de devolver bien por mal con la sanción de lo militar, de la justicia autoritaria y de la esclavitud. En el Evangelio se expresa que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios; pues sobre ello construye Agustín resueltamente la negación de la no pertenencia al mundo:

Por tanto —dice en una de sus cartas—, los que mantienen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales súbditos, tales maridos, tales esposas, tales padres, tales hijos, tales señores, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría gran vigor a la república.<sup>6</sup>

Ya los Padres de la Iglesia habían negado considerablemente la cara del Evangelio por la que se aparta éste del mundo y, como elemento superado, la habían hecho productiva para la civilización.

<sup>6</sup> *Patrologiae*, t. XXXIII (Migne), epístola CXXXVIII, cap. II [ed. bilingüe de las *Obras de san Agustín*, de la B.A.C., Madrid, t. XI, pp. 140 y s., cuya versión hemos reproducido].

La cuestión de si la eficacia del cristianismo como religión del Estado lo vacía necesariamente de su propia esencia inflexible, en lugar de conservársela, y de si, pese a todas las rebeldías, convierte el más allá en esto de acá, el apartarse del mundo en buenas prendas y el dualismo insoslayable en una especie de panteísmo, lleva, prolongándola, a la filosofía europea, que asimismo se vuelve hacia el mundo. El cristianismo, por no haberse negado a la inclusión en el desventurado curso del mundo, como han hecho las sectas y las religiones asiáticas, ha entendido —sirviendo así de modelo a la dialéctica hegeliana— la historia como historia de la salvación (y no meramente hasta Bossuet), y, simultáneamente, su tarea como un actuar en el mundo. Pero también la escolástica ha tenido que sujetarse finalmente a la ley de que la filosofía expresa la oposición: su evolución, que, según las palabras de Víctor Cousin, se inició con la unidad de fe y saber, de teología y filosofía, y continuó con la defensa de la Revelación mediante argumentos racionales, se transformó en un estadio de paralelismo, de vinculación, para terminar, por fin, en la emancipación de la filosofía, en la discrepancia de ambas ramas intelectuales —la teología y el saber del mundo— e incluso en la insistencia sobre su contraposición.

La filosofía se constituyó en el Renacimiento como un pensamiento despojado de la teología, declaradamente panteísta y muy ligado a la ciencia; las piras de Giordano Bruno y de Vanini señalan el fin del movimiento intracristiano militante que había empezado con el nominalismo radical de Guillermo de Occam. Su negación se encontró con la glorificación del conocimiento natural, propia entonces de todo filósofo, en los análisis asistemáticos del escepticismo del siglo xvi, de Agrippa y de Montaigne; y como antítesis decidida suya siguen a la doctrina de la *docta ignorantia* del Cusano, en que se anuncia ya el agnosticismo de Kant, los sistemas del siglo xvii, que hacían profesión de ser saberes y sistemas rigurosos, fuera de toda duda. No obstante el dogmatismo y apresto barroco de estos últimos, la Ilustración les debe la confianza en la razón libre.

La opinión de los expertos modernos, a quienes no menos que a muchos avisados profanos se les presenta la historia de la filosofía como una multiplicidad caótica de errores, hace largo tiempo superados, pero expuestos pomposamente, o de declaraciones insostenibles, contradice a la relativa coherencia del pensamiento europeo. Aun cuando el desdén cientificista por la filosofía —que considera su historia como un cúmulo de errores que se ha logrado deshacer— fuese más equitativo para ésta que el entusiasmo superficial ante su profundidad, la filosofía ha formado en la historia europea cierta relativa unidad, constituida gracias a la crítica y cada vez más diferenciada; y, a pesar de su impotencia fáctica, ha ejercido en otro tiempo una acción progresista. En los últimos siglos era un elemento históricamente

productivo, si bien más en sus formas críticas que en las afirmativas; la Ilustración dieciochesca luchó contra el fanatismo, protegido y protector del absolutismo, como aquellos antiguos pensadores y Padres de la Iglesia lucharon contra el viejo paganismo; tras el derrumbamiento del régimen preburgués en Europa, los adversarios y los partidarios de la nueva forma de vida atribuyeron a la filosofía, entusiasmada u horrorizadamente —de acuerdo en cada caso con su posición en el mundo—, la responsabilidad de aquella miseria sin la cual no se lleva a cabo ningún derrumbamiento en la historia. Pero ni Voltaire, ni siquiera Rousseau, por no hablar de D'Alembert ni de Condorcet, suscitaron el Terror de la Revolución Francesa, que no respetó más a los filósofos que a los aristócratas o a los banqueros; si se hubiese escuchado a aquéllos se habrían evitado las leyes sangrientas. Los abogados del absolutismo, del hambre, de la tortura, de la hoguera, a los que respondía la guillotina, aquel miembro más joven de la familia de sus instrumentos de gobierno, señalaron entre estremecimientos la crítica de la cultura de la Ilustración, hasta que los Borbones, una vez retornados, pudieron demostrar que sus propios adeptos sabían organizar el terror aún en mayor escala que los hombres del Terror.

En el Este la filosofía es pura y simple apología. Marx convirtió en tema de su teoría el avance de la libertad política y jurídica conseguida hasta la libertad social en general: los hombres tendrían que aprender a regir la dinámica económica en lugar de someterse a ella; ni las dificultades internas de la economía ni las catástrofes externas condicionadas por aquellas —desplazamientos de masas y guerras— deberían amenazar la Tierra. Y para llevar a la perfección el proceso burgués gracias a la extensión y concreción de la libertad, señalaba como meta la generalización de las facultades desarrolladas en los individuos burgueses más adelantados, por medio de la participación autónoma de todos en la vida de la sociedad. Los gobernantes del otro lado han metamorfoseado su obra en una invención mentirosa, en un opio del pueblo, que tiene que servir a los nuevos señores y a sus ejércitos de lujo, cohetes atómicos y *sputniks*. La crítica de la economía política continuaba la Ilustración y la crítica de la razón inherente a ella; pero si la negación del liberalismo, que anda tras de su perfección, se transforma en una visión oficial del mundo, entonces, privada de la crítica que versara sobre su propia sociedad, sirve de psicología publicitaria del poder, y como fragmento hipostasiado e interminablemente repetido del sistema dialéctico, al que se ha robado su momento idealista, llega a convertirse en un sustitutivo del pensamiento. Marx, que hablaba a Inglaterra y a Europa, es más extraño al Kremlin que Rousseau al Comité de Salud Pública. Rousseau no era liberal en el fondo; a Marx, en el fondo, le importaba en la libertad del todo la libertad de los individuos singulares.

Sin embargo, en Rusia se mantiene la situación de capitalismo estatal que se apresura a llevar a cabo la industrialización bajo presiones exteriores e interiores y que consigue que los hombres funcionen valiéndose de medios aún más brutales que los empleados en la Inglaterra del primer liberalismo, que constituyó el objeto de la crítica marxiana. Los países que estaban ya adelantados industrial y culturalmente y se han visto precipitados o desterrados en la violencia del borrascoso desarrollo del Este han experimentado una tremenda regresión cultural, que amenaza desde fuera a toda Europa y que se ha venido preparando también en su interior mismo desde hace decenios, pues ya el Imperio guillermino era un fenómeno regresivo y lo ha sido, ante todo, el nacionalsocialismo, con su ambivalencia entre Este y Oeste. Al consentir y alentar en un principio el nacionalsocialismo, Occidente ha experimentado que la fuerza que rechaza tiene que hacerse igual en muchos respectos a lo rechazado. La regresión es la tendencia cultural en Europa.

En la transición de la economía todopoderosa a la política, transición que no está mediada por ninguna experiencia, compensación ni concepto, se anuncia actualmente la barbarie. El espíritu es esencialmente mediación: para el poder resulta demasiado prolijo, demasiado diferenciado y lento, demasiado poco encuadrado; es análogo a la discusión; los individuos singulares son cada vez más cargantes para el poder y para las masas que le están sujetas (como ha salido a la luz en Francia). La política ha cambiado su significado en Europa. Antes de la Primera Guerra Mundial, forjarse sus propias convicciones políticas era cosa tanto del burgués como del trabajador: los diversos partidos y orientaciones correspondían lo mismo a la sociedad pluralista que al individuo singular diferenciado, que había de conocer muchos modos de actuación política y ponerlos en conexión con sus intereses. Hoy incluso que haya dos partidos —lo cual se entiende pobremente— constituye un ideal acrisolado: en el fondo, el continente tiende al gobierno de un partido; y, en consecuencia, los intereses convergen hacia el pleno empleo y los cuidados más próximos. En la sociedad de masas, la política pierde en la conciencia de los individuos su relación con los pensamientos generales y, con ello, su función diferenciadora: sólo le queda a cada uno pertenecer a lo que hay que pertenecer o ser distinto. De este modo se abre camino la igualación de ambos mundos enemistados, que había tenido su preludio bajo Hitler y Stalin. Los dictadores del Este, a cuya situación cultural amenaza acercarse el mundo merced a su misma defensa, no entienden por espíritu sino astucia, instrumento, adoctrinamiento, e invocan para ello a Marx, que ha escrito, de todos modos: "...al hombre que procura acomodar la ciencia no a un punto de vista emanado de la ciencia misma, por erróneo que pueda ser, sino a un criterio dictado por intereses

extraños y ajenos a ella, creo que no es injusto aplicarle el calificativo de 'deshonesto'".<sup>7</sup> Se comportan, pues, respecto a los fundadores de su visión del mundo, como Hitler se comportaba respecto a Nietzsche o el gran inquisidor respecto a Cristo. Los pueblos han comenzado a concurrir bajo sus gobernantes como antes lo habían hecho entre sí los empresarios: todo se mide con el éxito y el poderío. Pero mientras que en el Este modernizado bajo estas enseñas se lleva a cabo una poderosa ascensión, en la neutralización del pensamiento en el Oeste se anuncia el derrumbamiento: el retroceso de los países europeos en el juego de fuerzas internacional está ligado al retroceso cultural de los individuos.

La filosofía se percata hoy de su propia infructuosidad, y ello no del otro lado de Occidente, sino en la regresión espiritual de Europa que procede de su propio fracaso y, en cierto modo, del agotamiento que se aproxima. Desde luego, la regresión amenaza también desde fuera con los ataques y las defensas, pero a la vez está condicionada por el progreso industrial, que obedece a su propia gravitación y se constituye en fin por sí mismo. Este progreso quiere decir liberación y desventura simultáneamente: cuanto mayores sean la consagración al dominio creciente de la naturaleza y la utilización de las fuerzas naturales, y cuanto más absorba a los hombres la inclusión de masas cada vez mayores en la elevación del consumo, tanto más vacío será cuanto se diga sobre lo otro, sobre el ideal: tanto más funcional será en definitiva la palabra. Entre las carreras, que todavía estructuran los intereses privados de los individuos, y su profesión oficial, destinada al bien y a lo bello, al amor al prójimo y al desprecio de sí mismo, se ha agrietado la consabida trabazón, incluso la de contradecirse, y se ha convertido en incurable la ruptura, inconcebible para ellos, entre la lucha brutal por la existencia y cualquier sentido que pueda pensarse, sea éste la justicia en el más allá o la realización de las condiciones justas en el mundo. Hasta que se llegó al periodo de las guerras mundiales parecía posible en Europa un desenvolvimiento de tipo distinto: cabía pensar que el progreso material conduciría finalmente, sobre catástrofes, a un nivel más elevado de la sociedad. Sin embargo, hace décadas que Europa se ha resignado: ya no cabe desviar de la economía europea la unión de fascismo, coyuntura y guerra, y su hética reiteración en coyuntura, armamento y situación prebélica, por mucho que se proclame el poder de lo económico. Ningún país europeo tiene ahora sus leyes en sí mismo: todos han sobrevivido a sus propias posibilidades, y eso es asimismo una razón de la desintegración espiritual, de la carencia de sentido de la existencia singular al lado de todas las vigorosas nacionalidades de este todo dirigido. Los

<sup>7</sup> Karl Marx, "Theorien über den Mehrwert" (t. IV de *Das Kapital*), 2a. parte, Berlín, 1959, p. 109 [versión castellana, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, México, FCE, 1945, t. II, p. 250].

elementos se establecen por su cuenta. A la práctica industrial, en constante progreso, se deben, junto con la elevación del nivel de vida, la neutralización, no sólo de la filosofía, sino también de toda teoría no enderezada hacia el señoramamiento; junto al aumento de las expectativas vitales, la guerra total, y junto a la vigilancia de los políticos, gracias a la opinión pública —vigilancia problemática en los tiempos de los lavados de cerebro—, un cinismo objetivo nada mal mirado como el que era propio —si bien entonces estaba oculto— de los potentados de épocas pasadas y de sus secretarios. El pensamiento libre está solo, entre los partidos y los bloques de poderío, y el desvanecimiento de la posibilidad de configurarlo en el mundo real conduce a su atrofia.

Este proceso era imposible de detener, y la misma filosofía crítica y esclarecedora ha contribuido a ello. Tanto en el Este como en el Oeste, lo intelectual-espiritual, que no apunta inequívocamente con el índice hacia ningún fin, se encuentra en un sector para el cual apenas quedan fuerza ni tiempo y del que no sale ningún camino que conduzca derecho a la vida; se le exigen unos papeles de identidad: cuando los estudiantes no se contentan, como Barzun quería, con lo intelectual como puro bien de consumo, sino que preguntan qué se saca de ello, el filósofo no tiene ya a su legítima disposición para la respuesta —como en tiempo de la Escolástica— el señalar el más allá ni tampoco —como en la época del Racionalismo y de la Ilustración— la reclamación de la libertad. Hasta la moral y la conciencia pierden pie con las transformaciones estructurales de la familia. La sociedad moderna imparte sus directivas de modo directo y suficientemente inequívoco. La educación, cuyos momentos de formación personal se habrían de amputar actualmente para hacer frente a las exigencias y técnicas, carece de los palpables argumentos de que disponía en otro tiempo: debe ejecutarse velozmente para que el educando, mientras dura la ocasión, no la deje escapar para siempre; los lances se deciden temprano, y todos tienen que aprender temprano a adaptarse a la realidad. En vez de domeñar lo caótico y desatado del hombre —entre lo que se encuentran mociones no meramente corporales e incoordinadas, sino también espirituales y no dirigidas a un fin—, la mera represión (y con ella, reactivamente, la aversión) empuja hacia atrás aquello que permite realizar mociones más libres: individuos y grupos que con su conducta ponen en tela de juicio la renuncia, que es de rigor, a los propios pensamientos. Siempre que alguna rehúsa el cuestionable optimismo que no se deja impresionar por la crueldad del pasado más reciente —que perdura y se extiende en muchas otras partes— empieza a hacerse dolorosa la cicatriz de los abotagados y da señales de vida un rencor implacable. El desarrollo social incesante amenazará incluso la condicionada y a la vez imperturbable esperanza kantiana, que, más

cercana al duelo que a la glorificación ontológica del ser, se halla aún en muchos individuos singulares.

Para convertirse conscientemente en fuerza conformadora del yo, en motivo fundamental de la vida autónoma, y sostenerse en los hombres singulares, la reflexión moral requiere una infancia resguardada y la capacidad para percibir diferencialmente y para identificarse con la ventura que proporciona el poder: esto quiere decir, con aquellos dones que el mundo, en el periodo de industrialización total, parece negar a los pertenecientes a cualesquiera capas sociales, incluso a las más elevadas. El trabajo burgués, aun el encaminado hacia el propio medro, continuaba prestando en el siglo XIX a la idea de progreso el sentido —tomado del XVIII— que se refería al todo. En el siglo XX, la historia de la filosofía europea parece llegar a su término, del mismo modo que la historia política de Francia —y acaso de Europa— en cuanto vanguardia del mundo: la cambiante contraposición de idea y realidad, cuya formación productiva constituía la ocupación del pensamiento, ha dejado de ser entre nosotros significativa de la ruta del mundo. Donde la filosofía no ejerce ninguna función práctica pierde también su fuerza: las raíces se secan. Participar de manera sumamente modesta en la educación y contribuir al consumo cultural tienen muy poco que ver con la conciencia de los grandes filósofos, por mucho que su obra pueda haber contribuido a quitar las cadenas a la economía. Es una ilusión decir que la filosofía ha sido capaz, como fuerza histórica, de coadyuvar positivamente a la determinación de los acontecimientos políticos después del Estado nacional europeo —con el cual está unida esencialmente su historia desde que se desprendió de la teología—, como no sea que se afirme que ha reforzado lo que de todos modos se realiza: el crecimiento continuo del endurecimiento autoritario de la democracia, que se lleva a cabo a la vista de la amenaza exterior, o el hecho mismo de que se presente esta amenaza.

La impotencia del espíritu se manifiesta muy principalmente en la atrofia del lenguaje. La impotencia de la palabra, de que ya hemos hablado, no quiere decir falta de palabras, sino más bien la transición a una comunicación tan social que haga callar a los individuos singulares. Nunca han sido muy numerosos los individuos de las capas señoriales de los tiempos antiguos, feudales y burgueses, que, a causa de la liberación social excesiva, han podido crear en sí —en una acción recíproca con el mundo— una interioridad capaz de expresarse. Mas ahora pende el que sobreviva la civilización europea de que no sólo exista simplemente cultura en el sentido antiguo, sino asimismo una comunidad general de personas interiormente independientes, capaces de resistencia espiritual y dispuestas a la conducción autónoma de su vida común; ya no basta que unos pocos estén cultivados: en la medida en que la comunidad general está socialmente

adelantada, deberían convertirse sus miembros en sujetos que piensen y sientan por sí mismos; pero, en lugar de semejante cosa, pagan su ascensión con la renuncia a la emancipación espiritual. Si los hombres quedan políticamente liberados, habrían de llegar a mayoría de edad, por lo menos, como ciudadanos de los buenos tiempos de la *polis*; de otro modo brota en los individuos ocultamente la esclavitud —que en aquélla era visible con frecuencia—, de igual modo que en la sociedad en estado natural: estado al que la forma política se ajusta ocasionalmente. Lo que favorece las fatalidades no es tanto el pensamiento abstracto o supersticioso cuanto la irreflexión, la insuficiente capacidad para preocuparse por la sociedad que ellos han engendrado sin coerción política, al tener la mirada fija en los ciudadanos más inmediatos, el dejarse arrastrar por la economía. Cuanto más en peligro se encuentra una disposición humana de los estados europeos —y de ello no hablan sólo los años del nacionalsocialismo, sino también la evolución histórica a partir de entonces, que parece racionalizarlos por fin—, tanto más exclusivamente representan la verdad y la humanidad las obras —dirigidas en sentido negativo— del arte y de la filosofía contemporáneos, que hoy ejercen su acción a solas; mas su poder es escaso. En la época burguesa, la economía no sólo procuraba al burgués y a los suyos la base para dirigir la economía —y ello mediante la educación en la familia y en la escuela, los años en el extranjero y la posibilidad de cometer errores y aprender, gracias a ellos, en el negocio propio—, sino asimismo, en cierta medida, perspicacia y ascendiente en otros campos. Actualmente, la economía sería capaz de hacer generales las facultades burguesas, y caracteriza la situación el que, por la estructura de la sociedad, no las desarrolle, sino que las sustituya por la docilidad, y el que se vaya marcha atrás en cuanto a tener sentido de la autonomía y de la libertad individual, de la liberalidad y de la capacidad de expresión —todo ello incluso en estratos sociales en que éstas se encontraban antes como en su casa.

Las masas no son hoy más obstusas que en otro tiempo; pero, por irles ahora mejor, a todo el mundo se le viene la idea de que son más juiciosas, más humanas, más activas intelectualmente; si no es así, el poder tiene que recaer de nuevo en unos pocos, y entra en acción la antigua y afrentosa doctrina del ciclo de las formas de gobierno, según el cual a la democracia sigue la tiranía: la historia vuelve a sumirse en la historia natural. El pleno empleo no tiene por qué significar necesariamente el progreso: es una necesidad inalienable que se compra con medios peligrosos. Incluso sería errónea la opinión de que todos saquen provecho de la coyuntura: también se padece necesidad en los países muy industrializados, si bien los afectados por ella no constituyen ya, como hace cien años, una clase de la que uno se sirve y cuya voz la forman las obras que escriben los intelectuales más avan-



zados. Aunque a veces queden menos absorbidos que las masas en pleno empleo, se mantiene callado a todo aquel a quien no le va bien en puntos a consumo del milagro económico, a los empleados jubilados, desterrados —con su aquiescencia o no— del proceso económico a la miseria y a todos los que, no obstante la política social, viven inferiormente. Su ceguera para cuanto se encuentra más allá de los intereses más estrechos caracteriza la disposición de la sociedad. El alza forzada del consumo, que procede del pánico ante las consecuencias políticas de las crisis y hace necesaria también la producción intelectual de medios de destrucción, no deja respirar a nadie: cada cual está tan ocupado con sus propios asuntos que no debe extrañar su indiferencia si se pone en juego la Constitución con el fin de conseguir un orden menos dificultoso. En tales casos, la conciencia colectiva de poder y el dolor ajeno compensan, como enseña la historia más reciente, el retroceso en cuanto a seguridad legal de las personas singulares —retroceso debido a una dirección más enérgica del Estado—; y quienes están directamente amenazados son los intelectuales, los políticos y los teóricos, no el compatriota medio, que tiene la ocupación garantizada, al menos de momento, por la regeneración nacional y que está muy contento con no chocar. Si el estado de necesidades y la guerra llegan, por fin, a no reconocer ningún partido, entran en juego las fuerzas reprimidas: asoma en el horizonte la comunidad del pueblo, en la cual disminuyen por un instante el aislamiento de cada uno y la presión económica, y en la que la venganza se dirige contra el enemigo que ha sido designado como tal en el interior y en el exterior. En nuestros tiempos no nos hemos sobrepuesto a la presteza psicológica de masas para la explosión, que antes se llevaba a efecto como consecuencia de la indigencia y de la miseria: es la otra cara de la indiferencia. Por mucho que sus consignas se desmientan, los grandes movimientos de la historia, las Cruzadas y la Revolución Francesa, así como la exaltación alemana de 1914 —por no hablar de los nuevos nacionalismos—, son todos testigos de que, como Freud decía, la civilización todavía no ha sido capaz de difundirse en las almas de la mayoría de los hombres sin una acumulación explosiva de energías destructoras. Sin duda, sería demasiado simplista imputar por las buenas a las masas —que las ejecutaron o las soportaron— todas las infamias de la historia; siempre se las secuestra, directa o indirectamente, para tales fines. El pensamiento filosófico y científico, para no considerarse a sí mismo como expresión de lo que, por impotencia, vive en muchísimos, tendría que ser tan fatuo como éstos dicen siempre sin motivo.

Se pinta con suficiente frecuencia el retroceso del lenguaje, y la crítica sucumbe fácilmente a la equivocación, a la furia partidista y a la caótica protesta de que habría de presentar la cultura europea, que ya no está viva,

ante la juventud que —abandonada a sí misma demasiado pronto— la rehúsa. El curso de la sociedad industrial es irreversible. En cuanto función en el aspecto técnico de la economía y de la sociedad, hablar queda incluido en las actividades profesionales y en las ocupaciones privadas ajustadas a ellas punto por punto; los bazares y otras tiendas constituyen la maquinaria que realiza por sí misma el aprovisionamiento de los incorporados en la economía y les infunde, a la vez, la sensación de elegir libremente; la oficina, la fábrica y el llamado tiempo libre se transforman unos en otros. Los hombres se han emancipado, pero del individuo depende demasiado poco para que las palabras que él habla, en cuanto esta persona singular determinada, puedan valerle para expresarse: sirven como instrumento, contraseña, arma. El nivel —tan frecuentemente debatido— de la industria del tiempo libre no caracteriza la situación: es discutible si una película detectivesca o *Rigoletto*, en la pantalla de la televisión, ejercen un efecto beneficioso, y es de temer que pronto se requieran estimulantes más fuertes; lo que la caracteriza es el mutismo de los individuos singulares. Fascinados ante aquella pantalla, los niños permanecen mudos, y a fin de cuentas no llegan a tomar contacto con el mundo a través de ella; sentados en el cine, los enamorados están mudos, como deporte cursan mudos largos bailes y van como locos por la naturaleza, mudos —y, desde luego, estrepitosos—, en sus motocicletas con *sidecar*. No es posible cruzar un diálogo en el restaurante o en el café, en donde tal vez podría tener lugar, frente a la orquestina o la máquina automática de discos; y la conversación no encaminada a una finalidad —en la medida en que no se evita— prefiere mantenerse en la *small talk*<sup>8</sup> a discutir las represiones. Dondequiera que resuene el lenguaje, aunque sea así de progresivo, hay un nido del pasado. Pero nada de esto es una carga para el individuo: solamente indica que la expresión personal deja ver una tendencia hacia lo superfluo que se refuerza en un círculo vicioso. La independencia, el discernimiento y la fuerza para resistir son también ahora, como se expresaba en aquella defensa pragmática de las ciencias del espíritu, propiedades socialmente necesarias; mas sólo para una parte pequeña —y excluyente— de todos aquellos a quienes les va bien: la mayoría de las personas —que actualmente pueden llevar una vida material como la de los burgueses de antaño— tienen que cuidarse de sí mismas, como hacían éstos, pero su cuidado apenas incluye un cuidado por otro, ni siquiera por el todo.

En las relaciones humanas, no de otro modo que en el comer y beber, la cultura significa una naturaleza ennoblecida: lenguaje e imagen, amistad, amor y todas las costumbres son modos de expresión, desgajados de

<sup>8</sup> Cháchara. [N. del T.]

la unidad total de la situación condicionante, que en otro tiempo estaban garantizados y cultivados por los de arriba y aceptados por los de abajo; por encima del trabajo necesario para la existencia —de acuerdo en cada caso con el nivel alcanzado— ensamblan todo el reino del espíritu, aparentemente desarrollado hasta lo incondicional gracias a un largo ejercicio; este reino extraía su vida de las fuerzas anímicas —no fijadas— del hambre, el miedo y el sexo, y, recíprocamente, alcanzaban a hacer posible que, por encima del acuñaamiento de éstas, se confiriese a los hombres contenido y destino a través de su función social correspondiente. El arte es una ocupación que tiene ante los ojos su propio asunto, y no aquello para lo que sirve, y que quiere ayudar a su propia ley a hacerse realidad; la filosofía es el pensamiento que no anda en busca del enseñorearse, ni tan siquiera de nuevos hallazgos —quién habrá en nuestros días tan avisado que pudiera desenmascarar y perescrutar todas las cosas—, sino que insiste en encontrar, no la consigna, sino la palabra para la experiencia de este tiempo, y que, justamente por eso, no está sometida al tiempo. Ambos, el arte y la filosofía, por cuanto son formas de trato, no son capaces de acreditarse totalmente como enteramente racionales: configuran el alma de la vida social y al mismo tiempo le son ajenas. Pero la fuerza para engendrar formas culturales propias, fuerza que se había transmitido de los feudales a los burgueses, ha desfallecido en esta Europa sin futuro: por dondequiera, incluso cuando se habla patéticamente de lo elevado y lo noble, del hombre auténtico, se presupone en secreto que todos reconocen todo como medio. El periodo de la estrechez económica dejaba más holgura que el pleno empleo a lo no encaminado a un fin: la reducción del tiempo de trabajo para las ocupaciones queda compensada por la metamorfosis del tiempo privado en ocupación; y si se puede disponer de un número mayor de bienes —hasta de los superfluos—, los servicios son, por ello mismo, más escasos y más caros: los individuos singulares trabajan menos, pero en todas las familias tienen que trabajar más personas. Con lo cual lo que se llama cultura desciende a bien de formación y sirve al individuo de modo inmediato como instrumento, ya sea para conseguir la debida popularidad, ya para conservar las relaciones a fin de cuentas, para ahuyentar las desdichas privadas y profesionales. Las formas se vacían. Con todos los avances no les resta a los muchos sino abandonar las formas —que envejecen velozmente— de la cultura personal a los pocos que todavía tienen servicio, a los que pueden comprar a horas cómodas, a los que tienen tiempo. Lo que arruina la existencia es que, en la forma actual de la sociedad, los estratos que mejoran materialmente no siguen sus propias ideas ni despliegan un mundo propio, como hacían los burgueses, en el que el antiguo quede conjuntamente trasmutado y contenido. Hasta el principio del cambio, núcleo

más íntimo de la cultura burguesa y en cuya virtud se condenó en otro tiempo ésta a sí misma, experimenta una involución; en el Este, aquellos que tienen a su cargo la totalidad de la sociedad deciden de la distribución del lujo, y en el Oeste se anuncian tendencias análogas: el alto empleado y el científico consiguen no rara vez un bienestar como antes conseguía el cortesano fiel el condado o un arriendo general; ello es la consecuencia racional de la lógica inmanente al mismo proceso económico: en el estadio sumo de la técnica se reproducen elementos preburgueses, absolutistas. Sin embargo, en los países atrasados, el capitalismo de Estado, que reproduce en un plano históricamente más elevado el absolutismo, significa inmediatamente el progreso; allí este capitalismo sigue al feudalismo: simplemente, pueden evitarse aquellos tramos del circuito cultural que Europa, que se acerca de nuevo a tales países, ha de recorrer inexcusablemente.

Todo esto significa al mismo tiempo que, en el fondo, la crítica de la cultura ya no tiene objeto: hoy está de más aplicar la teoría, como ideología, a la praxis social imperante para despojarla de sus pretensiones absolutas,<sup>9</sup> pues es usual que incluso se indique públicamente a pensamiento para quién es bueno en la sociedad y para qué fines. Y de este modo se llega a la situación que ha surgido por medio de la extinción tendencial de la cultura burguesa en la época de su generalización. Aquello a que se ha arribado merced a la selección de la fabricación de esparcimientos no pretende tanto ser verdadero cuanto tranquilizador o, por el contrario, sugestivo —por no decir una palabra de los productos culturales del Este, manifiestamente apologeticos, que han de adaptarse a las sanciones contra las desviaciones en la irrealidad (en China se llama literalmente la “caza de los malos pensamientos”)—. De acuerdo con sus propias declaraciones, la cultura existe, en medida cada vez mayor —incluso donde no se la persigue—, como artículo auxiliar de la producción: los individuos y los entes colectivos, los gremios privados y los estatales, fabrican directamente las relaciones, en todo trato, en toda comunicación humana, con fines racionales —hasta donde les es accesible—, y apenas queda ya espacio para el pensamiento mediador, que podría estorbar al impoluto pragmatismo, pues el pensamiento no quiere ser mero medio. Así enferma el espíritu, pues desde las grandes guerras tiene que permanecer sin consecuencias, y se atrofia el pensamiento, ya que al no proceder de actuación alguna, ya no puede actuar de ningún modo. La crítica —y no en último término la crítica de la cultura— está en peligro de montar de nuevo, en un plano superior, la ideología romántica o, más bien, de reemplazar míseramente ese velo del que ya puede prescindir la praxis. La crítica de la cultura ha de tener mucho

<sup>9</sup> Cf. Th. W. Adorno, *Prismen*, Frankfurt, 1955, pp. 23 y ss. [versión castellana, *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 22 y ss.].

cuidado de no desviar ella misma, con la denuncia de la cultura como desviación, de los temas que aún tiene el pensamiento planteados: las crasas diferencias de poder, que nadie percibe por ser patentes; la miseria tras los muros de manicomios y presidios; lo radicalmente material de las razones determinantes en política —ante todo, ahí donde se presenta como especialmente noble—. Es tan manifiesta la tensión entre la realidad y la idea, entre la organización del mundo y cómo éste debería ser, que el lenguaje que quiera especificarla sólo subrayará su propia superfluidad. Todos están escarmentados, y, sin embargo, todo es tan opaco como siempre; pero en cuanto a esclarecimiento sobre ello, nada falta. Las actualidades (cinematográficas), la radio y los periódicos son incapaces de variarlo en lo más mínimo —aunque sus reporteros pudiesen contarse entre las fuerzas más alertas del presente—; antes bien, tendrían que colaborar a que los hombres lleven en la cabeza una imagen del mundo en el fondo tan inexacta como la de los burgueses del tiempo de Goethe, por muy hiriente que sea la iluminación de la fachada. La opacidad crece como el tráfico, aunque no sea sino porque todo afecta a todos y porque cada cual incluye en sus cálculos la publicidad. La esfera de actuación de las generaciones pasadas, junto con la de sus monarcas y ministros, se encontraba, por lo menos, pese a todo el absolutismo y lo limitado del derecho de elección, en una relación razonable, con lo que, en definitiva, podían determinar; hoy los pueblos son autónomos, pero teniendo en cuenta la refinada diferenciación en todos los campos, tienen que dejar todas las decisiones en manos de los especialistas, los peritos y las comisiones, cuyas cualificaciones ya no está nadie capacitado para juzgar. Lo único que esperan todos es que no se pongan peor las cosas. Lo que guía a las masas de los pueblos europeos en su comportamiento político es, como solo sentido de la vida, asegurar ésta, la cual, hasta por eso mismo, se complica cada vez más para todos. En los últimos decenios, con todos sus descensos y recuperaciones económicos, y teniendo presente el ascenso de Oriente —no meramente técnico, sino asimismo ideológico—, el continente europeo ha sufrido daños psicológicos, políticos y culturales que justamente discurren y que no es posible curar ya. La fatalidad quiere que el pensamiento, que es enteramente impotente, pierda asimismo su verdad.

El descenso se hace patente en las ramas filosóficas de la Universidad, retroceso que no se expresa tanto en la ontología fundamental vigente —que a raíz de los tiempos del *Führer* se erige en portavoz autoritario del ser— ni en el contenido, cuanto en el hundimiento de la importancia de toda esa esfera—. La estrechez de energías y medios de que se dispone en Europa para estudios de las ciencias del espíritu ratifica el escaso grado en que son actuales; y las justificaciones, como la de Barzun, llegan demasiado tarde.

El materialismo vulgar práctico, según el cual la sociedad dispone sus tareas y su vida, erige el veredicto contra el materialismo como concepción del mundo. Mentiras que una vez no fueron meramente un tópico. En el siglo XVIII, cuando Europa tenía un futuro, la filosofía y la crítica inherente a ella se hicieron actuales, y todavía en el XIX la utopía, que se declara en lo negativo, no constituía mera ilusión; a mediados del XX, el espíritu del mundo parece haber pasado a otros pueblos, y el pensamiento europeo ya no continúa en Europa. Pero la resignación es imposible mientras haya un resto aún de libertad.

---

---

# LA FAMILIA Y EL AUTORITARISMO\*

*Max Horkheimer*<sup>1</sup>

CUANDO HABLAMOS de las grandes revoluciones que han dado origen a la era moderna, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, pensamos más en el individuo que en la familia. La bandera sagrada bajo la cual los pueblos se rebelaban contra las fuerzas del pasado era la de los derechos del individuo. El hombre, sin más distinción, todos los hombres honestos por igual, habían de hacer la ley y encontrar en ésta protección. El combate se libraba contra las camarillas feudales, las iglesias y los potentados extranjeros. El símbolo del pasado eran las formas jerárquicas; el del futuro, en cambio, el del individuo unido a sus iguales. Estos acontecimientos históricos constituyeron sin duda un paso adelante en la atomización de la sociedad, pero no afectaron, ni mucho menos, a todas las formas de limitación social del individuo. Se liberó al comerciante de una tutela anticuada y arcaica; se abolió el trabajo obligatorio, se condenaron las últimas prerrogativas de los nobles sobre las almas y los cuerpos de sus siervos.

Pero el nacimiento de la civilización moderna emancipó a la familia burguesa más que al individuo *per se* y con ello llevó en su interior, desde el primer momento, una profunda contradicción. La familia siguió siendo esencialmente una institución feudal basada en el principio de la "sangre", es decir, una institución totalmente irracional; en cambio, la sociedad industrial (aunque contiene muchos elementos irracionales en su misma esencia) proclama el reino de la racionalidad, el dominio exclusivo del principio del cálculo y del intercambio libre sin más condiciones que las exigencias de la oferta y la demanda. La significación social y las dificultades internas de la familia moderna se deben a esta contradicción global de la socie-

\* Tomado de Fromm, Horkheimer, Parsons, *La familia*, Barcelona, Península, 1970, pp. 177-194.

<sup>1</sup> Este capítulo forma parte de la colaboración del autor con Theodor W. Adorno.

dad. El *pater familias* burgués siempre ha tenido algo de *bourgeois gentilhomme*; la "buena familia" de clase media siempre ha imitado a la aristocracia y ha soñado con tener una genealogía noble. No existe una familia burguesa en el sentido estricto de la palabra; es, en sí misma, una contradicción del principio del individualismo, pero una contradicción necesaria. Desde el mismo momento de su emancipación, adoptó una estructura seudofeudal, jerárquica. El hombre liberado de la servidumbre en casa de los demás, se convirtió en dueño y señor de la propia. Pero los niños, para quienes el mundo fue una verdadera cárcel durante toda la Edad Media, siguieron sometidos a la esclavitud durante el siglo XIX. Cuando se completó la separación entre el Estado y la sociedad, entre la vida política y la privada, siguió subsistiendo en el hogar la dependencia personal directa.

Lo imponían las exigencias materiales del proceso social. En la esfera del trabajo manual y en muchas otras funciones de la industria y el comercio la sociedad había alcanzado ya un nivel en que la lealtad directa e inviolable de los miembros indirectos de la *familia*, en la vieja acepción (los esclavos y los siervos), se podía sustituir por el interés racional del obrero mediante el contrato de trabajo. La relación con el amo, desprovista de todos los símbolos patriarcales, se exteriorizó, se reificó y se sometió al cálculo racional. Los hombres tomaron conciencia de sí mismos como sujetos económicos autónomos. Cada individuo tenía que procurar por sí mismo. Sin embargo la familia, como unidad económica, seguía siendo uno de los factores de la economía nacional del siglo XIX, basada fundamentalmente en la relación entre el capital y el trabajo dentro de la fábrica. La mecanización de las tareas domésticas no había avanzado, ni mucho menos, como hoy —incluso en la actualidad se ve como residuo de formas económicas primordiales—, y las mujeres, los hijos y los demás parientes eran indispensables para la marcha de innumerables unidades industriales. En la era victoriana todavía florecía el taller artesanal, y la empresa de reducidas dimensiones constituía el tipo predominante; el gran monopolio, los grandes almacenes y las organizaciones comerciales montadas directamente por las grandes industrias se encontraban todavía en una fase rudimentaria. La administración y la gestión de las empresas no estaban todavía reguladas y planificadas científicamente. El éxito de la empresa dependía, en gran parte, de la solidaridad de la familia. Los hijos de los empresarios eran, por un lado, indispensables para la buena marcha del negocio del padre y, por otro lado, no podían encontrar una posición equivalente, igualmente satisfactoria, fuera del negocio familiar. Las hijas eran indispensables tanto en la casa como en la tienda. La autoridad familiar permanecía, pues, casi intacta entre la clase media.



El poder del padre sobre los miembros de la familia, del taller o de la hacienda siempre se había basado en la necesidad social, de la forma de dependencia directa. Con la desaparición de este factor esencial se esfumaron también el respeto de los miembros de la familia por el jefe de la casa, su vinculación a la entidad familiar y la lealtad a sus símbolos. La significación del marco legal que protege a la familia radica en la importancia social de lo que protege. La participación futura del hijo en la propiedad del padre ha sido un motivo tan poderoso para la obediencia como la amenaza de desheredación. Esta perspectiva, que adquiriría dimensiones de desastre individual en un mundo de propietarios de clase media, puede contemplarse con mucha más calma y serenidad en un mundo donde todos son empleados. En la actualidad, cuando la capacidad y la inteligencia individuales empiezan a tener una importancia decisiva en el destino del hombre, el derecho de sucesión ha perdido una gran parte de su importancia.<sup>2</sup> Lo mismo puede decirse, salvando las diferencias, de la situación de las hijas. En tiempo de guerra o de preparativos bélicos, la industria ofrece millones de empleos a las mujeres, calificadas o no; con ello, el trabajo fuera del hogar se convierte en una actividad respetable para ellas y la ruptura con la familia pierde sus características terroríficas, tanto para la hija como para el hijo. Este cambio de las perspectivas resulta ya tangible en las relaciones de los padres y de los hijos mucho antes de que éstos se conviertan en adultos. La autoridad en el hogar adquiere, así, un aspecto irracional.

Pese a tan importantes cambios, las ideas morales y religiosas, las imágenes espirituales que provienen de la estructura de la familia patriarcal siguen constituyendo el núcleo básico de nuestra cultura. El respeto por la ley y el orden en el Estado parece inseparablemente ligado al respeto de los niños por los mayores. Las emociones, las actitudes y las creencias enraizadas en la familia explican la coherencia de nuestro sistema cultural, constituyen un verdadero cemento social. Parece, pues, necesario que la sociedad las mantenga vivas porque de ello depende la vida y la muerte de la civilización en su forma actual. La idea de nación no es todavía capaz de cumplir las funciones de la familia al respecto. Como estructura de fuerzas económicas cooperadoras y competidoras, la nación sustituyó a las unidades de producción del sistema mercantilista. Ha demostrado ser un objeto de devoción directa en las situaciones marginales, particularmente en los momentos de peligro. Las guerras revolucionarias de las que surgió la nación, en el sentido moderno, constituyen un ejemplo de cómo los individuos pueden superar su aislamiento por medio de esta imagen. Pero en la

<sup>2</sup> Los cambios económicos más arriba indicados son causa de que este derecho pueda verse cada vez más reducido e incluso convertido en pura ilusión por las medidas financieras y políticas de los gobiernos.

vida cotidiana la autoridad de la nación parece depender de la autoridad de la familia. La única dictadura contemporánea —la del III Reich— que ha intentado prescindir sistemáticamente de toda mediación entre el individuo y el Estado y llevar el jacobinismo a sus consecuencias extremas, ha fracasado.

El deseo de fortalecer a la familia es casi universal; sin embargo, choca con una dificultad básica. Si las ideas tradicionales se mantienen rígidamente contra el curso de la historia en vez de conservarlas desarrollándolas y transformándolas, acaban alejándose de la verdad y convirtiéndose en ideologías vacías, por poderoso que sea el apoyo que se les preste. Al analizar nuestras propias tradiciones, tendemos a prescindir de este dilema fatal; por ello, quizá sea conveniente recurrir a un ejemplo tomado de otra cultura. La familia china dependía, en gran parte, del cultivo intensivo de la tierra. Poseía una pequeña parcela y la trabajaba con una extraordinaria habilidad. Tenía una gran importancia la experiencia sobre las estaciones, las pestes y toda clase de peligros y su posible prevención, porque el medio social permaneció relativamente estático a lo largo de los siglos. Para el campesino, tenían un valor inmenso las buenas relaciones con los vecinos, la amistad con los funcionarios locales y el conocimiento de cómo había que tratar a los invasores, amigos o enemigos. La edad constituía, al respecto, una gran ventaja y por ello el padre gozaba de un sincero respeto. El papel de los antepasados en la religión china parece ser una consecuencia lógica de esta situación; se prolongaba, se extrapolaba y se realizaba el respeto del padre y del abuelo en nombre de los antepasados invisibles. Cuando esta estructura tradicional de la familia es destruida por la industrialización y, particularmente, por la mecanización de la agricultura, la superioridad del padre y la venerabilidad de los ancianos pierden todo significado. Su sabiduría particular es irrelevante y, en cambio, adquieren un máximo relieve los aspectos negativos de la ancianidad. El culto de los antepasados, aislado de la experiencia concreta, puede seguir propagándose y reforzándose por medio de sanciones sociales o políticas, pero llega un momento en que esta ideología aparece irremediablemente vacía. En la historia reciente de Europa existen muchos ejemplos de esta situación, directamente relacionados con la familia y las ideas religiosas que de ella derivan. Estos ejemplos nos han enseñado que la apariencia de las tradiciones familiares sólidas puede ser totalmente engañosa.

Cuanto más terreno pierde la familia como unidad económica esencial en la civilización occidental, más importancia atribuye la sociedad a sus formas convencionales. Y puesto que la relación fisiológica entre el marido y la mujer es el núcleo residual de todos los aspectos de la familia, en ella radica el foco de los intentos de conservación. Se exalta así el matri-

monio hasta el punto en que éste y la familia se convierten en sinónimos. Las mujeres dependen más directamente de esta situación que los hombres. En la sociedad subsisten todavía aspectos patriarcales fundamentales, y por ello, las mujeres se encuentran en una posición desventajosa, subordinada. No sólo han de adaptarse, al ejercer una profesión, a formas de vida moldeadas por y para los hombres, sino que su patrimonio histórico, su educación específica, impuesta por una sociedad secularmente masculina, la preferencia irracional de que gozan los hombres en muchas profesiones y el clima cultural en general crean una serie de problemas adicionales a la mujer que trabaja y dificultan psicológicamente su existencia. Por estas y otras razones, las mujeres están tremendamente interesadas en la inviolabilidad de la institución matrimonial. En nuestra sociedad, altamente organizada, las mujeres se alían a los grupos más eficientes de la cultura de masas para defender y propagar este aspecto de la familia. La legislación, las iglesias, la literatura, la radio y el cine luchan conjuntamente contra los peligros de la inmoralidad. Pero, desgraciadamente, la propaganda en favor del matrimonio no puede reemplazar al enorme poder de la familia, cuando ésta constituía la realidad más impresionante de la vida social. No puede provocar el resurgimiento de aquella creencia ingenua y casi natural en la grandeza de la familia, que daba todo su significado al matrimonio. También en esta esfera ha penetrado la racionalidad moderna. La cooperación sin reservas de todas las ramas de la administración estatal y local, la guerra contra la prostitución, la denuncia del amor libre como un vicio, las prescripciones moralistas de los sueños sintéticos de la pantalla, la introducción de elementos románticos en una cultura materialista: ninguno de estos factores puede impedir que el matrimonio se convierta, a su vez, en una cuestión pragmática. Es cada día más una relación práctica: el hombre la ha de adoptar para gozar de los beneficios de la cohabitación y la mujer busca en ella cierta seguridad. No se tienen hijos porque la vida de los padres sólo pueda alcanzar plenitud a través de ellos, sino por razones más o menos extrínsecas. Nunca experimentan el calor de aquel segundo seno materno que constituía la familia en determinadas épocas y en determinados estratos sociales. En el mejor de los casos, los niños son educados con la máxima inteligencia posible para que triunfen en la lucha por la vida.

En periodos anteriores, el individuo sólo se veía a sí mismo como parte de diversas entidades cuasiorgánicas que daban sentido a su vida y estaban constantemente presentes en sus actos y en sus ideas; en cambio, los individuos actuales tienden a convertirse en simples átomos sociales, los átomos en que la revolución burguesa ha pulverizado a la sociedad, si hemos de creer a sus críticos. El hombre está solo en la sociedad de masas. Su nombre —que antes le vinculaba a un lugar, a un pasado, a un destino— se

ha convertido en una simple marca de identificación, en una simple etiqueta; su individualidad no es más que una serie de características. La neutralidad de la etiqueta corresponde a la fungibilidad del etiquetado. Antes era dueño o servidor, caballero o siervo: su sustancia humana era definida por las facetas de la desigualdad social. Hoy, en cambio, el lugar que ocupa en la jerarquía social no constituye ya una parte de su propia naturaleza: sabe establecer diferencias entre él mismo y su función en la sociedad.

Pero este "yo" es el sujeto abstracto del interés egoísta, proclamado por el pensamiento económico y filosófico del siglo XIX. El ego moderno, en la medida en que se diferencia claramente de toda categoría social degradante, corresponde mejor a la idea de humanidad que la autoconciencia del hombre en cualquier periodo pasado. Por otro lado, difiere decisivamente de esta idea por su carácter abstracto e inaccesible. En el desarrollo de la sociedad, esta etapa es necesaria y lógica. Sólo cuando el ego ha aprendido a concebirse a sí mismo como el sujeto abstracto de la razón, en contraste con todos los elementos concretos, puede identificarse con las fuerzas positivas de la humanidad y adquirir así una nueva y más alta concreción. Para los enclaves orgánicos de la sociedad moderna, esto significa la separación entre la forma y el contenido. Los actores de la escena familiar siguen siendo átomos sociales, aunque desempeñen el papel de maridos, de esposas y de hijos.

Ninguna otra institución de nuestra sociedad revela tan claramente la naturaleza problemática de la familia moderna como el divorcio. La Revolución Francesa, que anunció y anticipó todas las fases y todos los aspectos de la era futura, dio tantas facilidades para divorciarse que el matrimonio se convirtió, de hecho, en un simple vínculo contractual, el único tipo de relación que corresponde estrictamente al principio individualista. En muchos grupos sociales de la actualidad el matrimonio ha sido prácticamente abolido por la institución del divorcio. Los individuos son tan intercambiables en el matrimonio como en las relaciones comerciales. Se contrae un nuevo matrimonio si parece que va a funcionar mejor. Cada persona se identifica completamente con su función por un fin particular. Todos constituyen centros abstractos de interés y de realización.

Los hijos descubren pronto la discrepancia entre el verdadero carácter de los padres, tal como viene determinado por el industrialismo moderno, y su papel en la familia; este descubrimiento explica, en gran parte, el defectuoso desarrollo de su vida emocional, el endurecimiento de su carácter y su prematura transformación en adultos. La interacción de la familia y la desculturización general se convierte en un círculo vicioso. Cuando los hijos crecen, los papeles se desempeñan más conscientemente; todos se dedican a cultivar los vínculos familiares. Pero esta actitud no puede impe-

dir la extenuación de la familia, o bien la atomización del hombre será superada por cambios y transformaciones más fundamentales, o bien, resultará fatal para esta cultura. Los mismos cambios económicos que destruyen la familia llevan consigo el peligro de totalitarismo. La familia en crisis produce las actitudes que predisponen a los hombres a una sumisión ciega.

A medida que la familia ha dejado de ejercer una autoridad específica sobre sus miembros, se ha convertido en terreno de entrenamiento, de ejercicio para la autoridad en sí. La vieja dinámica de la sumisión familiar sigue siendo operativa, pero contribuye a fomentar un espíritu general de ajuste y de agresividad autoritaria, más que a fomentar los intereses de la familia y de sus miembros. El totalitarismo, en su versión alemana, intentó prescindir de la familia como intermediario casi superfluo entre el Estado totalitario y los átomos sociales; pero el hecho es que la familia moderna produce los objetos ideales de la integración totalitaria. He aquí la evolución típica:

Inicialmente, el niño tiene las mismas experiencias de amor y de odio, en relación con sus padres, que ha tenido a lo largo de la época burguesa. Pero pronto descubre que el padre no es, en modo alguno, la figura poderosa, el juez imparcial, el protector generoso que se le quiere presentar. El niño adopta una visión realista y prescinde de las exigencias y de las esperanzas con que la familia —en sus mejores momentos y entre las clases más cultas— aplazaba su ajuste radical al mundo exterior. La debilidad del padre, socialmente condicionada, y no compensada por sus explosiones ocasionales de masculinidad, impide que el niño se identifique realmente con él. En épocas anteriores, la base de la autonomía moral del individuo era la imitación amorosa del padre seguro de sí mismo, prudente, totalmente entregado a sus deberes. Hoy, en cambio, el niño, que en vez de la imagen del padre recibe sólo la imagen abstracta de un poder arbitrario, busca un padre más fuerte, más poderoso, un superpadre, y lo encuentra en la imagería fascista. La familia sigue imbuyendo al hijo una sumisión autorizada, pero, con ello, la relación instintiva con los padres se ve grandemente perjudicada. En el pasado, cuando el padre no podía desempeñar un papel directo en la educación de los hijos, su lugar en la vida emocional de éstos era ocupado por un tío, un tutor, un maestro o algún otro individuo. Por dura que fuese esta persona, tenía, por lo menos, algunos rasgos humanos, algunos gestos y características personales que podían imitarse, algunas ideas que podían servir de base de meditación y de argumentación. En cambio hoy el padre tiende a reemplazarse directamente por entidades colectivas: la escuela, el equipo deportivo, el club, el Estado. Cuanto más se reduce la dependencia familiar a una simple función psicológica en el alma del niño, más abstracta y general resulta en la mente del adolescen-

te; lleva así, de modo gradual, a aceptar con facilidad toda forma de autoridad, mientras sea lo bastante fuerte.

Este proceso se ve impulsado por los cambios producidos en el papel de la madre. No es que trate al niño con más brutalidad que antes, al contrario. La madre moderna planifica casi científicamente la educación del hijo, desde la dieta equilibrada hasta la proporción igualmente equilibrada entre la reprimenda y las manifestaciones de cariño, tal como recomienda la literatura psicológica popular. Toda su actitud hacia el niño se racionaliza; incluso el amor se administra como un ingrediente de higiene pedagógica.<sup>3</sup> Entre las clases cultas y urbanas nuestra sociedad fomenta una actitud —profesional— altamente práctica, incluso entre las mujeres que no ejercen una profesión y se limitan a las tareas domésticas. Consideran a la maternidad una profesión y adoptan hacia los hijos una actitud pragmática. La espontaneidad de la madre y su cariño, su sentimiento protector, naturales e ilimitados, tienden a desaparecer. La imagen de la madre pierde, por consiguiente, en las mentes de los hijos, su aureola mística, y el culto de la madre por parte de los adultos deja de ser una mitología, en el sentido estricto de la palabra, para convertirse en un conjunto de rígidas convenciones.

Las mujeres han sido admitidas en el mundo económico del hombre a costa de adoptar las pautas de comportamiento de una sociedad profundamente reificada. Las consecuencias de esto alcanzan hasta las demás tier- nas relaciones entre la madre y el hijo. La madre deja de ser un intermedia- rio que mitiga el choque entre el hijo y la fría realidad y se convierte en un simple portavoz de esta última. Antes daba al hijo un sentimiento de segu- ridad que le permitía desarrollarse con cierta independencia. El hijo sentía que su amor por la madre se veía correspondido por ésta y prácticamente vivía de este fondo emocional durante toda la vida. La madre, separada de la comunidad de los hombres y obligada, a pesar de una idealización injustificada, a permanecer en una situación subordinada, representaba un prin- cipio distinto al de la realidad; podía soñar sinceramente en utopías junto con el hijo y era el aliado natural de éste, tanto si quería como si no. Existía, pues, en la vida del hijo una fuerza que le permitía desarrollar su indivi- dualidad al tiempo que se ajustaba al mundo exterior. La autoridad decisi- va de la casa estaba representada por el padre y se afirmaba, en parte por lo menos, a través de una interacción intelectual. A la vez, el papel de la ma-

<sup>3</sup> La psicología moderna y las revistas más progresistas están conscientes del peligro e inten- tan impedir o limitar los daños de esta racionalidad con una mayor racionalidad. En el cine, la madre culta e inteligente es derrotada por la amiga amable y comprensiva que introduce a Santa Claus a un nivel superior. El romanticismo, por refinado y agradable que sea, tiende a desplazar y a retrasar el problema en vez de resolverlo.

dre impedía que el ajuste se llevase a cabo en forma demasiado súbita y radical, a expensas de la individualización. Pero hoy el niño no conoce el amor ilimitado de la madre y, por ello, su propia capacidad de amor permanece subdesarrollada. Reprime al niño que vive en su interior (lo cual no impide que, más tarde, intente grotescamente comportarse como un niño cuando quiere divertirse) y actúa como un pequeño adulto, sin un ego independiente y sólido pero con una tremenda cantidad de narcisismo. Su testarudez y, al mismo tiempo, su sumisión ante el poder verdadero le predisponen a aceptar las formas totalitarias de vida.

El culto sensiblero de la madre, conscientemente practicado en los Estados Unidos y tomado erróneamente por una tendencia matriarcal, no contradice su degradación. Podríamos decir, mejor, que este culto es una supercompensación ideológica por la abolición del papel de la madre. La organización se ha apoderado de la totalidad de nuestra vida, ha transformado la esfera de la vida privada, ocupada anteriormente por la familia, en una esfera de tiempo libre socialmente controlado, y ha otorgado a las mujeres el predominio en esta esfera —predominio que, a pesar de los beneficios que puede aportar, pone también de relieve el atraso tradicional de las mujeres—. Ésta es una de las causas del fenómeno del "mamaísmo" descrito por Philip Wylie. La "mamá" es la máscara mortuoria de la madre. Cuando reina indiscriminadamente, fomenta a menudo, mediante actividades mojigatas y mal aconsejadas, el mismo espíritu de represión autoritaria que promueve inconscientemente en el hijo la falta de amor y de contactos primarios con éste.

El papel desempeñado hoy por la sombra de la familia o, mejor dicho, por la familia como ideología que pierde su base económica y emocional, se ha puesto claramente de relieve con la investigación empírica. Hay un estudio sobre la naturaleza y el trasfondo de la personalidad autoritaria en los Estados Unidos, que se relaciona directamente con nuestro problema.<sup>4</sup>

Combinando diversos tipos de cuestionarios, de entrevistas intensivas y de técnicas de proyección, el estudio ha intentado establecer sistemáticamente una interconexión de determinados rasgos y actitudes del carácter y las opiniones políticas y económicas que pueden considerarse potencialmente fascistas, como los prejuicios raciales, la exaltación del grupo-nosotros, el nacionalismo agresivo, y el menosprecio velado por las instituciones democráticas. Dicho estudio ha intentado poner de relieve

<sup>4</sup> El estudio, con el título de *Research project on social discrimination* y patrocinado por el American Jewish Committee, ha sido realizado conjuntamente por el Institute of Social Research y el Berkeley Public Opinion Study Group en estos últimos años. Los directores del proyecto son Th. W. Adorno, E. Brunswik, D. Levinson y N. Sanford.

qué pautas de autoritarismo predominan hoy en grandes sectores de las clases medias actuales.

Los resultados demuestran que la ideología de los individuos que se pueden considerar altamente sensibles a la propaganda fascista, preconiza la identificación rígida, acrítica, con la familia; y son individuos totalmente sometidos a la autoridad familiar durante la primera infancia. Al mismo tiempo, se comprueba la adulteración básica de la familia, en la medida en que los individuos de mentalidad fascista no sienten, en el fondo, ninguna vinculación auténtica con los padres, a quienes aceptan de modo convencional y externo. Esta configuración de la sumisión y de la frialdad es lo que mayormente define el potencial fascista de nuestra época.

Las personas de mentalidad fascista analizadas en el estudio en cuestión idealizan invariablemente a sus padres. Uno de los entrevistados, que se puede considerar caso típico, contestó a la pregunta de cuáles eran para él las personalidades más grandes de la historia, diciendo: "Mis padres". Este culto a los padres se basa, en la mayoría de los casos, en la adoración de un padre rígido y punitivo. Se observan rasgos de hostilidad contra éste pero, en general, la resistencia contra la autoridad paterna se desplaza y se vuelve exclusivamente contra los débiles. Por consiguiente, la aceptación de la familia sirve para expresar el narcisismo social del sujeto. Los padres, los hermanos y todo el grupo-nosotros son siempre "gente maravillosa"; en cambio los otros "no están al mismo nivel", son gente sucia, despreciable. Al establecer una rígida distinción entre los que son "como uno mismo" y el resto del mundo, las tendencias autoritarias del fascista potencial llegan a un grado de abstracción inhumana, a una glorificación de la autoridad *per se* sin ninguna idea específica del objetivo a que sirve esta autoridad. La personalidad autoritaria es profundamente convencional y estereotípica. La imagen del padre es la de un ordenancista rígido, justo, triunfante, lejano y a veces generoso. La de la madre se compone de los atributos estandarizados de la femineidad: habilidad práctica, buen aspecto exterior, limpieza y buena salud. Si antes existían elementos de conciencia, de independencia individual y de posible resistencia a la presión del conformismo social, todos estos elementos han desaparecido sin dejar más huella que la del éxito, la popularidad y la influencia, junto con el afán del sujeto de triunfar mediante la identificación incondicional con todo lo que ejerza la autoridad en la práctica. No se acepta por sí misma ninguna autoridad ideal, sea religiosa, moral o filosófica; sólo se reconoce lo que existe en realidad. Lo "impopular" o lo que es rechazado por el poder se desprecia por no tener, precisamente, ninguna fuerza.

El carácter autoritario o sadomasoquista no es ningún fenómeno nue-



vo; puede observarse a lo largo de la historia de la sociedad burguesa,<sup>5</sup> pero su abstracción y su dureza peculiares parecen exclusivas de un mundo que acepta la autoridad familiar después de haber desaparecido la sustancia interna de la familia. La glorificación abstracta de la familia se ve completada por una ausencia casi total de vínculos emocionales concretos, positivos o negativos, con los padres. En consecuencia, la vida emocional del temperamento autoritario se caracteriza por una serie de rasgos de superficialidad y de frialdad que se parecen a menudo a los fenómenos observados entre algunos psicópatas. Entre estos rasgos destaca el desprecio general de la piedad —es decir, de aquella cualidad que reflejaba, más que ninguna otra, el amor de la madre por el hijo.

En las entrevistas se examinó a fondo la estructura de la vinculación emocional de los sujetos con los padres como objetos de catexis. De acuerdo con la imagen general de la personalidad autoritaria, se pudo comprobar que la primera rebelión contra el padre se reprime y se interioriza a un nivel inconsciente y sólo aparece a la superficie en forma desplazada, como "agresividad autoritaria". Además, la sumisión al padre sigue todavía operando como un factor crucial en la formación de las concepciones sociales y políticas de los hombres. Con frecuencia se refleja en forma de agresividad. Entre los muchachos, el desprecio consciente del amor por la madre resulta también muy importante. En su primer ajuste a las exigencias de la vida, el niño tiene la impresión de que la madre es, a causa de su sexo, algo débil y despreciable. Nota la ambivalencia de su exaltación oficial y la ve como miembro de una raza inferior. La frialdad y la superficialidad del carácter autoritario pueden considerarse, en gran parte, la consecuencia emocional de este rechazo. La dureza, la violencia y las manifestaciones brutales de masculinidad, elementos propios de la ideología política fascista, están genéticamente ligadas a trastornos en la relación con la madre o, mejor aún, a la falta de una auténtica relación. Pero ésta no es quizá la peor consecuencia de la deficiente relación entre madre e hijo. Lo que más sufre es, seguramente, la tolerancia del sexo opuesto. El antifeminismo basado en el rechazo de la madre, marca la pauta para el rechazo subsiguiente de todo lo que se considera "distinto". Los grupos-ellos rechazados por los fascistas, particularmente los judíos, contienen, a su entender, rasgos de feminidad, como la debilidad, el *emocionalismo*, la falta de autodisciplina y la sensualidad. El desprecio por las características del sexo opuesto en el propio, parece relacionarse regularmente con una intolerancia general de todo lo diferente. Esto sugiere una profunda afinidad entre la homosexua-

<sup>5</sup> Cf. el apartado sobre psicología social por Erich Fromm, "Studien über Autorität und Familie", en *Schriften des Instituts für Sozialforschung*, editado por Max Horkheimer, París, Librairie Felix Alcan, 1936.

lidad, el autoritarismo y la decadencia actual de la familia. La estricta dicotomía entre la masculinidad y la feminidad y el tabú constituido por las transiciones psicológicas de una a otra corresponden a una tendencia general a pensar en términos de dicotomías y de estereotipos.

La lista que reproducimos a continuación contiene muchos elementos cuya relación con la estructura de la familia moderna no puede examinarse en este capítulo, pero que pueden servir para ilustrar las revelaciones de los estudios empíricos sobre los rasgos de la personalidad autoritaria. Ni qué decir tiene que este complicado fenómeno no puede explicarse adecuadamente con una simple enumeración sino que requiere un marco conceptual más dinámico. No intentaremos definir los rasgos individuales en términos precisos; algunos se superponen; otros parecen entrar en conflicto. El orden de la lista es totalmente accidental y no constituye ninguna clasificación según la importancia o la frecuencia de los casos. Hay que tener en cuenta que los resultados empíricos no significan que el individuo que posee uno o varios de estos rasgos sea necesariamente un fascista en potencia o que el fascista deba tenerlos todos. Sin embargo, si resulta que estos rasgos son más frecuentes en un grupo que en otro, la probabilidad de que el primero ceda ante la propaganda totalitaria es mayor que en el segundo.

- La personalidad autoritaria acepta rígidamente los valores convencionales a expensas de toda decisión moral autónoma. (Los judíos son "agresivos", lo cual es para él una justificación suficiente para la adopción de las medidas más violentas.)
- Piensa en términos de blanco y negro. Blanco es el grupo-nosotros; negro es el grupo-ellos. Se rechaza con violencia todo lo diferente.
- Odia todo lo débil, calificándolo de "carga" (el trabajador en paro) o de "inadaptado" (los judíos).
- Se opone violentamente al examen de sí mismo; nunca inquiere sus motivos personales; en cambio, siempre acusa a los otros o bien a las circunstancias externas, físicas o "naturales" de sus propios errores.
- Piensa en términos fijos, estereotípicos: los irlandeses son indolentes y propensos a la ira; los judíos, astutos y tramposos; etc. Los individuos no son para él más que especímenes de cada género.
- Insiste en las características inmutables (por ejemplo, "la raza", "el vínculo de sangre") frente a los determinantes sociales.
- Piensa en términos jerárquicos "los de arriba, los de abajo", etcétera.
- Es pseudoconservador, esto es, preconiza el mantenimiento del *statu quo*, de la libre empresa, etc., pero su violenta hostilidad contra los adversarios políticos demuestra que tiene grandes afinidades con el despotismo: "hay que hacer algo al respecto".

- Cree en el "individuo medio", con quien se identifica personalmente, frente al "altivo", "el snob", etcétera.
- Considera que la única medida del valor humano son los criterios del éxito, de la popularidad y otros parecidos.
- Su propio sistema de valores revela un poderoso afán de poder; pero siempre acusa al grupo-nosotros de aspirar al poder, de organizar complots, etc. Es una muestra de su actitud "proyectiva" general.
- Sólo atribuye importancia a la religión desde un punto de vista pragmático —como medio de controlar a los demás—. Es esencialmente antirreligioso y "naturalista", en el sentido de una aceptación incuestionable de la sección natural como único principio válido.
- Es profundamente "autoritario"; acepta la autoridad por la autoridad y exige que se aplique rígidamente. Su rebelión reprimida contra la autoridad se proyecta exclusivamente contra los débiles.
- En lo que al sexo concierne, insiste sobremedida en la idea de "normalidad". El hombre valora la masculinidad por encima de todo; la mujer desea representar el ideal de la feminidad.
- Tiende a rechazar lo subjetivo, lo imaginativo, el individuo de mentalidad sensible. No siente piedad alguna por los pobres. Su vida emocional es esencialmente fría y superficial.
- La tendencia general a la exteriorización le hace aceptar toda clase de supersticiones, a menos que goce de un elevado nivel cultural.
- Desprecia a los hombres en general; cree en su maldad natural y adopta, a menudo, una filosofía cínica que contradice su aceptación convencional de los "valores ideales".
- Subraya siempre lo "positivo" y rechaza, por "destruccionas", las actitudes críticas; pero en sus fantasías espontáneas se revelan fuertes tendencias destructivas. Piensa en términos de catástrofes mundiales y ve en todas partes "fuerzas del mal" en acción.
- En general, se interesa más por los medios que por los fines. Para él tienen más importancia las cosas que los seres humanos. A estos últimos los considera instrumentos u obstáculos, es decir, cosas, esencialmente.
- Disimula su actitud inhumana y estereotípica por medio de la personalización. Cuando culpa a los demás no piensa en una serie objetiva de hechos sino en hombres incompetentes, deshonestos o corrompidos. Y viceversa: todo lo bueno lo espera de los hombres fuertes, de los "líderes".
- Aunque insiste en la pureza sexual, en la moralidad o, por lo menos, en la normalidad, está obsesionado por ideas sexuales y ve el "vicio" en todas partes. Cuando habla de fuerzas del mal, gusta de referirse concretamente a orgías, a perversiones sexuales, etcétera.

- Idealiza a sus padres. A menudo, esto no es más que un recurso para disimular su hostilidad. No conoce fuertes vínculos emocionales.
- Piensa en términos de intercambio, de equivalentes, y a menudo se queja de haber recibido menos de lo que ha dado.
- Le interesa más "lo que saca de la gente" que el verdadero afecto. Es "manipulador".
- Está, por lo menos en apariencia, "bien ajustado"; sus síntomas son más psicóticos que neuróticos. Cree en una serie de ideas que, aunque generalmente aceptadas por los individuos de su tipo, se aproximan en los casos extremos a la falsedad pura y simple (conspiración internacional).
- Atribuye una importancia exagerada a las ideas de pureza, claridad, limpieza y otras características parecidas.
- Se queja de las motivaciones sórdidas y materialistas de los demás, pero él piensa esencialmente en términos monetarios.
- Profesa un optimismo oficial; el pesimismo es decadente. A pesar del desprecio que siente por sus contemporáneos en general, niega que existan conflictos no sólo en su propio interior sino también en la familia y en el grupo. Todos son gente estúpida.
- Se preocupa continuamente del *status* social, no sólo del propio sino también del de su familia.

Otro estudio empírico, éste sobre los rasgos y las predisposiciones autoritarios en los niños, ha arrojado nueva luz sobre la compleja relación entre la familia y la sociedad.<sup>6</sup> Los resultados parecen demostrar que la imagen general de la personalidad autoritaria es válida incluso para los niños de 9 a 14 años. Pero los resultados preliminares de este estudio contradicen, en un aspecto importante, la hipótesis extraída del estudio sobre los adultos que acabamos de citar. Se pretendía que los niños que se someten más fácilmente a la disciplina de los padres y de la escuela son los que más rasgos tienen de carácter autoritario, y que, en cambio, los niños más rebeldes y refractarios son, al crecer, totalmente antiautoritarios. Esta hipótesis ha resultado falsa. Los niños y niñas "buenos", es decir, los esencialmente no agresivos son, en realidad, los que tienen menos rasgos temperamentales de entre los de la lista citada. En cambio, los niños difíciles y rebeldes atacan a los débiles y exaltan a los fuertes. Todo parece indicar que el convencionalismo del carácter autoritario y su preocupación por la corrección y el "hacer lo que es debido" se adquieren durante la adolescen-

<sup>6</sup> Este proyecto, patrocinado también por el American Jewish Committee, fue realizado conjuntamente por el Institute of Social Research y el Institute of Child Welfare de Berkeley. Los directores fueron Th. W. Adorno, E. Brunswik y H. Jones.

cia o incluso más tarde, porque la influencia de la realidad en la imposición de los valores convencionales es, entonces, todopoderosa. Los fascistas potenciales parecen ser, pues, los que durante la infancia eran rudos, violentos e "incivilizados". La falta de una auténtica catexis familiar les prepara para transferir a su "banda" la propensión a la autoridad adquirida anteriormente y a aceptar el código de violencia y de proeza física de la banda, sin ninguna resistencia moral.

La observación del comportamiento de las bandas infantiles corrobora esta conclusión. Todo parece indicar que la agresividad de estos muchachos, conservada en la vida adulta pero más o menos reprimida y racionalizada, se debe a la mengua del aspecto positivo, protector, de la familia. Estos muchachos actúan como pequeños salvajes porque no tienen ningún refugio psicológico y experimentan constantemente la sensación de que "han de ingeniárselas por sí mismos". En un mundo frío e inescrutable, desconfían de todos, los consideran enemigos, y su primer reflejo es atacarlos. Vuelven a aplicar el cínico principio de la primera filosofía burguesa: *homo hormini lupus*. No padecen, pues, la influencia de una familia demasiado fuerte y sana sino, al contrario, sufren de la carencia de una familia. En este sentido, cabe decir que las aseveraciones conservadoras sobre las causas de la delincuencia juvenil dan de lleno en algunos factores sociales básicos, frecuentemente ignorados por teorías psicológicas más diferenciadas y progresivas. La familia como ideología fomenta el autoritarismo represivo, pero, al mismo tiempo, es evidente que la familia como realidad es el obstáculo más fuerte y efectivo contra la recaída en la barbarie que amenaza a todos los seres humanos en el curso de su desarrollo.

Los nazis sabían muy bien cómo explotar los mecanismos sociales y psicológicos que hemos indicado en este capítulo y conocían, al mismo tiempo, el antagonismo entre la familia, en su auténtico significado, y el mundo bárbaro que ellos preconizaban. Aunque exaltaban la familia en el plano ideológico como institución indispensable para una sociedad basada en el principio de la "sangre", en realidad desconfiaban de ella y la atacaban como refugio contra la sociedad de masas. La veían como una conspiración virtual contra el Estado totalitario. Su actitud ante la familia era similar a su política ambivalente hacia la religión, la libre empresa y el Estado constitucional. El problema actual consiste en saber si la complicada interacción de estas fuerzas era específicamente alemana o si constituye el signo indicador de una tendencia histórica más universal.



---

---

## SEXO Y CARÁCTER\*

Erich Fromm

ES MUY ANTIGUA LA TESIS de que entre los dos sexos hay diferencias innatas que dan lugar a una serie de diferencias básicas en el carácter y en el destino individuales. El Antiguo Testamento dice ya cuál es la función peculiar de la mujer: "Tus deseos serán los de tu marido y él mandará sobre ti"; el mismo texto condena al hombre a ganarse el pan con el sudor de su frente. Pero en la misma Biblia encontramos, virtualmente, la tesis contraria: el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y el hombre y la mujer sólo fueron condenados al conflicto mutuo y a la diferenciación eterna como castigo por su desobediencia original —lo cual quiere decir que eran iguales en cuanto a su responsabilidad moral—. Ambas concepciones, la de la diferencia básica y la de la identidad básica, se han repetido una y otra vez a lo largo de los siglos —una época o una escuela filosófica determinadas insisten en el primer aspecto, y otra época u otra escuela, en el segundo.

El problema adquirió cada vez más importancia con las discusiones filosóficas y políticas de los siglos XVIII y XIX. Los representantes de la Ilustración afirmaron que no existen diferencias innatas entre los sexos (*l'amen n'a pas de sexe*); de que las diferencias que se pueden observar deben atribuirse a las diferencias en la educación, es decir, que como diríamos hoy, constituyen diferencias culturales. En cambio, los filósofos románticos de principios del siglo XIX insistieron en lo contrario. Analizaron las diferencias caracterológicas entre el hombre y la mujer y llegaron a la conclusión de que eran resultado de diferencias biológicas y fisiológicas innatas. Afir-maban que estas diferencias existirían en todas las formas de cultura imaginables.

\* Tomado de Fromm, Horkheimer, Parsons, *La Familia*, Barcelona, Península, 1970, pp. 195-215.

Sin entrar en la cuestión de los méritos respectivos de estas posiciones —y hay que reconocer que el análisis de los románticos era a veces muy profundo—, es indudable que ambas tenían implicaciones políticas. Los filósofos de la Ilustración, especialmente los franceses, propugnaban la igualdad social —y hasta cierto punto, política— de los hombres y las mujeres. La falta de diferencias innatas constituía, pues, un argumento a su favor. Los románticos, reaccionarios desde el punto de vista político, utilizaban su análisis de la esencia —*Wesen*— de la naturaleza femenina como una demostración de la necesidad de desigualdades políticas y sociales. Aunque atribuían a “la mujer” cualidades admirables, insistían en que sus características peculiares no le permitían participar en la vida social y política en pie de igualdad con los hombres.

La lucha política por la igualdad de la mujer no terminó en el siglo *xix*; lo mismo puede decirse de la discusión teórica sobre el carácter innato o cultural de las diferencias entre el hombre y la mujer. En la psicología moderna, Freud se convirtió en el representante más autorizado de la causa romántica. Los argumentos románticos se expresaban en lenguaje filosófico; en cambio, los de Freud se basaban en la observación científica de los pacientes, siguiendo el procedimiento psicoanalítico. Presuponía que la diferencia anatómica entre los sexos es causa de diferencias caracterológicas inalterables. Parafraseando una sentencia de Napoleón, dijo de las mujeres: “Su destino está fijado por la anatomía”. Afirmaba que cuando la niña descubre que carece del órgano genital masculino, recibe una profunda impresión, siente que carece de algo que debería tener, envidia a los hombres por tener lo que el destino le ha negado y en el curso normal de su desarrollo intenta superar su sentimiento de inferioridad y su envidia sustituyendo el órgano genital masculino por otros objetos: hijos, marido o posesiones. En caso de desarrollo neurótico, no consigue encontrar satisfacción en esta sustitución. Siente envidia de todos los hombres, desea ser hombre, se convierte en homosexual o bien odia a los hombres, o busca ciertas compensaciones culturalmente permitidas. Incluso en caso del desarrollo normal, nunca llega a desaparecer del todo la cualidad trágica del destino de la mujer; siempre experimenta el deseo de obtener algo que nunca podrá alcanzar.

Los psicoanalistas ortodoxos aceptaron esta teoría de Freud y la convirtieron en uno de los fundamentos esenciales de su sistema psicológico, pero otro grupo de psicoanalistas, de orientación cultural diferente, pusieron en duda las conclusiones de Freud. Demostraron —clínica y teóricamente— las deficiencias del razonamiento freudiano, poniendo de relieve que los resultados caracterológicos que él explicaba en términos biológicos se debían a una serie de experiencias personales y culturales a que se veían sometidas las mujeres en la sociedad moderna. Las concepciones de este



grupo de psicoanalistas se vieron confirmadas por los hallazgos de los antropólogos.

Existe, sin embargo, el peligro de que algunos partidarios de estas teorías antropológicas y psicoanalíticas progresivas lleguen a negar completamente el efecto de las diferencias biológicas en la formación de la estructura caracterológica. Les puede impulsar a ello el mismo motivo que movía a los representantes de la Ilustración francesa. Puesto que la insistencia en las diferencias innatas constituye uno de los argumentos de los enemigos de la igualdad de la mujer, puede parecer necesario demostrar que todas las diferencias empíricamente observables se deben, única y exclusivamente, a causas culturales.

Es importante señalar que en toda esta controversia hay, implícito, un importante problema filosófico. La tendencia a negar toda diferencia caracterológica entre los sexos puede deberse a la aceptación implícita de una de las premisas de la filosofía antiigualitarista: para pedir la igualdad, hay que demostrar que no existen entre los sexos más diferencias caracterológicas que las provocadas directamente por las condiciones sociales existentes. La discusión se complica porque un grupo habla de *diferencias* cuando los reaccionarios se refieren, en realidad a *deficiencias* —y, más concretamente, a las deficiencias que impiden gozar de plena igualdad con el grupo mayoritario. De este modo, se aducen la limitada inteligencia y la falta de capacidad de organización y de abstracción o de juicio crítico de las mujeres para oponerse a su plena igualdad con los hombres. Una escuela de pensamiento dice que las mujeres poseen intuición, capacidad de amar, etc., pero que estas cualidades no las hacen aptas para las tareas de la sociedad moderna. Lo mismo puede decirse de minorías como la de los negros o la de los judíos. El psicólogo o el antropólogo se vieron, así, en la necesidad de demostrar que entre los grupos sexuales o raciales no hay deficiencias o vicios especiales que tengan nada que ver con su aptitud para la plena igualdad. El pensador liberal tendía, así, a minimizar la existencia de diferencias.

Los liberales demostraron que no existen diferencias que justifiquen la desigualdad política, económica y social, pero se dejaron encerrar en una posición defensiva, estratégicamente desfavorable. Afirmar que no hay diferencias *socialmente dañinas* no quiere decir que haya que sostener que no existe diferencia alguna. La verdadera cuestión es, pues, la siguiente: ¿para qué se utilizan las diferencias reales o pretendidas, a qué finalidades políticas sirven? Aunque se acepte que entre las mujeres y los hombres hay ciertas diferencias caracterológicas, ¿cuál es su significado?

La tesis que nos proponemos defender en este capítulo es que hay ciertas diferencias biológicas que dan lugar a diferencias de carácter; que

estas diferencias se mezclan con las producidas directamente por los factores sociales; que los efectos de estos últimos son mucho más poderosos y pueden aumentar, eliminar o cambiar el signo de las diferencias de raíz biológica; y que las posibles diferencias caracterológicas entre los sexos, en la medida en que no están directamente determinadas por la cultura, nunca constituyen diferencias de valor. En otras palabras: las diferencias caracterológicas no lo son en términos de "bueno" o "malo" sino únicamente en términos de matiz, es decir, del tipo de virtudes y de vicios propio de cada grupo. En términos más concretos, diremos que el carácter típico de los hombres y de las mujeres en la cultura occidental viene determinado por sus funciones sociales respectivas, pero existe un aspecto del carácter que depende de las diferencias sexuales. Este aspecto es insignificante en comparación con las diferencias de base social, pero no hay que prescindir totalmente de él.

Una gran parte del pensamiento reaccionario se basa en la presunción implícita de que la igualdad quiere decir falta total de diferencias entre las personas o los grupos sociales. Y puesto que estas diferencias existen prácticamente en todos los aspectos de la vida, su conclusión es que no puede existir la igualdad. Cuando, al contrario, los liberales niegan la existencia de grandes diferencias en las aptitudes mentales y físicas y en las condiciones accidentales de la personalidad —favorables o desfavorables—, no hacen más que ayudar a sus adversarios a tener razón a los ojos del hombre ordinario. El concepto de igualdad desarrollado por la tradición judeocristiana y por la tradición progresiva moderna significa que todos los hombres son iguales en aquellas aptitudes humanas básicas que permiten gozar de libertad y de felicidad. Significa, además, que, como consecuencia política de esta igualdad básica, ningún hombre puede ser un medio para los fines de otro, ningún grupo puede ser un medio para los fines de otro grupo. Cada hombre es un universo para sí y en sí y constituye su única finalidad. Su objetivo en la vida es la realización de su ser, con inclusión de las peculiaridades características del mismo, que le diferencian de los demás. Esta igualdad es la base para el pleno desarrollo de las diferencias, su resultado es el desarrollo de la individualidad.

Aunque sean muchas las diferencias biológicas relacionadas con las diferencias de carácter entre el hombre y la mujer, en este capítulo trataremos esencialmente de una sola. No nos proponemos examinar todo el problema de las diferencias caracterológicas entre los sexos, sino, más bien, demostrar la tesis general. Nos ocuparemos, esencialmente, de las funciones respectivas de los hombres y las mujeres en la relación sexual e intentaremos demostrar que estas diferencias dan lugar a determinadas diferencias caracterológicas, que sólo matizan las diferen-

cias fundamentales provocadas por la peculiaridad de sus respectivas funciones sociales.

Para su actividad sexual normal, el hombre ha de tener una erección y conservarla durante el coito hasta el momento del orgasmo; para satisfacer a la mujer, ha de poder mantener la erección el tiempo suficiente para que ella tenga también el orgasmo. Esto significa que para satisfacer sexualmente a la mujer, el hombre ha de *demostrar* que es capaz de tener y mantener una erección. En cambio, la mujer no ha de demostrar nada para satisfacer sexualmente al hombre. Es cierto que su excitación puede aumentar el placer de éste. Algunos cambios físicos en sus órganos sexuales pueden hacer más fácil el coito para el hombre. Puesto que sólo se trata de examinar las reacciones puramente sexuales —no las sutiles reacciones psíquicas de personalidades diferenciadas—, insistiremos en que lo fundamental es que el hombre ha de tener una erección para satisfacer a la mujer y que la mujer no ha de tener nada para satisfacer al hombre, excepto una cierta voluntad de complacerle. Al hablar de esta voluntad de complacencia, hay que señalar que la aptitud de la mujer para satisfacer sexualmente al hombre depende de su voluntad; es una decisión consciente que puede tomar en todo momento. En cambio, la aptitud del hombre no es, en modo alguno, una simple función de su voluntad. Puede experimentar un fuerte deseo sexual y una fuerte erección contra su voluntad y, contrariamente, ser impotente a pesar de un ardiente deseo. Además, la inaptitud del hombre no puede ocultarse. En cambio, aunque la falta de reacción total o parcial por parte de la mujer sea a menudo visible, su "fracaso" no es, ni mucho menos, tan obvio como el del hombre; permite un mayor disimulo. Si la mujer consiente voluntariamente, el hombre puede tener la seguridad de encontrar satisfacción, si realmente la desea. Pero la situación de la mujer es totalmente distinta; por muy fuerte que sea su deseo sexual no encontrará satisfacción si el hombre no la desea a ella lo bastante como para experimentar una erección. E incluso durante el acto sexual, la mujer depende totalmente, para su plena satisfacción, de la capacidad del hombre de hacerle experimentar el orgasmo. Vemos, pues, que para satisfacer a la otra parte, el hombre ha de demostrar algo y la mujer no.

De esta diferencia en sus papeles sexuales respectivos, se sigue otra diferencia: la de las ansiedades específicas relacionadas con la función sexual. La ansiedad se explica por la vulnerabilidad de la posición del hombre y de la mujer. La posición del hombre es vulnerable porque ha de demostrar algo, es decir, algo en lo que puede fracasar. Para él, la relación sexual tiene algo de test, de examen. Su ansiedad específica es la de *fracasar*. El caso extremo es el temor de castración, es decir, el temor de resultar orgánicamente —y, por tanto, permanentemente— incapaz de realizar su

función. En cambio, la vulnerabilidad de la mujer radica en su dependencia del hombre; el elemento de inseguridad en relación con su función sexual no radica en la posibilidad de fracaso sino en la de "quedarse sola", de sentirse frustrada, de no controlar completamente el proceso de su satisfacción sexual. No es de extrañar, pues, que las ansiedades de los hombres y de las mujeres se refieran a esferas distintas: las del hombre se refieren a su ego, a su prestigio, a su valor a los ojos de la mujer; las de la mujer, al placer y a la satisfacción sexuales.<sup>1</sup>

El lector puede preguntarse si estas ansiedades no son características, únicamente, de las personalidades neuróticas. ¿No está seguro el hombre normal de su potencia? ¿No se siente segura de su pareja la mujer normal? ¿No nos referimos exclusivamente al hombre moderno, altamente nervioso y sexualmente inseguro? ¿No puede decirse que el hombre y la mujer "de las cavernas" con su sexualidad "primitiva" e intacta, están totalmente libres de estas dudas y ansiedades?

A primera vista, así parece ocurrir efectivamente. El hombre constantemente preocupado por su potencia sexual es un tipo característico de personalidad neurótica, como la mujer que teme constantemente no alcanzar una satisfacción plena o que sufre por su dependencia. En este caso —como en la mayoría— la diferencia entre el "neurótico" y el "normal" es más una diferencia de grado y de conciencia que de cualidad esencial. La ansiedad consciente y continua de la persona neurótica es una ansiedad relativamente inadvertida y cuantitativamente débil en el hombre llamado normal. Lo mismo puede decirse de las mujeres. Además, en los individuos normales no tienen efecto alguno los mismos incidentes que provocan ansiedades en la persona neurótica. El hombre normal no duda de su potencia. La mujer normal no teme ser sexualmente frustrada por el hombre que ha escogido como pareja. Elegir al hombre en quien puede "confiar" sexualmente constituye una parte esencial de su sano instinto sexual. Pero esto no cambia el hecho de que el hombre puede fracasar potencialmente y la mujer no. La mujer depende del deseo del hombre; en cambio, el hombre no depende del deseo de la mujer.

Es importante dejar bien claro este punto. Por ello, lo ilustraremos con un ejemplo tomado en otro sector. Consideremos la diferencia entre el actor o el orador y una persona cualquiera del público. El actor o el orador sienten una ansiedad específica cada vez que han de actuar o hablar —e incluso los más experimentados pueden tener miedo al fracaso: en todos los que han de actuar parece manifestarse siempre cierta ansiedad—, pero hay algunos que no la sienten en absoluto. Sin embargo, el hecho de

<sup>1</sup> Karen Horney ha hecho una distinción similar pero limitada a las diferencias en los temores sexuales de los niños. Véase su ensayo "Die Angst von der Frau", *Zeitschr. f. Psychoanal.*, 13, 1932, pp. 1-18.

que incluso estos últimos experimenten cierto alivio —que se manifiesta en forma de júbilo o de felicidad— después de una buena actuación, demuestra que, en el fondo, temían la posibilidad de fracasar aunque no fuesen totalmente conscientes de ella.

Hay otro elemento importante en la determinación de las ansiedades y de la *diferencia* de éstas en el hombre y en la mujer normales.

La diferencia entre los sexos constituye el fundamento de la primera y más elemental división de la humanidad en grupos separados. El hombre y la mujer se necesitan mutuamente. Desde el punto de vista biológico, para la conservación de la raza y de la familia; desde el punto de vista psicológico, para la satisfacción de sus deseos sexuales. Pero en todas las situaciones en que dos grupos diferentes se necesitan mutuamente no sólo hay elementos de armonía, de cooperación y de satisfacción mutua, sino también de lucha y de desacuerdo.

El amor y el antagonismo son las dos caras de una situación básica: la diferencia en la interdependencia. La relación entre los sexos difícilmente puede verse libre de un antagonismo y una hostilidad potenciales. Además de la capacidad de amarse el uno al otro, el hombre y la mujer tienen también la capacidad de odiarse. En toda relación hombre-mujer existe, potencialmente, un elemento de antagonismo, y de esta misma potencialidad puede surgir, a veces, un elemento de ansiedad. El amado puede convertirse en enemigo y con ello se ven amenazados los puntos vulnerables del hombre y de la mujer.

Este concepto de la ansiedad masculino-femenina es muy distinto del de Freud. El autor está de acuerdo con Freud en la existencia de un antagonismo potencial entre los sexos, pero difiere en la valoración de la naturaleza de este antagonismo. La actitud básica de Freud es patriarcal; por consiguiente, el principal conflicto es entre el padre y el hijo. La mujer no es lo bastante importante para constituir una amenaza como la del padre. Por consiguiente, para Freud el principal temor del hombre es el de la castración. Ahora bien, la amenaza de castración no proviene de la mujer, sino del padre, celoso por los deseos incestuosos del hijo. El temor de castración del hombre sólo se relaciona con la mujer de manera secundaria. Puesto que, para él, la mujer no es sexualmente *diferente*, sino sexualmente *inferior*, es incapaz de percibir que el hombre teme tanto a la mujer como al padre.

Hay que observar, de pasada, que la ansiedad relativa a los órganos sexuales difiere en los hombres y en las mujeres. En el hombre, la forma extrema de esta ansiedad conlleva la idea de que su órgano sexual puede ser amputado. Con algunas excepciones, la ansiedad de la mujer sobre sus órganos genitales no tiene nada que ver, en cambio, con ninguna idea de amputación. Teme, en cambio, sufrir daños en el interior del cuerpo. La

vagina es una vía de entrada y, a la vez, un órgano delicado e importantísimo del cuerpo femenino. Se puede presuponer, pues, que toda mujer experimenta una ansiedad potencial por las heridas que pueda sufrir a través de las vías de entrada al cuerpo. Aunque algunas de estas aperturas puedan estar más o menos protegidas, no ocurre así con la vagina —como han tendido a inculcar a la niña el rigor de los padres, en primer lugar, y, más tarde, los rumores y las fantasías sobre posibles asaltos criminales—. La ansiedad normal de la mujer no es la castración, sino la indefensión ante una posible herida interna como el embarazo contra su voluntad.

Al describir las diferencias en la ansiedad específica del hombre y la mujer, hemos visto pues una diferencia caracterológica provocada por la diferencia en las funciones sexuales respectivas. El tipo de ansiedad específica da lugar a intentos también específicos de superación.

Si la principal ansiedad del hombre es la de fracasar o la de no cumplir debidamente la tarea que de él se espera, la mejor protección es el afán de prestigio. El hombre está movido constantemente por el afán de demostrarse a sí mismo, de demostrar a la mujer que ama y a todos los demás hombres y mujeres, que está a la altura de lo que se espera de él. Intenta compensar el temor al fracaso sexual compitiendo en todas aquellas esferas de la vida en que el poder, la fuerza física y la inteligencia son cualidades útiles para el éxito. Su actitud competitiva hacia los demás hombres se relaciona íntimamente con este afán de prestigio. Al temer el posible fracaso, tiende a demostrar que es mejor que cualquier otro hombre. Don Juan lo hace directamente en la esfera sexual, pero el hombre medio lo hace indirectamente matando más enemigos, cazando más piezas, haciendo más dinero o teniendo más éxito que sus competidores masculinos.

Hay que tener en cuenta que la función sexual del hombre no es más que una causa menor que su afán de prestigio y de su tendencia competitiva, en comparación con las causas de naturaleza social y cultural. Como han indicado diversos psicoanalistas, antropólogos y sociólogos, estos afanes y tendencias son resultado, fundamentalmente, de las experiencias vividas por el niño y el adulto en una cultura determinada. Se ha demostrado que cuando se provoca ansiedad en el niño se siente impotente e inferior. Por consiguiente, le es necesario sentirse valorado por los otros, gozar de popularidad y de superioridad frente a los competidores. El sistema social y económico moderno se basa en los principios de la competencia y del éxito; las ideologías realzan su valor; por estas y otras circunstancias, el afán de prestigio y de competencia están firmemente enraizados en el hombre medio de la cultura occidental. Aunque no existiese diferencia alguna en sus funciones sexuales respectivas, los factores sociales provocarían estos mismos afanes en los hombres y en las mujeres. El impacto de estos facto-

res sociales es tan grande que puede incluso dudarse de si —en términos cuantitativos— los factores sexuales analizados en este capítulo tienen una gran influencia en el afán de prestigio de los hombres. Lo importante no es la *cantidad* o el grado en que el afán de competencia resulta aumentado por causas sexuales, sino la necesidad de aceptar la presencia de otros factores, además de los socialmente condicionados. Ocurre que, en la cultura occidental, la cultura presiona a los hombres en la misma dirección que los factores sexuales. En el caso de las mujeres, los factores sexuales y culturales también acostumbraban a actuar en la misma dirección; pero con el cambio fundamental de la posición de la mujer, con su sometimiento creciente a las mismas condiciones sociales y económicas que determinan la vida del hombre, los factores sociales han resultado los mismos para los hombres y para las mujeres, y hay datos empíricos suficientes para considerar que estos factores sociales son más poderosos que los sexuales.

El afán de prestigio del hombre arroja cierta luz sobre el carácter específico de la vanidad masculina. Se acostumbra decir que las mujeres son más vacías y presuntuosas que los hombres. Aunque la verdad puede ser exactamente al revés, lo importante no es la diferencia en la *cantidad* sino en la *naturaleza* de la vanidad. El rasgo esencial de la vanidad del hombre consiste en demostrar que es un buen “ejecutante”, que cumple como es debido su papel. Actúa como si viviese en un examen perpetuo. Tiende constantemente a afirmar que no teme el fracaso. Esta vanidad parece caracterizar toda la actividad del hombre. No existe, probablemente, ninguna acción del hombre, desde el amor hasta las manifestaciones más valerosas y valiosas de lucha o de pensamiento, que no se caracterice, en algún grado, por esta vanidad masculina típica. En este sentido, puede decirse, pues, que su actividad carece de seriedad.

Otro aspecto del afán de prestigio del hombre es su temor al ridículo y, particularmente, al ridículo ante las mujeres. Incluso el cobarde puede convertirse en héroe ante el temor de verse ridiculizado por las mujeres, y el miedo a perder la propia vida puede ser incluso inferior al miedo al ridículo. Es un aspecto típico del heroísmo masculino, que no es superior al heroísmo femenino sino distinto por este matiz de vanidad específicamente masculina.

Otro resultado de la precaria posición del hombre ante la mujer y de su temor a verse ridiculizado es el odio que experimenta hacia ella. Este odio es una de las causas de una tendencia masculina que cumple también una función defensiva: dominar a la mujer, tener poder sobre ella, hacer que se sienta débil e inferior. Si lo consigue, ya no tiene por qué temerla. Si la mujer le teme a él —si teme que la mate, que la golpee o que la reduzca al hambre— no puede ridiculizarlo. El poder sobre una persona no depende

de la intensidad de la propia pasión, ni de la propia productividad sexual y emocional. El poder depende de factores que pueden ser tan firmes y permanentes que nunca lleguen a surgir dudas sobre la incompetencia. Diremos, de pasada, que la promesa de dominar a la mujer es el consuelo que da al hombre el mito bíblico —de base patriarcal— cuando Dios decide castigarla.

Hay que mencionar un último rasgo del hombre relativo a su temor al fracaso, no porque se trate de un rasgo "normal", sino porque se relaciona con un problema estudiado ya por la literatura psicoanalítica: el deseo del hombre de convertirse en mujer. Freud llegó a la conclusión de que uno de los rasgos generales de la psicología de la mujer es su deseo de convertirse en hombre, pero otros psicoanalistas han observado en el hombre un deseo de convertirse en mujer y lo han explicado de manera muy diversa. Resumiremos seguidamente una de estas explicaciones: la de la envidia del hombre por la capacidad de la mujer de tener hijos. En esta explicación se quiere establecer la relación entre la necesidad del hombre de demostrar algo y su deseo de ser mujer. Su situación de test, de examen, constituye una carga continua. El hombre experimentaría un gran alivio si pudiese librarse de esta carga, y podría conseguirlo si fuese mujer. Sin embargo, en el hombre normal este deseo apenas es consciente y, desde el punto de vista cuantitativo, es mínimo. En cambio, en el hombre neurótico el deseo de ser mujer puede resultar extremadamente fuerte, tanto si es consciente como reprimido. Su fuerza depende de la intensidad del temor al fracaso, el cual, a su vez, está enraizado en la estructura total de la personalidad. Así como algunas tendencias caracterológicas se explican por la principal ansiedad del hombre —el fracaso—, otras se explican por el principal temor de la mujer —la frustración y la dependencia—. El temor a quedarse sola —en el acto sexual y en el aspecto emocional y social— y el temor a vivir dependiente, dan lugar a un rasgo que se supone típicamente femenino. Esta dependencia se atribuye a la "naturaleza" de la mujer. El papel tradicional de las mujeres en las culturas patriarcales provoca el temor a la dependencia, al margen de las condiciones específicas de su función sexual; pero, una vez más, se confunden las condiciones sociales con las naturales. Hay que decir, sin embargo, que a pesar de la falsedad de las convenciones sobre la naturaleza femenina, hay cierto núcleo de verdad en la afirmación de la dependencia de la mujer, y no debemos ignorarlo. Este núcleo de verdad es consecuencia de su función social específica, que quizá valga la pena recapitular. La mujer no ha de demostrar nada. No ha de tener, por consiguiente, ningún temor al fracaso, pero para su satisfacción sexual depende de algo exterior a ella: el deseo que de ella pueda sentir el hombre y la potencia de éste para satisfacer este deseo. El hombre nunca está seguro de



conseguirlo y este temor afecta profundamente su orgullo. La mujer nunca está segura de poder confiar en el hombre y este temor la hace sentirse insegura y ansiosa, pero en sentido diferente.

Una de las características resultantes de esta posición de la mujer es la vanidad, pero una vanidad distinta de la del hombre. La de éste consiste en demostrar lo que es capaz de *hacer*, en demostrar que nunca fracasa; la vanidad de la mujer consiste, esencialmente, en la necesidad de atraer, de demostrarse a sí misma que puede atraer, que es atractiva. Es cierto que el hombre también ha de atraer sexualmente a la mujer para conquistarla. Esto es especialmente cierto en una cultura donde la atracción sexual se basa en una serie de gustos y de sentimientos diferenciados. Pero hay muchas maneras de conquistar a la mujer y de inducirla a aceptar la relación sexual, por ejemplo, la simple fuerza física y, sobre todo, el poder social y la riqueza. Las posibilidades de satisfacción sexual del hombre no dependen únicamente de su atractivo sexual. En cambio, la satisfacción sexual de la mujer depende únicamente de su atractivo. Ni la fuerza ni las promesas pueden hacer que un hombre sea sexualmente potente. El afán de la mujer de ser atractiva viene impuesto por su función sexual; así se explica su vanidad o la preocupación que siente por su atractivo.<sup>2</sup>

El temor de dependencia de la mujer, el temor de frustración, de tener que asumir un papel que la obliga a permanecer pasiva, le hacen experimentar, con frecuencia, aquel deseo en que tanto insistió Freud: el deseo de tener un órgano genital masculino.<sup>3</sup> La causa fundamental de este deseo no es, sin embargo, que la mujer sienta la falta de algo, que se crea inferior al hombre por su falta de pene. Aunque las razones pueden ser otras, el deseo de la mujer de tener un órgano masculino se debe, a menudo, a su afán de no vivir dependiente, de no verse limitada en su actividad, de no estar expuesta al peligro de frustración. Así como el deseo del hombre de convertirse en mujer puede deberse al afán de librarse de la carga del examen continuo, el deseo de la mujer de tener un pene puede deberse al afán de superar su dependencia. En circunstancias especiales (pero bastante corrientes) el pene puede ser no sólo un símbolo de independencia, sino tam-

<sup>2</sup> Aquí puede plantearse una objeción. Si todo lo que decimos es cierto, ¿por qué en muchos animales es el macho el que canta y tiene colores más vivos, es decir, es el macho el que atrae a la hembra y no al revés? Las analogías con el reino animal parecen a veces muy convincentes pero con frecuencia no llegamos a captar toda la complejidad de los diferentes factores operantes. Sin entrar en un análisis detallado de tan complejos problemas, me limitaré a subrayar que en la sociedad humana el factor más importante es saber hasta qué punto el hombre ha convertido a la mujer en un ser económicamente dependiente, aumentando, así, su necesidad de atraer al hombre. Lo que está en juego es no sólo su satisfacción sexual sino toda su vida y toda su seguridad.

<sup>3</sup> Cf. Clara Thompson, "What is penis envy?", y el análisis subsiguiente de Janet Rioch, *Proceedings of the association for the advancement of psychoanalysis*, reuniones de Boston, 1942.

bién —al servicio de tendencias sádico-agresivas— el símbolo de un arma con que atacar a los hombres y a las demás mujeres.<sup>4</sup>

Si la principal arma del hombre contra la mujer es su fuerza física y social, la principal arma de ésta contra el hombre es su capacidad de ridiculizarle. La manera más radical de ridiculizarle es hacerle impotente. La mujer dispone de muchos medios para conseguirlo, algunos de ellos toscos y otros muy sutiles. Van desde la afirmación expresa o implícita de que fracasará, hasta la frigidez y el espasmo vaginal que hace imposible la relación física. El deseo de castrar al hombre no parece tener la importancia fundamental que Freud le atribuía. Naturalmente, uno de los medios con que cuenta la mujer es expresar el deseo de hacer impotente al hombre, totalmente explícito en los casos de tendencias destructivas y sádicas. Pero el principal objetivo de la hostilidad femenina no parece ser el daño físico sino el daño funcional: obstaculizar o desviar la capacidad del hombre. La hostilidad específica del hombre es el *poder total*; la de la mujer, el *trabajo de zapa*.

Existen otras diferencias sexuales que también pueden influir en las diferencias de carácter entre el hombre y la mujer. Los órganos genitales de la mujer son más diferenciados que los del hombre, porque la excitación tiene un origen doble. La principal fuente de excitación de la mujer está *dentro* de su cuerpo; en cambio, la del hombre está fuera. Cuando el hombre está sexualmente excitado ocurre algo perfectamente visible; en la mujer, no. Para la mujer, el acto sexual implica la posibilidad de embarazo, con las consiguientes y profundas modificaciones en sus procesos glandulares; en cambio, en el hombre no ocurre ningún cambio de estas dimensiones en relación con su actividad sexual. No nos proponemos estudiar a fondo estos problemas en el presente capítulo, pero hay una diferencia concreta que vale la pena examinar con cierto detalle, porque la literatura psicoanalítica clásica ha acostumbrado a dejarlo un poco de lado.

Las mujeres pueden tener hijos; los hombres no. Partiendo de su punto de vista patriarcal, Freud llegó a la conclusión de que la mujer envidia el órgano masculino, pero no prestó apenas atención a la posibilidad opuesta: que los hombres envidien la capacidad de las mujeres de tener hijos. Esta visión unilateral del problema se explica no sólo por la aceptación incondicional de la premisa masculina de la superioridad de los hombres sobre las mujeres, sino también por las condiciones reinantes en una civilización altamente técnico-industrial donde se valora escasamente la productividad natural. En cambio, si centramos nuestra atención en periodos históricos anteriores, cuando la vida dependía esencialmente de la produc-

<sup>4</sup> Uno de los elementos más importantes de la homosexualidad femenina parece ser, a menudo, la combinación de la tendencia a la actividad en contraste con la actitud "pasiva", dependiente, con tendencias destructoras definidas.

tividad de la naturaleza y no la de técnica, esta capacidad procreadora de la mujer, compartida por ésta con la tierra y con las hembras de los animales, debió provocar una profunda impresión. Si nos limitamos a la esfera puramente naturalista, puede decirse que *el hombre es estéril*. En una cultura basada esencialmente en la productividad natural, el hombre se podía considerar inferior a la mujer, especialmente cuando todavía no se comprendía muy bien su papel exacto en la procreación de los hijos. Es lógico suponer que el hombre admirase a la mujer por poseer una capacidad de la que él carecía; sentía admiración y respeto por ella, la envidiaba. Él no podía procrear; sólo podía matar animales para comerlos o matar enemigos para sentirse seguro o adquirir su fuerza y su energía por vía mágica.

No entraremos en el estudio de estas influencias en las comunidades puramente agrarias, pero nos referiremos brevemente a los efectos de algunos cambios históricos importantes. Uno de los más significativos fue la creciente aplicación de la técnica a la producción. La mente humana se acostumbra cada vez más a perfeccionar y a incrementar los diversos medios de vida, que antes dependían exclusivamente de los dones de la naturaleza. Las mujeres poseían, al principio, un don, una aptitud que las hacía superiores a los hombres; éstos compensaban su deficiencia utilizando su capacidad destructiva; pero poco a poco los hombres aprendieron a utilizar su razón como base de la productividad. En las primeras fases, este proceso iba estrechamente ligado a la magia; en el estado actual, altamente desarrollado, se relaciona íntimamente con la ciencia. Las mujeres están fisiológicamente equipadas para producir, para procrear, los hombres *demuestran* su productividad mediante un esfuerzo racional determinado.

No entraremos a fondo en esta cuestión y nos remitiremos únicamente a las obras de Bachofen, Morgan y Briffault, que han recogido y analizado brillantemente una gran cantidad de material antropológico. Aunque este material no siempre demuestre la exactitud de sus tesis, contiene suficientes elementos como para suponer la existencia —en diversas fases de la historia primitiva— de culturas centradas en la figura de la madre y en las cuales las diosas-madres, identificadas con la productividad de la naturaleza, constituían el núcleo central de las ideas religiosas del hombre.<sup>5</sup>

Bastará con citar un ejemplo. El mito babilónico de la creación parte de la existencia de una diosa-madre —Thiamat— que reina sobre todo el Universo. Su predominio se ve amenazado, sin embargo, por los hijos varones, que se confabulan para derrocarla. Para dirigir la rebelión buscan un dirigente que pueda igualar y neutralizar su poder. Lo encuentran, final-

<sup>5</sup> Véase también Frieda Fromm-Reichmann, "Notes on the mother role in the family group", *Bulletin of the Menninger Clinic*, núm. 4, 1940, pp. 132-148.

mente, en la figura de Marduk. Pero antes de elegirlo, lo someten a una prueba. ¿En qué consiste? Le entregan un manto y le exigen que lo haga desaparecer “con el poder de su boca” y que lo haga reaparecer, también, con una simple palabra. El líder así lo hace: destruye el manto con una palabra y lo recrea con otra. Su liderazgo es entonces confirmado. Derrota a la diosa-madre y con su cuerpo forma el cielo y la tierra. ¿Cuál es el sentido de esta prueba? Para igualar y vencer el poder de la diosa, el dios-varón ha de poseer la única cualidad que lo hace superior: el poder de crear. La intención de la prueba consiste en demostrar que no sólo tiene esta facultad, este poder, sino también la facultad específicamente masculina de destruir —es decir, de ejercer la actividad con que el hombre modificaba tradicionalmente la naturaleza—. Empieza destruyendo un objeto material, para recrearlo acto seguido. Pero lo hace con la palabra y no, como la mujer, con el vientre. La productividad natural es sustituida por la magia de los procesos mentales y verbales.

El mito bíblico de la creación empieza, precisamente, allí donde termina el mito babilónico. Han desaparecido ya casi todos los restos de supremacía de las diosas-hembras. La creación empieza con la magia de Dios, la misma magia de la creación mediante la palabra. Se repite el tema de la creación masculina: al revés de lo que ocurre en la realidad, el hombre no nace de la mujer sino que ésta se hace con el cuerpo de aquél.<sup>6</sup> El mito bíblico es casi un canto de victoria sobre la mujer derrotada; niega que las mujeres den nacimiento a los hombres e invierte las relaciones naturales. Cuando Dios castiga a Adán y Eva, reafirma la supremacía de los hombres. Reconoce la función procreadora de las mujeres, pero condicionándola al dolor. El hombre es condenado a trabajar, es decir, a producir; con ello reemplaza la productividad original de la mujer, aunque sea a costa de penas y sudores.<sup>7</sup>

Nos hemos extendido un poco sobre el fenómeno de las reminiscencias matriarcales en la historia de la religión para ilustrar un punto muy importante para nuestro tema: el hecho de que la mujer goza de una capacidad natural de producción y de que el hombre carece de ella; el hecho de

<sup>6</sup> Compárese el mito griego de Atenea, nacida de la cabeza de su padre Zeus, y la interpretación de este mito y de las reminiscencias de la religión matriarcal en la mitología griega por Bachofen y Otto.

<sup>7</sup> Se observará que uno de los rasgos esenciales de la narración bíblica es que la vida del hombre empieza con la ruptura de una armonía original entre el hombre y la mujer y entre el hombre y la naturaleza. La tendencia mesiánica del judaísmo ha adoptado este tema. Aunque la vida histórica haya empezado con la ruptura de la armonía, la historia acabará restableciéndola. El castigo de Dios será revocado gracias al esfuerzo histórico del hombre. En el pensamiento profético y talmúdico, el periodo del Mesías se caracteriza por la paz entre los hombres, entre los hombres y los animales y entre los sexos. La guerra desaparecerá y la naturaleza será plenamente abundante.

que el hombre es estéril en este sentido. En algunos momentos de la historia ha existido una plena conciencia de esta superioridad de la mujer; en otros periodos, posteriores, todo el acento se puso en la productividad mágica y racional del hombre. Parece, sin embargo, que esta diferencia todavía tiene, inconscientemente, cierto significado; en el fondo, el hombre admira a la mujer por poseer una aptitud de la que él carece. La envidia y la teme. En el fondo de su carácter siente la necesidad de un esfuerzo constante para compensar esta deficiencia; y en el fondo del carácter femenino hay un sentimiento de superioridad sobre el hombre por su "esterilidad".

Nos hemos referido hasta aquí a ciertas diferencias caracterológicas entre el hombre y la mujer debidas a sus diferencias sexuales. ¿Quiere esto decir que determinados rasgos temperamentales, como la sumisión y la dependencia, por un lado, y el afán de prestigio y de lucha competitiva, por otro, se deben esencialmente a diferencias sexuales? ¿Debemos esperar que "una" mujer y "un" hombre manifiesten siempre estas tendencias, estos rasgos?; y si tienen rasgos característicos del otro sexo, ¿hay que explicarlo por la presencia de un componente homosexual?

No se pueden aceptar estas conclusiones. La diferencia sexual *matiza* la personalidad del hombre y de la mujer medios. Esta matización puede compararse a la clave en que se escribe una melodía y no a la melodía en sí. Además, sólo se aplica al hombre y a la mujer medios y varía en cada persona.

Estas diferencias "naturales" se mezclan con diferencias provocadas por la cultura específica en que viven los hombres y las mujeres. Por ejemplo, en la cultura actual, tanto en el aspecto fáctico como en el ideológico, las mujeres dependen de los hombres, y el afán de prestigio y de lucha competitiva se encuentran en los hombres, pero estas tendencias se explican menos por las funciones sexuales que por las sociales. La sociedad produce necesariamente estas tensiones y tendencias, que pueden relacionarse o no con las peculiaridades específicas del hombre y de la mujer. El afán de prestigio del hombre moderno, visible desde el final de la Edad Media, está condicionado esencialmente por el sistema económico y social, no por su función sexual. Lo mismo puede decirse de la dependencia de la mujer. Lo que ocurre es que las pautas culturales y las formas sociales pueden crear tendencias caracterológicas paralelas a otras tendencias idénticas provocadas por causas diferentes: por ejemplo, las diferencias sexuales. Cuando esto ocurre efectivamente, las tendencias paralelas se funden en una sola y entonces parece que las diferentes causas no constituyen más que una. Por otro lado, si las pautas culturales establecen la dependencia del hombre, por ejemplo, este rasgo —en la medida en que resulta de las diferencias sexuales— será virtualmente eliminado de las mujeres y lo encontra-

remos en el sexo opuesto a aquel en que debería encontrarse, según las diferencias "naturales".

El afán de prestigio y la situación de dependencia, como productos culturales, determinan toda la personalidad; no constituyen su clave sino la melodía; la mujer *es*, entonces, dependiente, y el hombre *está* sediento de prestigio. La personalidad individual se reduce así a un segmento de toda la gama de la personalidad humana. Pero las diferencias de carácter provocadas por las diferencias naturales no son de esta especie. La mujer *no es* naturalmente dependiente; el hombre *no es* presuntuoso. La razón de esto es que la igualdad entre los sexos es mayor que su diferencia, que los hombres y las mujeres son, ante todo, seres humanos que comparten las mismas potencialidades, los mismos deseos, los mismos temores. Las diferencias naturales entre ellos no les convierten en seres diferentes. Sólo dan a sus personalidades, fundamentalmente iguales, una leve diferencia en la importancia respectiva de tal o cual rasgo, de tal o cual tendencia —importancia que, desde el punto de vista empírico, tiene todas las características de una matización—. Estas diferencias, enraizadas en las diferencias sexuales, no parecen constituir base alguna para separar a los hombres y a las mujeres y atribuirles funciones diferentes en la sociedad.

Hoy resulta evidente que, cualesquiera que sean las diferencias entre los sexos, son relativamente insignificantes en comparación con las diferencias caracterológicas entre personas del mismo sexo. Las diferencias sexuales no influyen para nada en la capacidad de trabajo. Algunas actividades altamente diferenciadas pueden matizarse por las características sexuales —un sexo puede ser más apto que otro para la realización de un determinado tipo de trabajo—, pero lo mismo ocurre en el caso de los introvertidos y los extravertidos, o de los tipos pícnico y asténico. Nadie piensa, sin embargo, que en estos casos haya que establecer diferencias sociales, económicas y políticas.

En comparación con los factores sociales de tipo general que influyen en la determinación de las pautas de masculinidad y de feminidad es evidente que tienen una gran importancia las experiencias individuales y, desde un punto de vista social, accidentales. A su vez, estas experiencias personales se mezclan, se funden con las pautas culturales para reforzar, en general, sus efectos, pero a veces para reducirlos. La influencia de los factores sociales y personales es superior a la de los "naturales", examinados más arriba.

No es nada halagüeño para el espíritu de nuestro tiempo esta necesidad de insistir una y otra vez en que las diferencias debidas a las peculiaridades masculinas o femeninas no se prestan a ningún juicio de valor desde un punto de vista social o moral. En sí mismas, no son ni buenas ni malas,

ni deseables ni infortunadas. Un mismo rasgo puede parecer positivo en una persona cuando se dan determinadas condiciones, y negativo en otra cuando las condiciones son distintas. Resultan, pues, evidentes las formas negativas en que pueden manifestarse el temor del hombre al fracaso y su necesidad de prestigio: vanidad, falta de seriedad y de desconfianza, jactancia. Pero es también evidente que estos mismos rasgos pueden dar lugar a características temperamentales muy positivas: iniciativa, actividad, valor personal. Lo mismo puede decirse de las características femeninas descritas en este capítulo. Las peculiaridades de la mujer pueden ser causa —y así ocurre a menudo— de una incapacidad de “abrirse camino por sí misma” tanto en el plano práctico, como en el emocional y el intelectual. Pero, en otras condiciones, se convierten en el fundamento de su paciencia, de su seriedad, de su intensa capacidad de amor, de su encanto erótico.

La actualización positiva o negativa de una u otra de estas características depende de la estructura global del carácter de la persona en cuestión. Los factores de la personalidad que pueden dar un resultado positivo o negativo son, por ejemplo, la ansiedad (opuesta a la confianza en sí mismo), la destructividad (opuesta a la constructividad), etc. Pero no basta con aislar uno o dos de estos rasgos; sólo la estructura *total* del carácter determina si una característica masculina o femenina se convierte en rasgo positivo o en rasgo negativo. Es el mismo principio que Klages ha introducido en su sistema de grafología. Un rasgo aislado de la escritura puede tener un significado positivo o negativo según lo que él llama *formniveau* (el nivel de la forma) de la personalidad total. Si se califica a un determinado carácter de “ordenado”, el significado puede ser doble: o bien indica algo positivo, a saber, que no es “chapucero”, que es capaz de organizar su vida; o bien algo negativo, a saber, que es pedante, estéril, falto de iniciativa. Es evidente que la característica de *orden* está en la raíz misma de ambas posibilidades, la positiva y la negativa, pero la actualización de éstas depende de otros factores de la personalidad total. Éstos, a su vez, dependen de las condiciones externas que impulsan el desarrollo o la decadencia de la vida, respectivamente.

La relación de superioridad-inferioridad implica, por lo menos, una diferencia momentánea; pero no se trata de una diferencia idéntica a la de superioridad-inferioridad o necesariamente relacionada con ésta. Los que no comprendan esto son radicalmente incapaces de comprender el concepto de igualdad. El carácter fascista-autoritario, por ejemplo, no puede por menos que confundir la diferencia con la desigualdad. Su pensamiento está influido por el desprecio de los que tienen menos poder que él y por su “amor” por los poderosos. Es incapaz de comprender una relación humana casada en el respeto de la dignidad de todos. En cuanto ve una diferen-

cia, busca enseguida la superioridad o la inferioridad implícitas. En la medida en que consigue demostrar diferencias entre los grupos, está convencido de haber demostrado la superioridad de uno sobre otro. Cuantos aceptan el principio de la igualdad humana deben ir con cuidado, pues, en no aceptar esta premisa fascista. Pueden crearse condiciones sociales que fomenten el aspecto positivo de las peculiaridades de las personas, los sexos y los grupos nacionales. Estas condiciones son necesarias en todo el mundo. Si llegan a crearse efectivamente, a convertirse en realidad, se acentuarán aquellas diferencias entre las personas que nada tienen que ver con la bondad o la maldad sino que constituyen aspectos, matices individuales de la personalidad que enriquecen y amplían la cultura humana y dan lugar a una estructura familiar más integrada.



---

---

# CULTURA Y ADMINISTRACIÓN\*

Theodor W. Adorno

QUIEN HABLA DE CULTURA habla también de administración, quiéralo o no. El reunir bajo la palabra única de cultura cosas con denominador tan distinto como filosofía y religión, arte y ciencia, formas del modo de vivir y moralidad y, finalmente, el espíritu objetivo de una época, traiciona de antemano la mirada administrativa que, desde lo alto, acumula, reparte, pondera, organiza. La misma palabra "cultura" es, en este uso específico, apenas más antigua que Kant, y su rival "civilización" —que se prefiere, al menos en Alemania— se nacionalizó sólo en el siglo XIX y se convirtió en un *slogan* gracias a Spengler. En todo caso, podría advertirse lo cerca que se encuentran hoy el concepto de cultura y la administración por el uso lingüístico que, en la radiodifusión, reserva el título *Kulturelles Wort* (La palabra cultura) para una sección en que entra cualquier cosa, con tal que corresponda a una representación más o menos exacta de cierto nivel y calidad, contraponiéndola a la "esfera U",<sup>1</sup> la sección administrativa, reservada a aquel espíritu que no debe consistir en nada sino en estar al servicio del cliente: reservada, por tanto, a la música ligera y sus contrapartidas literarias y dramáticas.

Más a la vez, y justamente de acuerdo con conceptos alemanes, la cultura se contrapone a la administración: tendría que ser lo más alto y puro, lo que no esté manoseado ni aderezado mediante ninguna consideración táctica ni técnica. En el lenguaje de la formación o educación se llama a esto autonomía, y la opinión corriente asocia a ella de buena gana la personalidad. La cultura sería la manifestación de la esencia humana pura, sin consideración de las unidades funcionales de la sociedad. Y el que la palabra

\* Tomado de Th. W. Adorno, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 53-74.

<sup>1</sup> U es la inicial de *Unterhaltung*: entretenimiento, pasatiempo, diversión.

cultura no pueda eludirse pese a sus resonancias de autojustificación, indica cómo la mil veces justamente criticada categoría del mundo tal como es, del mundo administrado, es conveniente y conjurada; no obstante lo cual, nadie que tenga algo de sensibilidad se encontrará libre del malestar por la cultura como algo administrado. Cuanto más se hace por la cultura, tanto peor para ella, según lo formuló Eduard Steuermann; paradoja que habría de desarrollarse así: se la perjudica si se la planea y administra; pero si se la abandona a sí misma, no sólo queda amenazado todo lo cultural con la pérdida de la posibilidad de ejercer un efecto, sino con la pérdida de la existencia. Ni hemos de aceptar sin crítica el concepto ingenuo de cultura, hace ya mucho cruzado por ideas propias de negociaciones, ni —denegado conservadoramente— hemos de quedarnos con lo que le ocurra en la época de su organización integral.

La aversión frente a esta palabra —por lo demás, no libre de cierta barbarie, del impulso a amartillar el revólver—<sup>2</sup> no debe engañarnos sobre la verdad que le es propia. Ésta permite manejar la cultura como una unidad, según suelen hacer los negociados de cultura de las ciudades, que reúnen en las manos de un jefe de sección una serie de objetos que, por lo pronto, tienen de hecho algo común a todos ellos. Y esto que le es común es la oposición a cuanto sirve para la reproducción de la vida material, para que, en suma, los hombres se conserven a sí mismos —en sentido literal—, conserven un mero existir. Todo el mundo sabe que las fronteras se corren: desde siempre se ha venido discutiendo si, por ejemplo, la esfera del derecho y la de la política han de contarse incluidas en la cultura; de todos modos, no aparecen en los departamentos de cultura de las administraciones públicas. Y sería muy arduo controvertir que, merced a la tendencia general de nuestros días, muchos de los sectores asignados tradicionalmente a la cultura se aproximan a la producción material: las ciencias de la naturaleza —hasta incluso sus disciplinas de carácter teórico más elevado, las que el uso antiguo llamaba “filosóficas” y que en modo alguno cabía sacar y separar de la idea de cultura— condicionan en medida constantemente creciente el destino real de los hombres, y el progreso de tales ciencias depende inmediatamente, a su vez, de los poderes de la vida material, de la economía. Pero lo que hoy tenemos ante los ojos, y nos intranquiliza, se malogrará si, limitándose a los pretendidos fenómenos de transición, se discute saliéndose del mundo. Hay que resistir la inclinación actual a desmentir las dolorosas contradicciones de los hechos mediante distinciones y manipulaciones conceptuales, mediante una especie de teoría del co-

<sup>2</sup> El autor alude a la frase de un alto funcionario cultural nazi que decía: “Cuando oigo la palabra cultura, amartillo el revólver”, frase que cita en *Prismen* (versión castellana, *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 19). [N. del T.]

nocimiento vulgarizada. Se debe asentar, ante todo, algo muy simple: que lo específicamente cultural es precisamente lo sustraído a lo nudamente necesario para la vida.

Esto no nos dispensa de reflexionar sobre lo que se quiere decir con administración: que no es ya la mera institución estatal o comunal como algo netamente separado del libre juego de las fuerzas sociales. En el capítulo sobre la burocracia de *Economía y sociedad*, de Max Weber,<sup>3</sup> se caracteriza —como inmanente, de acuerdo con el método formal definitorio de sus obras tardías— la tendencia de tal institución a expandirse cuantitativa y cualitativamente: las burocracias, por sí mismas y siguiendo su propia ley, habrían de extenderse; y la historia de las ss proporciona a esta crisis el ejemplo más terrible del pasado reciente. Weber la fundamenta esencialmente en la superioridad técnica del tipo de organización administrativo sobre el tradicional:

La razón decisiva para los progresos de la organización burocrática ha sido siempre su pura superioridad técnica sobre cualquier otra forma de organización. Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado se encuentra en la misma relación con estas otras que una máquina con respecto a los sistemas de fabricación no mecánicos: la precisión, la rapidez, la univocidad, la documentalidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la firme subordinación, el ahorro de fricciones y los costes materiales y personales llegan al valor óptimo en una administración rigurosamente burocrática —en especial si es monocrática y está integrada por funcionarios especializados y adecuadamente preparados— en comparación con las formas de organización colegiada, honorífica o de tarea secundaria.<sup>4</sup>

Sin embargo, justamente en el caso de las ss se hace visible hasta qué punto el concepto formal de racionalidad supuesto por Weber, que se limita a la relación entre medio y fin, impide el juicio sobre la racionalidad del fin mismo; y en la propia teoría weberiana de la racionalidad cabe recelar el precipitado del pensamiento administrativo. Habría que determinar el mecanismo de independización de las organizaciones más específicamente de lo que lo hacen Weber e incluso la sociología formal de Simmel, que contrapone simplemente, como datos metafísicos, los fenómenos de petrificación y la vida. Las organizaciones finalísticas en la sociedad antagonista tienen que perseguir, necesariamente, fines particulares, y ello a costa de los intereses de otros grupos: de aquí que necesiten endurecerse

<sup>3</sup> Max Weber, *Grundriss der Sozialökonomik*, Tübinga, 1947, sección III, "Wirtschaft und Gesellschaft", 3a. parte, cap. VI, pp. 610 y ss. [versión castellana, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944, t. IV, pp. 88 y ss.].

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 610 y s. (versión castellana citada, p. 103).

y objetivarse; y si se mantuvieran enteramente abiertos por abajo —es decir, frente a sus miembros y las pretensiones inmediatas de éstos— perderían la capacidad para actuar. Cuanto más firmemente se han trabado, mayores son las perspectivas de imponerse frente a otros. Lo que hoy se manifiesta a escala internacional en la ventaja de la política de poderío de los estados totalitarios, “monolíticos”, sobre los de tipo liberal, rige también en pequeño respecto a la estructura de las organizaciones: su eficacia hacia el exterior es función de su clausura hacia el interior, que depende de que el llamado todo consiga la primacía sobre los intereses singulares, de que la organización *qua* organización reemplace a éstos. Para conservarse, la organización se ve forzada a independizarse, mientras que, simultáneamente y gracias a dicha independización, se distancia de sus fines y de las personas que la componen; por último, para poder perseguir adecuadamente su finalidad, entra necesariamente en contradicción con ésta.

La tendencia a la expansión e independización de la administración —como meras formas de dominación— difícilmente explica, sola, el paso de los dispositivos administrativos en el antiguo sentido de la palabra a los del mundo administrado, ni su intromisión en campos no administrados antes. La responsabilidad debe recaer en la expansión de las relaciones de cambio sobre el conjunto de la vida en un aumento de la monopolización: el pensar en equivalentes produce por sí mismo algo tan fundamentalmente emparentado con la racionalidad administrativa como la conmensurabilidad de todos los objetos, que da lugar a poderlos subsumir bajo reglas abstractas. Las diferencias cualitativas entre dominios distintos tanto como dentro de cada dominio singular quedan discriminadas, con lo que disminuye también su resistencia frente a la administración. Al mismo tiempo, la concentración creciente origina unidades de una amplitud tal que no pueden ya salir adelante con los métodos tradicionales, algo “irracionales”. Desde el punto de vista económico, con el tamaño de la unidad crece también el del riesgo, y obliga a un planeamiento como el que, en todo caso, precisa hasta ahora el tipo de dominación que Max Weber define como “monocrática”. El tamaño desmesurado incluso de ciertas instituciones que no buscan el lucro —como entidades educativas o la radiodifusión— requiere ya por sí solo, al exigir un escalonamiento organizativo, prácticas administrativas, las cuales se refuerzan merced al desarrollo tecnológico; así en la radio, lo que se ha de comunicar se concentra lo más posible y se disemina lo más lejos posible. Con todo, Max Weber podía limitarse esencialmente a las administraciones en sentido estricto, las jerarquías de funcionarios; asimismo había advertido —en concordancia con Robert Michels— tendencias análogas en los partidos, como también, sin duda, en el sector de la educación y de la enseñanza. Pero mientras tanto dicha ten-

dencia ha dejado atrás todo esto y se ha desarrollado de un modo total, si bien en modo alguno solamente en los monopolios económicos; y el incremento de la cantidad de los aparatos administrativos ha creado una calidad nueva: ya no se cubre una empresa concebida según el modelo liberal con una administración, ni se hace que ésta la recorra desde el principio, sino que las administraciones han tomado tal preponderancia sobre los dominios de la libertad, que éstos llegan a aparecer únicamente como moderados, como anticipó ya Karl Mannheim en la era del prefascismo.

La cultura tampoco constituye un tabú para esta tendencia. En el sector económico, Weber examina si las atribuciones de los administradores están en consonancia con su comprensión de los problemas objetivos que han de solucionar.

Por encima de la competencia de la burocracia —según él— está sólo la competencia en el campo de la “economía” de los que tienen intereses en una empresa privada. Lo cual se debe a que el conocimiento exacto de los hechos de su esfera constituye para éstos una cuestión directa de existir o no existir económicamente: los errores de una estadística oficial no tienen consecuencias económicas directas para el funcionario culpable, mientras que los errores en los cálculos de una empresa capitalista se pagan con pérdidas, y tal vez con la quiebra.<sup>5</sup>

Sin embargo, la cuestión de la competencia de la burocracia, que Weber suscita en relación con la economía, se ha extendido entretanto en la sociedad no menos que la misma administración, y en la esfera cultural se ha vuelto crítica. En una frase, de pasada, Weber roza lo que está alboreando, pero no le fue posible prever la trascendencia de su observación cuando concebía su gran obra, escrita hace más de cuarenta años. En el contexto, sumamente específico, de las notas fisiognómico-sociológicas del capítulo sobre la burocracia habla de que la posesión de diplomas lleva consigo una regresión creciente de las dotes —el “carisma”—: “Pues el coste ‘intelectual’ de los diplomas es siempre pequeño, y no aumenta, sino que disminuye, con lo multitudinario”.<sup>6</sup> En consecuencia, lo intelectual-espiritual mismo se sustrae más y más a aquella vocación irracional, no planeable, que según la opinión tradicional le era propia; así lo apuntaba Weber en un excursu:

Tras todos los debates del presente en torno a los fundamentos de la esencia de la formación se halla, en algún punto decisivo, la lucha del tipo del “espe-

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 673 (versión castellana, pp. 122 y s.).

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 676 (versión castellana, p. 128).

cialista" contra el antiguo "humanismo de cultura", lucha que entra en todas las cuestiones culturales más íntimas y que está condicionada por la irrestrañable propagación de la burocratización en todas las relaciones de dominio públicas y privadas y por la importancia constantemente creciente del saber especializado.<sup>7</sup>

Aquí se oponía Weber al "humanismo especializado" del modo que era usual en la sociedad liberal tardía desde la *Hedda Gabler* ibseniana; y, sin embargo, el aumento forzoso de las atribuciones administrativas es inseparable del mismo allí donde no les corresponde objetivamente ninguna jurisdicción: los especialistas tienen que ejercer su autoridad —en campos en que no pueden estar calificados como en su especialidad— mientras se requiera su específica capacidad técnica, abstracto-administrativa, para que funcione la empresa y continúe en marcha.

La dialéctica de cultura y administración no expresa en modo alguno tanto la sacrosanta irracionalidad de la cultura —que aparece así, por regla general, más irracional que nunca a los que tienen menos experiencia de ella que nadie—, como el que la administración, lo mismo en cuanto a sus categorías objetivas como en cuanto a su composición personal, se haga cada vez más ajena a lo cultural. La administración es extrínseca a lo administrado, lo subsume en lugar de comprenderlo; lo cual, incluso, estriba en la esencia de la misma racionalidad administradora, que simplemente ordena y envuelve. Ya Kant, contra Leibniz, ha negado a la razón, en el capítulo de la *Crítica de la razón pura* sobre las anfibologías, la facultad de llegar al "interior de la cosa". Impera una aporía entre la determinación absoluta de lo cultural y la racionalidad absoluta de la administración, que no es otra sino la razón científica. Lo que con motivo se llama cultural tiene que aceptar, haciendo memoria, cuanto yace en el camino, y en este proceso no pasa de ser una dominación progresiva de la naturaleza, que se refleja en una racionalidad creciente y en formas de dominio cada vez más racionales. La cultura es la reclamación perenne de lo peculiar frente a la generalidad, mientras ésta permanezca irreconciliada con aquello. Lo cual no tenía a la vista la —como de costumbre, por lo demás— problemática distinción de la escuela suroccidental alemana entre los nomotético y lo idiográfico, a la que Max Weber mismo era filosóficamente adicto. Pero la administración representa necesariamente, sin culpa subjetiva ni querer individual, lo general frente a lo peculiar, y sobre ello se inserta la sensación de que hay algo torcido e incompatible en la relación entre cultura y administración, que da origen al carácter cada vez más antagonístico de un mundo que cada vez se unifica más. La exigencia de administración de la

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 677 (versión castellana, p. 130).

cultura es esencialmente heterónoma: tiene que medir lo cultural, sea esto lo que fuere, con arreglo a normas que no le son inherentes, que no tienen nada que ver con la cualidad del objeto, sino exclusivamente con ciertos patrones traídos de fuera; y a la vez, de acuerdo con sus prescripciones y su propia constitución, el administrador ha de rechazar en su mayor parte, con motivo de la cualidad inmanente, la verdad de la cosa misma para hacer caso de su razón objetiva en general. Esta extensión de la competencia administrativa sobre un campo cuya idea contradice a todo tipo de generalidad omnipresente —que se encuentra en el concepto de la norma administrativa— es ella misma irracional; es algo extraño a la razón inmanente de la cosa —digamos a la cualidad de la obra de arte—, algo fortuito frente a ésta. Sin duda, la autoconciencia de estas antinomias y de sus consecuencias podría exigirse ante todo a una praxis administrativa ilustrada y llegada a mayoría de edad en sentido kantiano.

La cultura se ha erizado tempranamente contra tal racionalidad de los fines ya desde mediados del siglo XIX, y la conciencia de ello ha hecho que ciertos artistas de la época del simbolismo y del *modern style*, como Wilde, llamasen provocativamente cultura a lo carente de utilidad. Sin embargo, entre lo útil y lo inútil rigen en la sociedad burguesa —y en verdad no por primera vez ahora— unas relaciones sumamente complejas; la misma utilidad de lo útil no se encuentra, en modo alguno, más allá de toda duda, y lo inútil ocupa el lugar de lo que no ha quedado pervertido por el lucro; muchas cosas encasilladas como bienes útiles exceden y sobrepasan la reproducción biológica inmediata de la vida que, a su vez, no es ningún allende la historia, sino que depende de lo que posea el rango de cultura: si los hombres de la era industrial se ganaran la existencia bajo las condiciones que les permitieron ir vegetando en la Edad de Piedra, desde luego perecerían. A lo cual ha prestado expresión la Teoría Crítica de la sociedad<sup>8</sup> al decir que la reproducción de la fuerza de trabajo se efectúa únicamente al nivel cultural históricamente alcanzado en cada caso, y no es ninguna categoría natural estática; en ella se encuentra ínsito un potencial que progresa hacia el antagonismo. No es preciso seguir al economista americano Veblen —de quien antedata la tecnocracia—, que, tendencialmente, tomaba todos los bienes que no sean drásticamente necesarios como expresión de poderío, de posición y de ostentación, y la cultura toda por lo que en la descuidada jerga del mundo administrado se llama "aserción"; pero, en cambio, no hemos de ocultarnos que en el conjunto del sistema, y frente a lo que ocurre con el lucro, lo útil por sí mismo —que jamás ha sido nada que redundara en provecho inmediato del hombre— se ha convertido en algo secundario, algo que también acompaña a lo entregado por la maqui-

<sup>8</sup> Recuérdese nuestra nota 3 al primer ensayo de este libro. [N. del T.]

na; mas apenas hay otro lugar en que la conciencia de la sociedad sea tan alérgica como en este punto. Justamente porque la utilidad de lo útil se ha hecho dudosa, es doblemente importante para el aparato presentarse como algo útil, que funcione por mor de los consumidores; por ello en la ideología está trazada tan netamente la línea de demarcación entre lo útil y lo inútil; y a la entronización de la cultura como algo en sí, independiente de las condiciones materiales —algo que incluso equipararía a éstas entre sí—, sobreviene correlativamente la fe en la pura utilidad de lo útil. La cultura habría de ser enteramente inútil, y por tanto algo más allá de los métodos de planeamiento y de administración de la producción material; con lo cual logran tanto más relieve las reivindicaciones, ya de lo útil, ya de lo inútil.

En semejante ideología ha sedimentado algo real: la separación de la cultura del proceso vital material y, en definitiva, la ruptura social entre el trabajo corporal y el intelectual, lo cual se transmite en la antinomia entre cultura y administración. El hedor de lo trivial que acompaña a la administración tiene —y no sólo filológicamente— el mismo cuño que el odio de la Antigüedad por el trabajo inferior, más útil y, en fin, más corporal. La rígida contraposición en el pensamiento entre cultura y administración, producto de una situación social y espiritual que fuerza a ambas a plegarse una contra otra, ha sido siempre, por ello, cuestionable. La historia del arte, sobre todo, sabe bien que en el pasado las administraciones se han entremetido dondequiera que los artefactos requerían un trabajo colectivo, pero asimismo, hasta lo hondo de la producción individual de arquitectos, escultores y pintores importantes; y su influjo no se limitaba a ser exterior, sino que se comunicaba a la cosa misma. De modo que también en el pasado las administraciones no se encontraban, en modo alguno, con lo que hoy se llama sin el menor escrúpulo acreedores culturales en aquella feliz armonía, que los deseos románticos proyectan hacia atrás demasiado fácilmente. Bajo el aspecto de guardar relaciones con las esferas culturales, la Iglesia primero, más tarde los príncipes de las ciudades-estado italianas y luego el absolutismo, representaban autoridades administrativas; y es de sospechar que sus relaciones con la producción cultural eran mucho más sustanciales que las existentes entre la administración actual y la cultura administrada: la indiscutida precedencia de la religión suavizaba la oposición de lo cultural a la vida práctica, y los imperiosos señores de otro tiempo, sin duda muy frecuentemente condotieros, han debido de encontrarse más cercanos a la cultura que muchos especialistas administrativos de una sociedad radicalmente divisora del trabajo, pero también regulaban tanto más inmediata y rigurosamente lo cultural, libres como estaban de los estorbos de jurisdicciones y de reglamentaciones racionales. Incluso grandes artistas



—como Bach— de un tipo que parece haber estado en amplia resonancia con el espíritu objetivamente ligado a su tiempo, vivieron en conflicto permanente con sus entidades administrativas; y por eso se sabe bien poco de los conflictos de esta clase en la Alta Edad Media, ya que se resolvían entonces fundamentalmente a gusto del poder vigente, frente al cual apenas podían jugar triunfo alguno reclamaciones de cuya propia legitimidad sólo llegaron ellas mismas a percatarse mediante el concepto moderno de individuo.

No obstante todo lo cual, algo esencial ha cambiado en la relación entre la cultura y el poder organizado. La cultura, como aquello que apunta más allá del sistema de la conservación de la especie, incluye un momento de crítica frente a todo lo existente, todas las instituciones; no es, en modo alguno, la mera tendencia según la cual se encarnan diversas imágenes culturales, sino que protesta contra la integración que sobreviene por todas partes con brutalidad a lo cualitativamente diferente; en cierto modo, contra la idea misma de unificación. Mientras se desarrolle de alguna manera algo ajeno, no aprovechable, ha de iluminar por ello mismo la praxis dominante en su aspecto cuestionable: el arte ha tenido en otro tiempo un impulso polémico, secretamente práctico, y ello no, ante todo, gracias a intenciones prácticas manifiestas, sino justamente mediante su modo de ser impráctico. Pero tal cosa es incompatible con la inserción de la cultura como un sector más, como las *cultural activities* de la praxis que rige la totalidad, inserción tan absolutamente carente de fisuras como la que ocurre bajo las condiciones actuales. La línea de demarcación entre realidad y cultura no estaba excavada antes tan tajante y profundamente: las obras de arte no reflexionaban aún sobre su autonomía, ni cada una sobre su propia ley formal, sino que también tenía a priori su puesto en conjuntos en los que cumplían una función, por más propia no menos de mediación. Y el que, con todo, no se afirman como obras de arte tanto como después parecía casi obvio, ha sido beneficioso para sus redondos y generales éxitos, hasta para su poderío artístico, lo cual ha quedado cincelado por Paul Valéry en una frase enfática que no desmerece del hombre al que, según se dice, corresponde: el hombre es ya moda una vez que se ha hecho fungible enteramente. Si se leen hoy, por ejemplo, las biografías de artistas de Vasari, se advierte con estupefacción con qué frecuencia pondera en los pintores del Renacimiento, como particularmente meritoria, su aptitud para imitar la naturaleza —como en el logro de retratos parecidos—: aptitud enredada con finalidades prácticas que se ha convertido en la pintura en algo invariablemente indiferente desde el descubrimiento de la fotografía, aunque también antes. Pero ya Valéry albergaba esa sospecha: al agradecer a aquella pintura su autenticidad estética, agradecía asimismo que no hubiese

prestado juramento sobre un concepto químicamente puro de lo estético; pues, a fin de cuentas, no se desarrolla el arte en cuanto arte, sino únicamente cuando carece enteramente de la ambición de ser un arte, sin que, pese a ello, quepa reproducir semejante inocencia mediante presuntuosa voluntad comunitaria.

En todo caso, el concepto de cultura se ha neutralizado en gran medida gracias a la emancipación de los procesos vitales que había recorrido con la ascensión de la burguesía y de la Ilustración: se ha embotado su filo frente a lo existente. La teoría del Hegel último y resignado, que —antinómicamente a la *Fenomenología*— reserva el concepto de espíritu absoluto únicamente a las esferas culturales en sentido restringido, constituye el primer precipitado —y, desde luego, el más importante teóricamente hasta hoy— de este estado de cosas. El proceso de neutralización, la metamorfosis de la cultura en una cosa independiente, que ha renunciado a toda relación con la praxis posible, permite entonces adaptarse sin contradicciones y sin peligro a la organización de la que se purifica incansablemente; y cabe leer algo de tal neutralización de lo cultural, así como de la compatibilidad de lo neutralizado con la administración, en el hecho de que actualmente puedan fomentarse y presentarse por instituciones oficiales manifestaciones artísticas extremosas, e incluso que deban hacerlo así si es que éstas han de despuntar y llegar hasta algún público, no obstante que denuncien lo institucional, lo oficial. Mientras el concepto de cultura sacrifica su relación posible con la praxis, se convierte en un momento de la organización; por eso lo provocativamente inútil se vuelve algo vano, pero tolerado, o bien malamente útil: un aceite lubricante, algo que es para otra cosa, algo mentiroso, artículos de la industria cultural calculados para los clientes, como lo registra la desazón presente acerca de las relaciones entre cultura y administración.

Podemos ilustrar de un modo muy simple que la sociedad radicalmente socializada no deje nada fuera y, así, afecte lo cultural que ha apresado. Hace algún tiempo apareció una pequeña publicación, un "panfleto" compuesto, sin duda alguna, para las necesidades de quienes emprenden viajes culturales por Europa, por cualesquiera razones que sean; en él se señalaban sinópticamente todas las fiestas artísticas de importancia del verano e incluso del otoño. Lo razonable de semejante esquema es algo palmario: permite a los viajeros culturales distribuir el tiempo con que cuentan, escoger aquello de donde crean que han de sacar algo; en pocas palabras: planear de la misma manera que una organización central podría abarcar y disponer todas estas fiestas. Pero la idea de fiesta —y hasta la de festival artístico— incluye, por secularizada y decolorada que esté, la pretensión de lo único, de lo no fungible, del instante enfático: las fiestas han de cele-

brarse tal como caen y no distribuirlas evitando interferencias. La razón administradora, que se incauta de ellas y las racionaliza, disuelve su carácter festivo, y los nervios sensibles perciben algo del salto a lo grotesco que acontece por ello en todas las llamadas organizaciones culturales, asimismo en las vanguardistas. Es cierto que se permite que la cultura vagabundee en una especie de carro de gitanos, con lo que se mantiene premeditadamente la oposición al *streamlining*; pero esos carros de gitanos se mueven sin que nadie lo sepa, sin advertirlo ellos mismos, en un estadio monstruoso. Y ello permitiría aclarar en parte no pequeña la pérdida de tensión interna que se observa en los lugares más diversos incluso de la producción cultural progresiva, por no hablar de los demás: lo que por su progresiva índole reivindica ser autónomo, crítico, auténtico —y que, naturalmente, nunca puede sostener con toda pureza esta pretensión—, ha de desmedrar si sus impulsos quedan incorporados en algo heterónimo a ellos mismos, previsto ya desde arriba; si se le concede espacio para respirar, en cuanto es posible, por gracia de aquello contra lo que se rebela.

Pero no se trata de abusos —criticables a poco coste— de un empresario brutal: en el mundo administrativo los empresarios apenas son menos burros de carga que los burócratas, y el mismo desplazamiento de las conexiones objetivas funcionales y culposas sobre las personas constituye una parte de la ideología vigente. Estas paradójicas evoluciones son ineluctables. La tendencia de conjunto social y económico pulveriza la base material de la cultura tradicional de estilo liberal o individualista; la apelación a los creadores culturales para que se sustraigan al proceso de administración y se mantengan aparte suena a huera, pues no sólo se les cortaría la posibilidad de ganarse la vida, sino también la de toda actuación, la del contacto entre la obra y la sociedad —al que no puede renunciar para no agostarse la obra más íntegra—; y los que se jactan de su pureza frente a lo organizatorio, los inmersos en la calma del campo, son sumamente sospechosos de ser unos provinciales y unos reaccionarios pequeño-burgueses. La observación, tan apreciada, de que para el espíritu productivo —que siempre ha sido el inconformista— la base económica ha sido precaria en todo tiempo, y de que ha acreditado sus fuerzas en una porfiada afirmación de sí mismo, está ya muy gastada; que las circunstancias adversas no sean cosa que haya comenzado hoy, no da derecho a perpetuarlas si es que ya no son necesarias, y lo de que el mejor se abre paso por sus propias fuerzas no pasa de ser una frasecita de parabién<sup>9</sup> edificante. "Mucho queda perdido en la noche". De vez en cuando, descubrimientos casuales, como el de Georg Büchner por Karl Emil Franzos, permiten atis-

<sup>9</sup> En alemán, *Lebkuchenspruch*: palabras amables o de felicitación que llevan escritos unos bollos especiales (*Lebkuchen*) de alajú. [N. del T.]

bar cuánto se aniquila absurdamente en la historia de la humanidad, incluso en la esfera de las fuerzas productivas espirituales. Pero a este respecto en esta zona ha habido una variación cualitativa; ya no existe ningún escondrijo —tampoco en Europa—, no existe ninguna miseria con dignidad, ni siquiera la posibilidad de una hibernación modesta para quien no cuadre con el mundo administrado. Basta recordar una existencia como la de Paul Verlaine, a finales del siglo XIX: existencia de alcoholico *déclassé* que, con todo, encontraba en los hospitales de París, cuando se encontraba *out and down*, médicos amistosos y comprensivos, que en plena situación extrema le protegían del extremo último. No cabe imaginar esto hoy, y no porque falten semejantes médicos, ni, en general, personas amistosas, pues, en cierto sentido, en el mundo administrado ha ascendido multiplicadamente la humanidad, a saber: como cuidado de todos por todos; únicamente es de sospechar que tales doctores carezcan ya de facultades frente a sus administraciones para albergar al genio vagabundo, para respetarlo, para ahorrarse humillaciones. En lugar de aquéllo se convertiría hoy en objeto de la asistencia social: sería, ciertamente, atendido, cuidado y alimentado escrupulosamente; pero su forma de vida quedaría destrozada y probablemente con ella la posibilidad de expresar con qué fin se sentía en el mundo, por muy problemática que sea la producción del Verlaine absolutamente *déclassé* y excluido. No se puede separar el concepto de trabajo socialmente útil del de socialización integral; concepto que necesariamente se presentará incluso a aquel cuya utilidad se acredite únicamente en la negación de ésta; y la salvación impulsará difícilmente al salvado al agradecimiento.

Para hacerse presentes tales situaciones no es preciso, en modo alguno, reflexionar sobre lo que a partir de la segunda guerra se acostumbra a llamar, con una palabra fatalmente neutralizadora, situaciones límite, pese a saberse que estas mismas, las extremas, son hasta el día de hoy inseparables de la sustancialidad de lo cultural, y que en ellas no hay sitio para el concepto de término medio. Mas las modificaciones de que se trata, que acontecen en la capa social básica de la cultura, alcanzan hasta lo más inofensivo. En el círculo schönbergiano de la Viena de los años veintitantos asombraba la fuerza de la tradición en los antitradicionalistas, tanto la artística como la del modo de vida; el espíritu que allí mismo seducía era, al mismo tiempo, el más artístico, selecto y sensitivo, el que llevaba dentro de sí más historia y más capacidad de discriminación; los artistas preparados para la liquidación de las ideas y normas recibidas existían con cierta ingenuidad y naturalidad en medio de la sociedad austriaca posterior a la caída de la monarquía, sociedad medio cerrada, medio feudal, y justamente a ella le debían aquella cultura sensual e intransigente sutilidad que los llevó a entrar en conflicto con el conformismo vienés. La osadía de las noveda-

des artísticas se aliaba con la indolencia altanera; se aceptaban, pese a toda la ironía y todo el escepticismo, numerosas categorías de un orden social y espiritual todavía firmemente ensamblado, que constituían un supuesto previo —y no de poca monta— para los delicados rebeldes: era menester estar hastiado de la tradición para negarla realmente y para poder resolver la propia fuerza viviente contra lo petrificado y satisfecho de sí mismo. Pues sólo donde lo que ha sido es suficientemente fuerte para formar las fuerzas del sujeto y para, a la vez, colocarse frente a ellas, parece posible que se produzca lo que aún no ha sido; únicamente pueden ser concebidos el constructivismo y los edificios de vidrio en un ambiente cálido y en casas psicológicamente resguardadas, lo cual no ha de tomarse meramente en un sentido literal.

La eliminación de tensiones entre la cultura y sus condiciones objetivas, que puede entreverse actualmente, amenaza, sin embargo, a aquélla con una muerte por congelación espiritual. En sus relaciones con la realidad se da una dialéctica de lo no simultáneo; solamente donde —como en Francia y Austria— el desarrollo hacia el mundo administrativo, hacia lo socialmente moderno, no se lleva a cabo del todo, prospera lo estéticamente moderno, lo *avantgarde*; mientras que donde la realidad se encuentra por completo a la altura de los sistemas del presente la conciencia tiende a nivelarse: cuanto con menos roces se adapte a la realidad integral, tanto más se desanimará de trascender y superar lo que ya hay.

Es evidente que no todos los dominios culturales, en absoluto, están afectados por esta dialéctica de no simultaneidad, y que varios de ellos necesitan precisamente de los sistemas administrativos más recientes. Así ocurre con el conjunto de las ciencias de la naturaleza, que hoy tal vez absorben —y también producen— las fuerzas productivas más poderosas: les sería imposible responder a sus tareas actuales de otro modo que bajo una administración planeada, ya que su propia racionalidad es igual que la administradora. Y algo parecido ocurre siempre que se precisan un *team work*, un trabajo colectivo o unas investigaciones de gran amplitud, como sucede en la investigación social empírica; esta última no sólo se ha educado en las categorías administrativas, sino que sin la administración se deslizaría hacia lo caótico, y especialmente hacia lo fortuitamente particular y potestativo. Pero tampoco el arte puede contraponerse en bloque a todo esto: un sector de él, como es la arquitectura, que, debido a su fundamento en las necesidades prácticas, se encuentra hoy en mejor situación en varios aspectos que los géneros artísticos autónomos, ha sido siempre impensable; sin administración por fin, el cine se ve remitido, a través del volumen de los costes de inversión requeridos, a algo análogo al planeamiento administrativo público; sin duda alguna, en él se delinea estremecedoramente

la contradicción entre lo perentoriamente calculatorio y la verdad de la cosa, y la puerilidad de las películas no dimana tanto de una insuficiencia individual cuanto de esta contradicción; su principio es la previsión planeadora, destemplada, que incluye en su cálculo al espectador.

Pero la administración no es algo que únicamente se le imponga desde el exterior a la persona presuntamente productiva: se multiplica dentro de ella misma. Hay que tomar muy a la letra que la situación de unos tiempos haga surgir a los sujetos adaptados a ella, y ante la "creciente reunión orgánica de los hombres" —ante el hecho de que la parte que en ellos mismos tiene el aparato, frente a lo espontáneo, se amplíe como en la producción material— no están seguros ni los que producen la cultura. Quien está dotado de *flair* para semejantes tendencias puede encontrar categorías administrativas encubiertas hasta en los productos artísticos vanguardistas, hasta dentro de los movimientos que la persona más matiza, hasta en la cadencia y en la mímica. Llamemos la atención sobre las tendencias estéticas —comprobables por doquier— hacia la construcción integral. Apuntan hacia un tipo de planeamiento desde arriba cuya analogía con la administración se nos echa encima, queramos o no; tales cuadros habrían de estar totalmente predeterminados. Y del mismo modo que, según la tesis de Max Weber, la administración excluye en gran medida, por su propia esencia, la arbitrariedad individual en beneficio de un proceso objetivamente regulado, en este arte está prohibida, por su propia idea, la injerencia individual, por lo cual los modos de proceder que se aplican no se excogitan arbitrariamente —y ello otorga a tal fenómeno su peso—, sino que se desarrollan consecuentemente en la inmanencia artística, y cabe remontarlos históricamente bastante atrás. Ahora bien: lo aparentemente individual y fortuito, que en adelante también habrá de ser considerado estético, representa algo totalmente distinto en el arte —que, en suma, presta voz a lo que ha de pagar el precio por la progresiva integración— y en lo que propiamente es administración; esta última, de hecho, impide, dentro de ciertos límites y mediante reglamentaciones racionales, que se produzcan azares perniciosos, disposiciones ciegas sobre personas, nepotismo y favoritismo. Es cierto que, desde la *Política* de Aristóteles, sabemos que la sombra de la injusticia se asocia a la ley racionalmente justa para la ordenación de la realidad, de modo que la racionalidad del expediente administrativo requiere aquella corrección que Aristóteles introdujo como "equidad"; pero la racionalidad de la obra de arte logra menos todavía alcanzarse sin residuo: adolece siempre de determinado momento de lo ordenado y arreglado desde fuera, que secretamente es aquel subjetivismo declarado anatema. El campo de fuerzas de todo arte adelantado está definido hoy simplemente por

los polos del proyector radical y de la insurrección contra él, y el masculismo no ha de concebirse en último término desde esta perspectiva.

Se prepara la negación del concepto de lo cultural mismo y se cancelan sus constituyentes —conceptos tales como los de autonomía, espontaneidad y crítica—. La autonomía, porque el sujeto, en lugar de decidirse conscientemente, debe y quiere incardinarse en lo ya preordenado en cada caso, y porque el espíritu, que según el concepto tradicional de cultura ha de darse la ley a sí mismo, experimenta en todo instante su impotencia frente a las exigencias avazalladoras de lo que meramente existe. La espontaneidad se desvanece porque el planeamiento de la totalidad de cada movimiento está preordenado, predeterminado y reducido a apariencia, y ya no se tolera aquel juego de fuerzas del que se espera una totalidad libre. Finalmente, la crítica perece, porque el espíritu crítico entorpece como arena en una máquina ese curso que cada vez se aparta más del modelo de lo cultural: resulta algo anticuado, *arm chair thinking*,<sup>10</sup> irresponsable e inaprovechable. La relación entre las generaciones se trastrueca burlescamente: la juventud invoca el principio de la realidad, la vejez se entrega al mundo inteligible. Los nacional-socialistas, que se anticiparon brutalmente en todo esto y, por ello, lo han puesto en ridículo con su parodia, eran justamente, frente a la categoría de lo crítico, heraldos de un desarrollo futuro cuando sustituía la crítica por su examen del arte, o sea, propiamente por una información sobre lo fáctico como la que crecientemente desaloja al espíritu crítico —y ya ostenta orgullosamente una colección enteramente vanguardista el subtítulo “Información”.

Mientras que el cálculo continúa sin aflorar en varios sectores —aislados o apartados de las tendencias sociales más poderosas y a los que semejante escisión en modo alguno sólo beneficia ciertamente—, consueña aún más exactamente en la cultura oficial. Crecen como hongos los poetas en carne y hueso de la UNESCO que, por ejemplo, se entusiasman ante que también florezca lo humano en medio de las situaciones inhumanas, y que pintan con la sangre de su corazón ejemplares cuadros internacionales de gremios administrativos en nombre de una humanidad que no empuña *controversial issue*<sup>11</sup> ninguna; por no hablar de la pacotilla infantil, a la que en los estados del Bloque Oriental se empuja terroristamente a los artistas desde las instituciones oficiales del partido. Nadie se asombraría si en el Oeste se financiasen proyectos para la determinación de valores vinculatorios y estables —con vistas a los países subdesarrollados—; sobran intelectuales complacientes que, con el optimismo de las proposiciones ma-

<sup>10</sup> Literalmente, reflexiones de butaca. [N. del T.]

<sup>11</sup> Cuestiones controvertidas. [N. del T.]

trimoniales, hacen sospechoso el espíritu crítico intelectual. El humanismo oficial se redondea con que se impute a la inhumanidad lo que se pone de manifiesto en lo humano no oficial. Pues la crítica arrebató a los hombres su mísera posesión intelectual, el velo que ellos sentían como benéfico; y su furor pasa del velado a los desviados que rasgan tal velo, de acuerdo con la frase del antiguo ilustrado Helvecio de que la verdad no perjudica a nadie, salvo al que la dice. Últimamente se emplea torcidamente la observación, en absoluto nueva, de que lo discrepante no está inmune frente a la tipificación, y así se descredita la utilización polémica del concepto de conformismo, como si por el hecho de que se dé un conformismo de segundo grado, al que siempre precede un acto de resistencia, fuese mejor el primero y falto de toda oposición, nadar a favor de la corriente, alistarse en el batallón más fuerte. Verdaderamente, según una frase de Heinrich Regius, se censura la palabra “conformismo” porque se está de acuerdo con la conformidad.

También el fenómeno voceado bajo el nombre de lo músico —fenómeno específicamente alemán— ocupa su lugar en la cultura administrada como un intento másico-psicológicamente más eficaz de salvar la espontaneidad amenazada por lo administrativo gracias a lo administrativo —o, como se dice en aquellos círculos, a la “aprehensión”—, y todo pedagogizar lo espiritual responde a este deseo. Pero la consecuencia visible es la regresión, la complacencia ciega del sujeto estimulado a ser espontáneo: no es casual que en esta esfera se hable por todas partes la jerga de la autenticidad, que no es idéntica al lenguaje administrativo de antiguo estilo, como el que todavía hoy anda rondando en conmovedores edictos subalternos, pues este último, viejo, polvoriento y rancio, más bien da fe justamente de una separación relativa entre administración y cultura, y por ello y contra su voluntad, hace honor a ésta, en tanto que la jerga de la autenticidad compagina lo heterogéneo; se absorben institucionalmente componentes lingüísticos del dominio individual, de la tradición teológica, de la filosofía existencial, de las organizaciones juveniles, del servicio militar, del expresionismo, y después, retirados de la vida pública hasta cierto punto, se restituyen a la persona única y singular, que leve, libre y placentemente, habla ahora de cometido y de encuentro, de declaración genuina y de pretensión, como si fuera ella la que hablara, mientras que, en verdad, meramente se hincha igual que si fuese cada singular su propio enunciador ante la UKW.<sup>12</sup> Y si en una carta sale “acerca de algo”, cabe esperar que leamos, un par de líneas más adelante, que el abajo firmemente alberga el propósito de llegar próximamente hasta alguien; el contacto personal que así se

<sup>12</sup> Siglas de *Ultrakurzwelle*, onda ultracorta de la radio. [N. del T.]



estimula no es sino la máscara de un proceso administrativo que afecta en sus funciones a aquel a quien se habla de esta forma, con lo que la humanidad puesta en marcha deberá mover al interpelado a realizar ciertas cosas no pagadas.

Lo que tales modelos demuestran no es, sin embargo, la imputación de altanería a la administración, frente a la cual pudiera uno consolarse con un concepto de la intimidad filosóficamente del todo acreditado o con una cultura pura, garantizada como genuina —los que la tienen en la boca son los primeros en indignarse ante lo no reglamentado—. La verdad es que a la cultura misma se le presenta la cuenta: incluso en cuanto lo diferenciado de la realidad no se encuentra aislado frente a ésta, sino que señala —por muy lejana y mediadamente que sea— una ejecución real; y si se extirpa totalmente este momento, se convierte en algo vano. La administración repite contra la cultura solamente los desmanes que ésta ha cometido desde siempre al hacerse representación, laboriosidad y, finalmente, un sector del manejo de las masas, de la propaganda y del turismo. Si se concibe la cultura de modo suficientemente explícito como desbarbarización de los seres humanos, que los sustrae de su situación nuda sin perpetuar precisamente ésta mediante una opresión violenta, la cultura no se logra jamás entonces, pues no ha sido nunca capaz de establecerse entre los hombres mientras a éstos les faltaron los supuestos para una existencia digna de seres humanos; y no por otra causa están todavía prestos, por un reprimido rencor contra su destino —una falta de libertad profundamente helada—, a las explosiones de barbarie. El que acudan a la baratija de la industria cultural —se dan cuenta a medias de que es una baratija— constituye otro aspecto del mismo estado de hechos, que verosímilmente sólo es inocuo en la superficie. Y la cultura se ha convertido desde hace largo tiempo en su contradicción, en el contenido que ha manado del privilegio de la formación; por ello se incorpora al proceso de producción material como su suplemento administrado.

Incluso quien no se deja engañar con que habría que sacar a luz en el acto lo ominosamente positivo no se conformará, al comprobar todas estas dificultades, con retirarse meneando la cabeza, ya que está dislocada la posibilidad objetiva de algo mejor. El radicalismo que espera todo de un cambio de la totalidad es abstracto: hasta en una totalidad cambiada vuelve tercamente la problemática del individuo singular; y tal radicalismo pierde peso al refugiarse su idea en lo quimérico y dispensarse ésta a sí misma de cualesquiera esfuerzos por llegar a algo mejor, con lo que dicho radicalismo se transforma en un sabotaje: las exigencias desmesuradas constituyen una forma sublime de sabotaje. Por otra parte, es preciso no desconocer que en la pregunta sobre qué haya de hacerse aquí y ahora, se presenta en

escena cierto tipo de sujeto social conjunto, una comunidad de *hommes de bonne volonté*, que sólo necesitarían sentarse alrededor de una gigantesca mesa redonda para poner en orden lo que ha salido mal. Pero las dificultades de lo cultural —a las que no da alcance desde hace largo tiempo el barato concepto de crisis— se hincan tan profundamente que la *bona voluntas* individual se encuentra constreñida dentro de límites muy angostos, y donde los antagonismos objetivos y subjetivos provocan las calamidades no cabe que finjamos una voluntad concordante. Finalmente, la amenaza que representa la racionalidad para el espíritu señala ostensiblemente que la irracionalidad del todo continúa sin cambiar y que toda racionalización particular redundará en beneficio de tal irracionalidad, puesto que refuerza la presión de una ciega e implacable generalidad sobre lo particular.

La antinomia entre el planeamiento y lo cultural hace madurar el pensamiento dialéctico hasta asumir en el planeamiento lo no planeado, lo espontáneo mismo, para que le haga sitio y vigorice sus posibilidades: pues no carece de títulos sociales, y las posibilidades de la descentralización, que pueden ya atisbarse en la fase del desarrollo hasta lo utópico de las fuerzas técnicas productivas, salen a su encuentro. Hellmut Becker ha defendido enérgicamente el planeamiento de lo no planeado en un sector específico, el de la entidad formativa o educativa, y en otros dominios asoman, quiérase o no, cosas análogas. Pero, con todas las plausibilidades, la sensación de algo falso no es para tranquilizar —la de que lo no planeado se convierta en un disfraz de sí mismo, en una libertad ficticia—; basta comparar el sintético barrio de artistas de Nueva York, Greenwich Village, con la *rive gauche* parisina de los tiempos prehitlerianos: el hecho de que la licencia prospere en dicho *quartier* neoyorquino como una institución tolerada oficialmente la hace ser lo que los norteamericanos llaman *phony*.<sup>13</sup> Por lo demás, ya en la tendencia —que ha predominado por lo menos durante todo el siglo XIX— a reservar a los artistas un estilo de vida especial, a consentirles lo que es escandaloso en la sociedad burguesa de la que viven, se oculta la patraña que fue explotada por primera vez en la novela bohemía de Murger.

El planeamiento de lo no planeado habría de estimar anticipadamente en qué medida es compatible con el contenido específico de lo que no se ha planeado todavía y hasta qué punto es, por tanto, “racional”. Y más allá de esto sobrevuela la pregunta por el “ser”: la de quién sea la instancia que decida sobre cuáles son las mayores dificultades. Por lo pronto, uno no se atrevería a pedir otra cosa sino una política cultural calada enteramente por la reflexión sobre sí, consciente de todas aquellas dificultades, que no se conceda cósmicamente, dogmáticamente —como un sistema valioso ya

<sup>13</sup> Camelo. [N. del T.]

fijado—, la ventaja del concepto de cultura, sino que asuma y lleve más adelante las consideraciones críticas: una política cultural que no se desconozca tomándose por inspirada ni suscriba sin el menor reparo las creencias culturales, y que tampoco se contente con la función de mero órgano administrativo. A la reprobable ingenuidad de la cultura, que cierra los ojos ante su entreveramiento en el conjunto social y, por ello precisamente, queda prendida en él, corresponde la reprobable ingenuidad de la administración como creencia —a quien Dios da un cargo le da también razón—. La administración que quiere hacer lo que le compete tiene que renunciar a sí misma: precisa de la difamada figura del experto. Así, ninguna administración municipal puede decidir de qué pintores ha de comprar cuadros, si no le es posible apoyarse en personas que seria y objetivamente, a la altura del progreso, entiendan algo de pinturas. Mas al acoger la necesidad de los expertos no pasa de ser un juicio para expertos que olvida a la comunidad de la cual —según frase corriente— han recibido su misión las instituciones públicas; o a la de que el experto, que necesariamente es también un miembro de la administración, decide desde arriba y degüella la espontaneidad; o incluso, en ocasiones, a la de que su competencia no está completamente asegurada y que, de cuando en cuando, es muy difícil distinguirse del *chic* de los aparatos. Puede concederse bastante de todo esto; mas se desconfiará, sin duda, del argumento universal de que lo cultural tenga, en el peor de los casos, algo que ofrecer al hombre: pues el estado de conciencia hacia el cual debería uno orientarse como consecuencia de esta argumentación es, verdaderamente, justo aquel que debe derribar una cultura que satisfaga a su propio concepto. Y de muy excesiva buena gana se acoplan los ataques contra el expuesto arte moderno con los dirigidos contra las administraciones que, según se dice, han despilfarrado las perras de los contribuyentes en experimentos que eran indiferentes o que incluso habían rechazado. Pero esta argumentación es sólo aparentemente democrática, un esqueje de aquella técnica totalitaria que, sacando partido de formas plebiscitarias, quiere quitarle la vida a la democracia: lo que semejantes voceros del alma del pueblo odian es el espíritu libre y simpatizan con la reacción más enmohecida. Pues mientras que la organización global de la sociedad garantiza la igualdad formal de derechos, conserva siempre los privilegios de educación y otorga sólo muy pocas posibilidades de experiencia espiritual diferenciada y progresada; y la sabiduría de clavo pasado acerca de que el progreso de las cosas espirituales, y especialmente del arte, se abre camino por lo pronto frente a la mayoría, permite a los enemigos mortales de todo progreso parapetarse tras aquellos que, ciertamente no por su culpa, están privados de una expresión viva de sus propias cosas. Una política cultural socialmente no ingenua tiene que mirar hasta el

fondo de este conjunto complejo, sin temer ante la amonestación de las mayorías. Indudablemente, no es posible eliminar mediante una simple política cultural la contradicción entre el orden democrático y la conciencia existente de hecho en quienes tanto están retenidos a consecuencia de las condiciones materiales como mantenidos hacia la minoría de edad; pero la democracia otorga, con todo, cierta igualación gracias a la representación, a la que, en definitiva, deben también los expertos su legitimidad para la administración de los asuntos culturales: permite impedir las maniobras que sirven a la barbarie, merced a que éstas corrompen los pensamientos de calidad objetiva mediante la malfamada apelación a la *volonté de tous*. Las palabras de Benjamin acerca del crítico —que tiene que sostener los intereses del público contra el público— son aplicables a la política cultural. Y el experto está también al servicio del público. El ansia por personas que se encuentran por encima del cuerpo de expertos caracteriza más que nada un simple retroceso o bien el deseo de técnicos de la comunicación, con los cuales es más fácil manejarse, justamente por escapárseles la comprensión de las cosas de que se trate, y que se comportan de un modo más conformista en su propia política. No existe ninguna pura inmediateidad de la cultura: allí donde los hombres la consumen con gusto como un bien de consumo, manipula a los hombres; el sujeto se convierte en sujeto de cultura únicamente pasando a través de la mediación de las disciplinas objetivas, y su procurador en el mundo administrado es en todo caso el experto. Desde luego, habría que encontrar expertos cuya autoridad fuese realmente la de la cuestión, y no la fuerza meramente personal del prestigio o de la sugestión. Debería, incluso, ser un experto quien decidiese quiénes son expertos (círculo fatal).

La relación entre administración y expertos no es sólo necesidad, sino también virtud: abre la perspectiva de proteger las cosas culturales de la esfera de dominio del mercado o del seudomercado, esfera que hoy, irremisiblemente, es algo casi truncado. Pues en su figura autónoma el espíritu no está menos alejado de las necesidades de los consumidores —dirigidas y poco a poco congeladas— que de las administraciones, y la independización autoritaria de ésta consiente a aquéllos corregir, algo así como al dictado, dichas necesidades mediante la coopción de quienes no son ajenos a las cuestiones, lo cual apenas sería posible si la esfera cultural permaneciese entregada sin resistencia al mecanismo de la oferta y la demanda, por no hablar del poder prescriptivo de los gobernantes totalitarios. Lo más cuestionable del mundo administrado, incluso la independización de las instancias ejecutivas, pone a salvo un potencial para algo mejor; y las instituciones se han fortalecido de tal modo que, cuando ellas y su función se han hecho transparentes para sí mismas, pueden derribar y traspasar el

principio del mero ser para otra cosa, de la acomodación a aquellos mentirosos deseos plebiscitarios que oprimen y expulsan inexorablemente todo lo cultural al extraerlo de su pretendido aislamiento. Si hemos de entender el mundo administrado como un mundo en el que desaparecieran los escondrijos, éste permitiría, por otra parte, a trueque de ello y en virtud de disposiciones de personas perspicaces, crear centros de libertad —que el ciego e inconsciente proceso de la mera selección social borra enteramente—. Y aquella irracionalidad, que se expresa en la independización de la administración frente a la sociedad, es el refugio de lo que no cabe en la cultura misma, pues se halla *su ratio* únicamente en su desviación de la racionalidad imperante. Si bien es cierto que semejantes esperanzas proceden de un estado de conciencia de los administradores que no podemos suponer siempre y en todas partes: de su independencia crítica frente al poder y al espíritu de aquella sociedad de consumo que es idéntica al mundo administrado mismo.

Sin embargo, en las propuestas aireadas permanece adherida una inconsecuencia, que puede ser culpable de su cojera: con demasiada frecuencia se acomoda uno a la convicción dominante, cuando las categorías de cultura y de administración se toman meramente como aquello que históricamente han llegado a ser de hecho y en gran medida, o sea como bloques estáticos discretos, colocados uno frente a otro, como simples daños. De esta forma se mantiene uno mismo bajo el maleficio de la cosificación, cuya crítica es inherente a toda reflexión seria sobre la cultura y la administración. Por muy cosificadas que estén en realidad ambas categorías, no lo están enteramente: ambas remiten —como la más fantástica máquina cibernética— al sujeto viviente y por eso puede la conciencia espontánea, todavía no apresada por entero, trasmudar siempre de nuevo el funcionamiento de las instituciones en cuyo interior se manifiesta. Por de pronto, el individuo goza de suficiente espacio en el orden liberal-democrático para también coadyuvar un poco a corregir las instituciones —y con ayuda de ellas mismas—. Quien impertérritamente, con conciencia crítica, se vale de los medios administrativos y de las instituciones, hace siempre posible que se llegue a realizar algo de lo que de otro modo no sería sino cultura administrada; y las mínimas diferencias que con respecto a lo siempre igual a sí mismo se abren ante él representan, como de costumbre desvalidamente, la diferencia en torno al todo: en la diferencia misma, desviación, está concentrada la esperanza.



---

# COMENTARIOS ACERCA DE UNA NUEVA DEFINICIÓN DE LA CULTURA\*

*Herbert Marcuse*

**T**OMO COMO PUNTO DE PARTIDA la definición de la cultura dada por Webster, según la cual se entiende por cultura el complejo específico de creencias, logros, tradiciones, etc., que forman el trasfondo de una sociedad. El lenguaje tradicional no llama "logros" a la destrucción y al crimen, ni "tradiciones" a la crueldad y al fanatismo; me ajustaré a este uso, aunque en algún momento pueda ser necesario volver a incluir esas cualidades en la definición. Tema central de mi discusión será la relación entre trasfondo (cultura) y fundamento: la cultura aparece entonces como el complejo de fines (o de valores) morales, intelectuales y estéticos que una sociedad se propone como meta de su organización, división y dirección del trabajo —es decir, "el bien" que debe alcanzarse mediante el modo de vida por ella instituido—. Por ejemplo, se pueden considerar como "valores culturales" representativos para una sociedad industrial avanzada (el negarlos como valores es algo que está condenado oficialmente tanto en el Este como en Occidente) el aumento de libertad personal y pública, la disminución de desigualdades que dificulten el desarrollo del "individuo" o de la "personalidad", así como una administración capaz y razonable.

Sólo decimos que existe una cultura (pasada o actual) cuando las metas y valores representativos pasan (o han pasado) visiblemente a la realidad social. Puede haber diferencias considerables en la medida y en la conveniencia de ese pasar, pero las instituciones dominantes y las relaciones entre los miembros de la sociedad en cuestión tienen que dar prueba de una afinidad demostrable con los valores que proclaman: tienen que suministrar una base para su *posible* realización. En otras palabras: la cultura es más que una mera ideología. A la vista de las metas que la civilización

\* Tomado de H. Marcuse, *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 157-180.

occidental declara y de su pretensión de llevarlas a la realidad definiríamos la cultura como un proceso de *humanización* caracterizado por el esfuerzo colectivo para conservar la vida humana, para apaciguar la lucha por la existencia o mantenerla dentro de límites controlables, para consolidar una organización productiva de la sociedad, desarrollar las capacidades espirituales de los hombres y disminuir y sublimar la agresión, la violencia y la miseria.

Hay que empezar por señalar dos limitaciones:

1. La validez de la cultura estuvo siempre limitada a un universo *específico*, es decir, establecido por una entidad étnica, nacional, religiosa, etc. (En caso contrario, no pasa de ser ideológica.) Siempre ha habido un universo "foráneo" para el cual los fines culturales no tenían validez: el enemigo, el otro, el forastero, el proscrito, conceptos estos que no se refieren primariamente a individuos, sino a grupos, a religiones, "modos de vida", sistemas sociales. Frente al enemigo (que también puede surgir dentro del universo propio) la cultura queda en suspenso, o incluso es prohibida —con lo cual se allana y facilita el camino a la inhumanidad.

2. Sólo la exclusión de toda crueldad, fanatismo y violencia no sublimada permite una definición de la cultura como proceso de humanización. Pero estas fuerzas (y sus instituciones) pueden perfectamente ser partes integrantes de la cultura, de suerte que sólo mediando el ejercicio de violencias y crueldades es posible alcanzar sus fines y metas culturales, o aproximarse a ellos. Esto podría explicar la paradoja de que la "cultura superior" de Occidente haya sido, en tan gran medida, protesta contra la cultura, negación y acusación de la misma —no sólo por lo que se refiere a su miserable transposición a la realidad, sino también en lo que respecta a sus principios internos y a su contenido.

Desde estos supuestos, la revisión de una cultura dada implica la pregunta acerca de la relación de valores a hechos no como un problema lógico o de la teoría del conocimiento, sino como un problema de estructura social. ¿Cómo están relacionados los medios de la sociedad con los fines que ella misma proclama? Esos fines son, presumiblemente, los establecidos por la "cultura superior", socialmente sancionada; son, pues, valores que han de ser encarnados, más o menos adecuadamente, en las instituciones y relaciones sociales. Esto permite formular la pregunta de manera más concreta: *¿Cómo están relacionadas la literatura, el arte, la filosofía y la religión de una sociedad con la praxis social?* Dada la amplitud del problema habremos de limitar la discusión a algunas hipótesis que se apoyan en tendencias actuales.

En la discusión tradicional se está generalmente de acuerdo en que la relación entre fines culturales y medios efectivos no es (ni puede ser quizá)



una relación de coincidencia y que rara vez —si es que alguna vez lo es— es una relación de armonía. Esta opinión se ha manifestado en la diferenciación entre *cultura* y *civilización*, según la cual “cultura” se refiere a una dimensión superior de autonomía y plenitud humana, mientras “civilización” designa el Reino de la Necesidad, del trabajo y de la actuación socialmente necesarios, dentro del cual el hombre no es realmente él mismo y no está en su propio elemento, sino que está sometido a la heteronomía, a condiciones y necesidades exteriores. El Reino de la Necesidad puede limitarse (cosa que se ha hecho frecuentemente). Y efectivamente, el concepto de progreso sólo es aplicable en este ámbito (del progreso técnico) en el avanzar de la *civilización*; pero ese avanzar no ha eliminado la tensión entre *cultura* y *civilización*. Puede incluso que haya agudizado la dicotomía, al contraponer las enormes posibilidades abiertas por el progreso técnico a su desfigurada y limitada realización. Al mismo tiempo, sin embargo, esta misma tensión está crecientemente reprimida por el hecho de incorporarse sistemática y organizadamente la cultura a la vida diaria y al trabajo y, por cierto, con tanta efectividad que cabe preguntarse si, ante las tendencias reinantes en la sociedad industrial avanzada, se puede mantener la diferenciación entre cultura y civilización. Más exactamente: ¿No ha quedado resuelta la tensión entre medios y fines, entre valores culturales y hechos sociales, con la absorción de los fines por parte de los medios? ¿No ha tenido lugar una nivelación “prematura”, represiva, incluso violenta, de cultura y civilización, que ha debilitado las fuerzas que frenaban efectivamente las tendencias destructivas? Con esta integración de la cultura en la sociedad tiende ésta a convertirse en totalitaria incluso allí donde conservaba formas e instituciones democráticas.

He aquí algunas implicaciones de la diferenciación entre cultura y civilización:

CIVILIZACIÓN	CULTURA
Trabajo material	Trabajo mental
Día laborable	Día festivo
Trabajo	Ocio
Reino de la Necesidad	Reino de la Libertad
Naturaleza	Espíritu
Pensamiento operacional	Pensamiento no operacional

En la tradición académica, esta dicotomía tuvo en un momento su paralelo, en la diferenciación entre ciencias de la naturaleza de un lado y todas las otras ciencias —ciencias sociales, del espíritu, etc.— del otro. Esta diferenciación entre las ciencias ha quedado totalmente anticuada: las

ciencias naturales, las ciencias sociales y hasta las ciencias del espíritu se han igualado entre sí en sus métodos y conceptos; sirvan de ejemplo la extensión del empirismo positivista, la lucha contra todo lo que se pueda llamar "metafísica", la aplicación de la "teoría pura", la posibilidad que todas las disciplinas tienen de ser organizadas en interés nacional y corporativo. A este cambio de orientación corresponden las alteraciones estructurales de la sociedad actual, las cuales son un escollo para la dicotomía antes mencionada: la civilización tecnológica tiende a eliminar las metas trascendentes de la cultura (trascendentes respecto a las metas *establecidas* socialmente) y elimina o disminuye así aquellos factores o elementos de la cultura que, frente a las formas dadas de civilización, eran antagónicas y ajenas. No hace falta repetir la conocida tesis de que la pronta asimilación de trabajo y descanso (*relax*), de sacrificio y diversión, de arte y labor doméstica, de psicología y dirección empresarial, cambia la función tradicional de estos elementos culturales: estos elementos se hacen afirmativos, es decir, contribuyen a consolidar la violencia de lo existente sobre el espíritu (de lo existente que ha hecho accesibles los bienes culturales a los hombres) y contribuyen a reforzar el rango de aquello que *es*, frente a lo que *puede ser y debería ser* (debería ser, si los valores culturales fueran verdaderos). Esta tesis no es condenatoria: el amplio acceso a la cultura tradicional y sobre todo a sus obras auténticas, vale más que la conservación de privilegios culturales para un círculo, limitado por la riqueza y el nacimiento. Pero para poder conservar el contenido de estas obras se requiere de una capacidad espiritual y una conciencia intelectual que no se ajustan a las maneras de actuar y de pensar a que aspira la civilización reinante en los países industriales avanzados.

En su forma y dirección reinantes, el progreso de esta civilización exige modos de pensar operacionales y que puedan traducirse en actitudes apropiadas para aceptar la racionalidad productiva de los sistemas sociales dados, para defender y mejorar estos sistemas, pero no para negarlos. Junto a esto, el contenido (generalmente oculto) de la cultura superior ha consistido, en gran medida, precisamente en esa negación: como denuncia de la destrucción institucionalizada de las posibilidades humanas, la cultura superior estaba al servicio de una esperanza que fue despectivamente calificada por la civilización existente, de "utópica". Es claro que la cultura superior tuvo siempre carácter afirmativo al estar dispensada de la fatiga y la miseria de aquellos sobre quienes recaía la reproducción de la sociedad mediante su trabajo —y cuya cultura, en definitiva, representaba—; y en esta medida se convirtió en ideología de la sociedad. Pero también como ideología estaba desvinculada de la sociedad, y en esa su desvinculación era libre para transmitir la contradicción, la denuncia y la negación.

Hoy esta transmisión está técnicamente multiplicada, simplificada en alto grado; es sumamente ventajosa, pero su contenido ha cambiado.

En lo que respecta a la eliminación del contenido —anteriormente antagonista— de la cultura, intentaré mostrar que no se trata del destino de un ideal romántico cualquiera, que haya de ser sacrificado al progreso técnico, ni de la democratización progresiva de la cultura, ni tampoco de la nivelación de las clases sociales, sino que más bien se trata de que al eliminarlo se cierra, se bloquea un espacio de vital interés para el desarrollo de la autonomía y de la oposición, se destruye un refugio y una barrera contra el totalitarismo. Aquí sólo puedo indicar algunos aspectos del problema y empezaré por la situación en el ámbito académico o universitario.

La división en ciencias naturales, ciencias sociales o del comportamiento y ciencias del espíritu, resulta muy superficial, ya que la partición de su objeto (por lo menos en las dos últimas mencionadas) es más que cuestionable; la perplejidad académica refleja la situación general. Efectivamente, existe una separación sustancial entre ciencias sociales y ciencias del espíritu o humanidades, por lo menos separación de aquello que las ciencias del espíritu deben llegar a ser: experiencia de la dimensión de una *humanitas* aún no traducida en realidad; modos de pensar, de concebir y de expresión que son esencialmente no operacionales y trascendentes, que no trascienden el universo de actitudes existente hacia un reino de fantasmas y de ilusiones, sino hacia posibilidades históricas. ¿Exige el análisis de la sociedad, de la actitud social e individual en nuestra actual situación, *hacer abstracción de la humanitas*? ¿Desprecia nuestra situación cultural, nuestro universo de comportamiento social, a las ciencias del espíritu? ¿Hace de ellas ciencias *no referidas al comportamiento* y por tanto ciencias “no científicas”, que tratan principalmente de valores personales, emocionales, metafísicos y poéticos, que sólo se convierten en algo “científico” cuando son traducidas a términos operacionales? Si así fuera, las ciencias del espíritu dejarían de ser lo que son. Entregarían sus verdades esencialmente no operacionales a las reglas que gobiernan la sociedad establecida; porque los cánones por los que se rigen las ciencias del comportamiento son los de la sociedad, a cuya conducta van vinculados.

Ahora bien, la dimensión no operacional, hoy día depreciada, era la esencia de la cultura tradicional, el “trasfondo” de la sociedad moderna hasta el final del periodo liberal; dicho sin gran rigor, la etapa entre las dos guerras mundiales marca el estadio final de este periodo. Por su separación del mundo del trabajo socialmente necesario, y de las necesidades y modos de actitud socialmente útiles —y a consecuencia de su separación de la lucha diaria por la existencia—, la cultura pudo crear y conservar un ámbito espiritual en el cual podía desarrollarse la crítica, la oposición y la

negación, un ámbito de retiro y de autonomía en el cual el espíritu encontró un punto arquimedianamente fuera de lo existente, desde el cual podía observar lo existente a una luz distinta, captar otros conceptos y descubrir imágenes y posibilidades "tabú". Este punto arquimedianamente parece haberse desvanecido.

Para evitar toda falsa interpretación romántica, quisiera repetir que la cultura siempre fue privilegio de una pequeña minoría, cuestión de riqueza, de tiempo y de felices coincidencias. Para la masa del pueblo perjudicado, los "valores superiores" fueron siempre meras palabras, exhortaciones vacías, ilusiones y engaño; en el mejor de los casos fueron esperanzas y anhelos que quedaban sin satisfacer. La situación privilegiada de la cultura, el abismo que separaba la civilización material y la cultura espiritual, la necesidad y la libertad, era el mismo abismo que hacía posible que el reino de la cultura no científica siguiera existiendo como una especie de "reserva". En este reino, la literatura y el arte podían alcanzar y transmitir verdades que en la realidad establecida eran negadas y sofocadas o convertidas en conceptos y cánones de utilidad social. Así también la filosofía —y la religión— podían formular y transmitir imperativos morales de validez humana general, muchas veces en radical contradicción con la moral socialmente útil. En este sentido se puede decir que la cultura no científica estuvo menos sublimizada que la forma en la que fue traducida a valores y actitudes sociales reales y, en todo caso, lo estuvo mucho menos que la literatura sin inhibiciones de nuestros días, porque el estilo contenido y poco directo de la cultura superior en la negación evocaba aquellas mismas necesidades y esperanzas que la literatura contemporánea exponía tal como se daban realmente, impregnadas de la represión que reinaba.

La cultura superior todavía existe. Es más accesible que nunca. Se lee, ve y oye por más gentes que nunca; pero la sociedad hace mucho tiempo que ha bloqueado los ámbitos espirituales dentro de los cuales esta cultura podía ser entendida en su contenido y en toda su verdad. El operacionalismo en el pensamiento y en el comportamiento remite estas verdades a la dimensión personal, subjetiva, emocional; en esta forma pueden ser ajustadas fácilmente a lo existente —la trascendencia crítica, cualitativa de la cultura, es eliminada y se integra lo negativo en lo positivo—. Los elementos de oposición de la cultura se reducen así y se eliminan; la civilización asume, organiza, compra y vende la cultura; ideas que, por su propia esencia, son no operacionales, no orientadas al comportamiento; se traducen en ideas operacionales y que comportan una actitud, y esta evolución no es un mero proceso metodológico, sino social e incluso político. Ahora podemos expresar en una fórmula el efecto principal de este proceso: la integración de los valores culturales en la sociedad existente *anula la alienación de la cultura*

respecto de la civilización y suprime así la tensión entre *deber* (*sollen*) y *ser* (que es una tensión real, histórica), entre lo potencial y lo real, entre futuro y presente, entre libertad y necesidad.

Resultado: los contenidos autónomos y críticos de la cultura se convierten en algo pedagógico, algo placentero —en un vehículo de adaptación.

Toda obra auténtica de literatura, arte, música y filosofía habla un “metalenguaje”, que transmite otros hechos y condiciones que aquellos que son accesibles al lenguaje orientando al comportamiento; en esto consiste su sustancia irreducible e intraducible. Parece que esa sustancia intraducible se disuelve ahora en un proceso de transposición que no sólo va en detrimento de lo suprahumano y sobrenatural (religión), sino también de los contenidos de la cultura naturales y humanos (literatura, arte, filosofía): los conflictos radicales, irreconciliables de amor y odio, esperanza y miedo, libertad y necesidad, sujeto y objeto, bien y mal, se hacen más manipulables, más comprensibles, más normales; en una palabra, más propios del comportamiento. No sólo los dioses, héroes, reyes y caballeros, cuyo mundo fue el de la tragedia, el romance, la trova y la fiesta han desaparecido, sino también muchas incógnitas que no se podían resolver, muchas luchas, muchos terrores y fuerzas a los que había que enfrentarse. Una dimensión cada vez mayor de fuerzas invictas (e invencibles) son vencidas hoy por la racionalidad tecnológica y las ciencias naturales y sociales. Y muchos problemas arquetípicos pueden ser diagnosticados y tratados por el psicólogo, el sociólogo, el especialista en ciencias de la naturaleza o el político. El hecho de que sean mal diagnosticados y peor tratados, que su contenido sea desfigurado, reducido o reprimido no debe ocultar las posibilidades radicalmente progresivas de este desarrollo. Pueden resumir diciendo que la humanidad ha alcanzado un estadio histórico en el cual es *técnicamente* capaz de crear un mundo de paz, un mundo sin explotación, miseria ni miedo. Sería una civilización convertida en cultura.

La descomposición tecnológica de la sustancia trascendente de la cultura superior desvaloriza el medio en el cual encontró expresión y comunicación adecuada, al producir la decadencia de las formas tradicionales literarias y artísticas, la nueva definición operacional de la filosofía y el cambio de la religión a un símbolo de estado. La cultura será definida de un modo nuevo por el *status* existente: palabras, tonos, colores y formas de las obras perdurablemente válidas siguen siendo los mismos, pero lo que expresan pierde su verdad, su validez; las obras, que antes destacaban en forma escandalosa de la realidad existente y que estaban en contra de ella, han sido neutralizadas, reduciéndolas a obras clásicas, con lo cual ya no conservan su alienación de la sociedad alienada. En filosofía, psicología y sociología

predomina un pseudoempirismo que relaciona sus conceptos y métodos con la experiencia limitada y reprimida del hombre en el mundo administrado, y que reduce los conceptos que no están orientados al comportamiento, a confusiones metafísicas. Así, la validez histórica de ideas tales como libertad, igualdad, justicia, individuo, se mantenía precisamente por no estar realizando su contenido —porque no se las podía relacionar con la realidad existente, que no confirmaba su validez ni podía hacerlo, porque precisamente eran negadas por el funcionamiento de aquellas instituciones que deberían realizar estas ideas—; las ideas eran normativas, no operacionales, no por su carácter metafísico, no científico, sino como consecuencia de la servidumbre, desigualdad, injusticia y dominio institucionalizado en la sociedad. Los modos del pensamiento e investigación dominantes en la cultura industrial avanzada tienden a identificar los conceptos normativos con las realizaciones sociales efectivas o adoptan más bien como normas los modos en los cuales esa sociedad “traduce” o transpone estos conceptos a la realidad, intentando así mejorar esa transposición; el resto, lo que es intransponible, se considera especulación anticuada.

El contraste entre el original y su traducción es, claro está, notorio, y forma parte de la experiencia diaria; además, se agudiza el conflicto entre lo potencial y lo real con el progreso técnico, con la capacidad cada vez mayor de la sociedad para llevar a cabo duros trabajos y vencer la escasez y el miedo. Sin embargo, es ese progreso y su aplicación lo que retrasa y dificulta la comprensión de las causas del conflicto y de las posibilidades de solución, posibilidades de apaciguar la lucha individual y social por la existencia, dentro de la nación y a escala internacional. En los ámbitos más desarrollados de la civilización industrial (que, en el momento actual, son el modelo de la cultura) la imponente productividad del sistema establecido aumenta y satisface las necesidades de la masa popular mediante una administración total que procura que las necesidades del individuo sean las que consolidan y perpetúan el sistema. El motivo razonable para una alteración cualitativa” se desvanece y con ello el motivo razonable para la alienación de la cultura respecto de la civilización.

Si este cambio en las relaciones entre cultura y civilización es obra de la nueva *sociedad* tecnológica, y si ésta lo mantiene y conserva, entonces la “nueva definición” —esté o no esté justificada— seguirá siendo académica, mientras vaya *contra* la tendencia dominante. Sin embargo, también aquí precisamente la lejanía y “pureza” del esfuerzo teórico, su notoria debilidad ante las realidades, se puede convertir en una posición de fuerza si no sacrifica su abstracción doblegándose ante un positivismo y un empirismo engañosos, engañosos en el sentido de que estos modos de pensamiento están orientados a una experiencia que en realidad sólo es un sector muti-

lado de la experiencia, aislado de los factores y fuerzas que la determinan. La absorción administrativa de la cultura por la civilización es el resultado de la dirección dada al progreso científico y técnico, de la sumisión creciente de hombre y naturaleza por los poderes que organizan dicha sumisión y que utilizan el aumento del nivel de vida para perpetuar su organización de la lucha por la existencia.

Hoy día, esta organización lleva a efecto la movilización constante de los hombres para la eventualidad de una guerra nuclear e interviene en la movilización continua para la agresión, la hostilidad y el sacrificio socialmente necesarios, con todos los resentimientos que brotan en la lucha por la existencia en la "sociedad de abundancia" (bienestar). Es este universo el que determina y limita la experiencia en los ámbitos más avanzados de la civilización industrial, "limita" porque encubre, oculta las alternativas reales, no utópicas. Hay alternativas *cualitativas*, pues el apaciguamiento de la lucha por la existencia, la nueva definición del trabajo como realización libre de necesidades y condiciones humanas no sólo suponen instituciones esencialmente diferentes, sino también hombres esencialmente diferentes, hombres que ya no necesitan ganar su pan mediante el trabajo alienado. Esta diferencia no puede surgir en el marco, cada vez más estrecho, de instituciones que están esencialmente destinadas a organizar el trabajo alienado. En estas circunstancias, un cambio en la dirección del progreso significaría un cambio social fundamental. Pero un cambio social supone la existencia de una *necesidad* vital para él, así como la experiencia de condiciones insoportables y de sus alternativas; y precisamente es el desarrollo de esa necesidad y de esa experiencia el que se pospone en la cultura establecida. Su liberación supone la reconstrucción de la dimensión cultural perdida, que estaba protegida (no importa en qué precaria manera) de la violencia totalitaria de la sociedad: era la dimensión espiritual de la autonomía.

Educación para una independencia intelectual y personal, suena como si se estuviera hablando de un fin aceptado y generalmente aprobado. En realidad es un programa por demás subversivo: incluye la violación de algunos de los más sólidos tabúes democráticos. Pues la cultura democrática dominante promueve la heteronomía bajo la máscara de la autonomía, dificulta y retrasa el desarrollo de la satisfacción de necesidades so capa de su promoción y limita el pensamiento y la experiencia con el pretexto de ampliarlos y continuar extendiéndolos por todas partes. La mayoría de los hombres disfruta de un amplio marco para comprar y vender, en la búsqueda de un trabajo y en su elección; pueden manifestar su opinión y moverse libremente, pero sus opiniones no trascienden jamás del sistema social establecido que determina sus necesidades, sus elecciones y sus

opiniones. La libertad misma obra como vehículo de adaptación y limitación. Estas tendencias represivas (y regresivas) acompañan a la transformación de la sociedad industrial en sociedad tecnológica bajo una administración absoluta del hombre; y las alteraciones simultáneas del modo de trabajar, mentalidad y función política del pueblo socavan profundamente los fundamentos de la democracia. Hemos de contentarnos aquí con enumerar algunos fenómenos conocidos.

Por lo pronto podemos constatar una pasividad creciente de los hombres frente al aparato político y económico omnipresente; sumisión a su gran productividad y a su utilización "desde arriba"; una separación de los individuos respecto de las fuentes del poder e información que convierten a los destinatarios en objetos de administración. Las necesidades de la sociedad existente son introvertidas y se convierten en necesidades individuales; el comportamiento y las ambiciones se hacen espontáneos. En los estadios más altos del desarrollo esta coordinación total tiene lugar sin terror y sin anulación de las reglas a las que se ajusta el juego democrático.

Por el contrario, aumenta al mismo tiempo la dependencia que de los caudillos tiene el cuerpo de electores, que se constituye por una opinión pública, formada por los intereses políticos y económicos predominantes. Su dominio aparece como el de una racionalidad productiva y tecnológica. Como tal, el dominio es aceptado y defendido, y los hombres hacen de él algo propio. El resultado es un estado de mutua dependencia general que oculta la verdadera jerarquía. Tras el velo de la racionalidad tecnológica se acepta universalmente la heteronomía en forma de libertades y comodidades, como las ofrece la "sociedad del bienestar".

En tales condiciones la creación (o re-creación) de un refugio de independencia espiritual (la independencia política práctica se hace imposible en la realidad, por causa de la igualación y del poder concentrado en la sociedad industrial avanzada) tiene que adoptar la forma de un retroceso, de un aislamiento consciente, de "formación de una élite intelectual". Efectivamente, una nueva definición de la cultura iría en contra de las tendencias más activas. Significaría la liberación del pensamiento, de la investigación, de la enseñanza y del alumnado respecto del sistema existente de valores y modos de actitud, así como la elaboración de métodos y conceptos capaces de superar racionalmente los límites de los hechos y "valores" establecidos. Para las disciplinas académicas significaría esto el desplazamiento de su centro de gravedad hacia la "pura" teoría, lo cual quiere decir hacia la sociología, la ciencia política y la psicología *teóricas*, hacia la filosofía especulativa, etc. Más importantes serían las consecuencias para la *organización* de la educación: el desplazamiento conduciría al establecimiento de universidades-élite, separadas de los *collèges* y facultades, que



seguirían conservando y consolidando su carácter de escuelas profesionales en su sentido más amplio. Condición previa para estas universidades sería una independencia de financiación total: hoy, más que nunca, es un asunto de fuentes de subvención económica. Ningún mecenas privado, individual, sería capaz de financiar una educación que pudiera preparar el terreno en el que ha de darse luego una jerarquía cualitativamente diferente de valores y poderes. Tal educación se podría imaginar, quizá, como tarea de un gobierno que estuviera dispuesto a —y fuera capaz de— actuar en contra de la tendencia política dominante y generalmente extendida; pero basta con formular esta condición para que salte a la vista su carácter utópico.

Ya la idea de universidades para una élite espiritual se denuncia hoy día como una tendencia antidemocrática, incluso si el acento se pone sobre el adjetivo "espiritual" y si el concepto "élite" señala una elección efectuada entre el número total de alumnos de las escuelas y *collèges*, una selección exclusivamente según el mérito, es decir, según las facultades y capacidades intelectuales más adecuadas al pensamiento teórico. La idea, en efecto, es antidemocrática si se supone que la democracia de masas existente —y su educación— es la realización de una democracia que corresponde exactamente a las formas históricamente posibles de libertad e igualdad. Yo no creo que sea éste el caso. El pensamiento positivista y behaviorista hoy dominante sirve demasiadas veces para cortar la raíz de la autodeterminación en el espíritu del hombre, una autodeterminación que hoy (como en el pasado) significa una desvinculación crítica del universo de la experiencia dada. Sin esta *crítica de la experiencia* el estudiante se halla privado de sus herramientas y métodos intelectuales, que lo capacitan para comprender su sociedad —y la cultura de ésta— como un todo en la continuidad histórica en la cual esta sociedad realiza, desfigura o niega sus propias posibilidades y promesas. En vez de ello el estudiante recibe un adiestramiento orientado, cada vez más, a comprender y apreciar las condiciones y posibilidades establecidas sólo *en atención* a esas condiciones y posibilidades establecidas: su pensamiento, sus ideas, sus metas van a ser reducidas científicamente, según una planificación, no por la lógica, la experiencia y los hechos, sino por una lógica esterilizada, una experiencia mutilada, por hechos incompletos.

La protesta contra este sofocante behaviorismo se desahoga irracionalmente en las múltiples filosofías existencialistas, metapsicológicas y neoteológicas que se enfrentan a la tendencia positivista. Su oposición es dudosa, incluso ilusoria. También ellas añaden algo a la decadencia de la razón crítica, en tanto que abstraen de la sustancia real de la experiencia sin volver luego a ella jamás después de que la abstracción haya logrado el

nivel conceptual. La experiencia existencial a la que se refieren es igualmente una experiencia limitada y mutilada, pero, frente al positivismo, esta experiencia no será desfigurada solamente por la estructura del universo social de hechos establecidos, sino también por insistir en que la decisión o elección existencial puede romper este universo y alcanzar la dimensión de libertad individual. Naturalmente, ningún esfuerzo del pensamiento, ningún modo de pensar es capaz de realizar esta tarea; pero el hecho de pensar puede aportar algo a aquella conciencia, que es un supuesto requerido para la liberación.

Los conceptos de la razón crítica son al mismo tiempo filosóficos, sociológicos e históricos. En esta interrelación, y en conexión con el dominio creciente sobre naturaleza y sociedad, son los catalizadores espirituales de la cultura: abren una posibilidad intelectual que quizá conduzca a un originarse de nuevos esquemas históricos, a nuevas posibilidades de existencia. Esta dimensión teórica del pensamiento está hoy día cuidadosamente reducida. El acento que aquí colocábamos sobre su ampliación y reconstitución puede que parezca menos irrelevante si recordamos que nuestra cultura (y no sólo nuestra cultura del espíritu), incluso en sus aspectos más prácticos, fue diseñada y predeterminada por la ciencia, la filosofía y la literatura antes de que se hiciera una realidad totalmente desarrollada y organizada: la nueva astronomía y física, la nueva teoría política, anticiparon (en afirmación y negación) la ulterior *empeiria* y praxis. La liberación del pensamiento teórico de los vínculos que le unían a una praxis represiva era una condición previa para el progreso.

La reorganización de la cultura a que antes aludía también violaría el tabú de la postura de la *ciencia*. (Uso aquí *ex profeso* la terrible expresión "organización" porque la cultura se ha convertido en un objeto de organización; "abstraer" la cultura de la administración que la domina significa por lo pronto "re-organizarla y des-organizarla"). El papel de la ciencia en una cultura establecida no se debe estimar sólo en consideración a las verdades científicas (nadie en su sano juicio subestimaría su *valor*), sino igualmente en consideración a su efecto sobre la situación del hombre. La ciencia es responsable de este efecto, que no incumbe a la responsabilidad moral o personal del científico, sino que debe ser una función de los métodos y conceptos científicos mismos. Ninguna teleología, ninguna finalidad proveniente del exterior ha de imponerse a la ciencia. Ésta tiene sus immanentes finalidades históricas, de las cuales ningún ciencismo ni ninguna neutralidad la pueden desligar.

Como actividad espiritual, la ciencia es —antes de todo uso práctico— un instrumento en la lucha por la existencia, en la lucha del hombre con la naturaleza y con el hombre: sus hipótesis directrices, sus proyectos

y abstracciones surgen de esta lucha y anticipan, conservan o alteran las condiciones bajo las cuales la lucha tiene lugar. Decir que el sentido más profundo de la ciencia consiste en mejorar tales condiciones puede ser un "juicio de valor", pero no es más ni menos juicio de valor que aquel que hace de la ciencia misma, de la misma verdad, un valor. Hemos aceptado ese valor; la "civilización" era su realización paulatina y dolorosa; el valor era un factor determinante en la relación entre ciencia y sociedad e incluso los rendimientos más teóricos, más "puros" se han integrado en esta relación, sin perjuicio de la conciencia y de las intenciones de la ciencia misma. Precisamente el excluir los "fines" de la ciencia consolida la relación entre ciencia y sociedad y aumenta inconmensurablemente la capacidad instrumentalista de la ciencia en la lucha por la existencia. El esquema de Galileo de una naturaleza sin *telos* objetivo, el desplazamiento de la investigación científica del *por qué* al *cómo*, la transferencia de calidad a cantidad, la exclusión de la subjetividad no cuantificable, en la ciencia, este método ha sido la condición previa de todo progreso técnico y material alcanzado desde la Edad Media. Ha guiado los conceptos racionales de hombre y de naturaleza y ha servido para crear los supuestos para una sociedad racional, los supuestos de la *humanidad*. Y lo ha hecho aumentando al mismo tiempo los medios racionales de dominio y destrucción, esto quiere decir los medios de *obstaculizar* la realización de la humanidad. Desde el principio, la estructuración estuvo unida a la destrucción, la productividad al aprovechamiento coactivo, la satisfacción a la agresión. Esta doble responsabilidad de la ciencia no es accidental: la ciencia cuantificada y la naturaleza como cantidad matematizable, como universo matemático, son "neutrales", accesibles a cualquier utilización y transformación, limitados sólo por las fronteras del conocimiento científico y la resistencia de la materia bruta. Como consecuencia de esta neutralidad, la ciencia está abierta y subordinada a los fines que la sociedad se propone y hacia los cuales se orienta el desarrollo de la propia ciencia. Es todavía una sociedad en la que la subyugación de la naturaleza se consuma mediante la subyugación del hombre, la explotación de los recursos naturales y espirituales, mediante la explotación del hombre, y la lucha contra la naturaleza mediante la lucha por la existencia, en formas agresivas y represivas, tanto en el ámbito personal como en el nacional e internacional. Pero la ciencia misma ha alcanzado un nivel de conocimiento y de productividad que la coloca en una *contradicción*; la racionalidad científica "pura" incluye la posibilidad real de suprimir la escasez y la injusticia en el mundo entero. No se trata de hacer retroceder o menguar la ciencia, sino de liberarla de los "señores" a los que la ciencia misma ha ayudado a establecerse. Y esta liberación no sería un acontecimiento externo que dejara intacta la empresa científica en su estructu-

ra: concierne por completo al método científico mismo, a la experiencia científica y a la proyección de la naturaleza. En una sociedad racional y humana la ciencia tendría una nueva función y esta función podría hacer necesaria una reconstrucción de los métodos científicos —no una vuelta a la filosofía de la naturaleza cualitativa pregalileica, sino más bien la cuantificación científica de nuevos fines resultantes de una nueva experiencia de la humanidad y de la naturaleza—, los fines de la pacificación.

Hoy es preciso preguntarse si la ciencia, en la "sociedad de bienestar", no ha dejado de ser el vehículo de la liberación, si (en el camino de la investigación que está al servicio de la destrucción y la manipulación) no perpetúa e intensifica la lucha por la existencia, en lugar de apaciguarla. La diferenciación tradicional entre ciencia y técnica se hace cuestionable. Si los logros más abstractos de la matemática y de la física teórica satisfacen tan adecuadamente las necesidades de IBM y de la Atomic Energy Comission es tiempo de preguntarse si tales posibilidades de utilización no están implícitamente integradas en los conceptos de la ciencia misma.<sup>1</sup> Debo indicar que esta pregunta no puede ser ignorada, separando la ciencia pura de sus utilidades y culpando a estas últimas únicamente: la "pureza" específica de la ciencia facilita la acción coordinada de construcción y destrucción, de humanidad e inhumanidad, en la dominación progresiva de la naturaleza. De todas formas resulta imposible compensar los esfuerzos destructores de la ciencia con los de tipo constructivo: tampoco es posible diferenciar, dentro del ámbito total de la investigación científica, aquellos ámbitos, métodos y conceptos que sirven para mantener la vida, de aquellos que se utilizan para su daño; parecen estar íntimamente vinculados entre sí. La ciencia ha creado su propia cultura y esta cultura absorbe una parte cada vez mayor de la civilización. El concepto de las "dos culturas" (C. P. Snow) es desorientador, pero todavía lo es más —en las condiciones actuales— el *pladoyer* para su reunificación.

La cultura no científica (me limitaré aquí a su representación en la literatura) habla su propio lenguaje, que es sustancialmente diferente del de la ciencia. El lenguaje de la literatura es un *metalenguaje* en tanto que no pertenece al universo establecido del discurso que transmite el estado existente. Transmite un "mundo diferente", que obedece a otras normas, a otros valores y principios. Ese "otro mundo" aparece *en* el mundo establecido; irrumpe en la ejecución de la vida cotidiana, en la experiencia que tiene cada uno de sí mismo y de los otros, en el ambiente social y natural. Sea lo que quiera lo que constituye esta diferencia, el hecho es que hace del mundo de la literatura un mundo esencialmente *diferente*: una negación de las

<sup>1</sup> He discutido esta cuestión en mi *One dimensional man*, Boston, 1964, caps. 6 y 7.

realidades dadas. Y en la medida en que la ciencia se ha convertido en elemento integrante o incluso en fuerza impulsora de la realidad dada, la literatura es también la negación de la ciencia. En la literatura auténtica de Occidente no hay nada que pueda compararse al realismo (científico), ni siquiera en las obras de Zola: su sociedad del *Second Empire* es la negación de aquella sociedad en su realidad.

El abismo entre la cultura científica y la no científica puede ser hoy una prometedora circunstancia. La neutralidad de la ciencia pura la ha convertido en impura, incapaz o poco dispuesta a negar su colaboración con los teorizadores y practicantes de la destrucción y explotación legalizadas. El aislamiento de la cultura no científica puede proteger el refugio, tan urgentemente necesario, en el que están invernando verdades e imágenes olvidadas o reprimidas. Si la sociedad (sirviéndose de medios científicos) toma el rumbo de la igualdad y administración total, la alienación de la cultura no científica se convierte en la condición previa de la oposición y negación. Que un poeta, un escritor o un filólogo clásico conozca el segundo principio de la termodinámica o la ley de la refracción de la luz es asunto suyo, desde luego no le hará daño (como tampoco tratándose de conocimientos que formen parte de una cultura general). También puede ser absolutamente irrelevante para lo que él tenga que decir. Pues la "naturaleza", tal como está determinada y dominada por las ciencias cuantificadoras, no es la naturaleza, y la "armazón científica del mundo físico", no es "en su profundidad, complejidad y articulación espiritual la obra colectiva más hermosa y maravillosa del espíritu humano".<sup>2</sup> A mí me parece que el campo de la literatura, del arte, de la música es infinitamente más hermoso, profundo, maravilloso, complejo y articulado, y creo que esto no es simplemente un asunto de gusto. El mundo de la cultura no científica es un mundo multidimensional, en el cual las "cualidades secundarias" son irreducibles y en el que toda objetividad está referida cualitativamente al sujeto humano. La modestia científica oculta muchas veces un absolutismo inquietante, un despreocupado desplazar los modos de pensar no científicos, pero racionales, en el ámbito de la poesía, de la fuerza imaginativa.

Me he referido a *The two cultures* porque el tenor del libro no me parece sino una exhortación más a la conformidad, bajo el ropaje de la racionalidad científica. La unión o la reunificación de las culturas científica y no científica podría ser una condición previa al progreso, más allá de la sociedad de movilización total y defensa permanente o una intimidación, pero tal progreso no se puede lograr en el marco de una cultura de defensa e intimidación establecidas, tal como es apoyada tan efectivamente por la

<sup>2</sup> C. P. Snow, *The two cultures: And a second look*, The New American Library, 1964, p. 20.

ciencia. Para realizar este progreso, la ciencia tiene que liberarse de la fatal dialéctica de dueños y siervos que convierte la subyugación de la naturaleza en la herramienta de la explotación y en la técnica de su perpetuación en formas "superiores". Ante esta liberación de la ciencia, la cultura no científica mantiene la idea de los fines que la ciencia por sí misma no puede definir, y de hecho no define, a saber: las de la humanidad. Es notorio que la nueva orientación de la ciencia incluye alteraciones sociales y políticas, o sea la puesta en funcionamiento de una sociedad esencialmente diferente, cuya existencia perdurable pueda renunciar a las instituciones de defensa e intimidación agresivas. Dentro de las instituciones establecidas, la preparación de tal eventualidad sólo puede ser negativa, es decir, la reducción de las presiones arrolladoras que coaccionan los modos de pensamiento no conformista y crítico-trascendental, para poder obrar en contra del oligopolio del seudoempirismo-behaviorista.

Si la frase de Kant de que no se debería educar para la sociedad actual sino para otra mejor conserva todavía algún sentido, entonces la educación también (quizás antes que nada) tiene que alterar totalmente el lugar de la ciencia en las universidades y en el ámbito de "la investigación y el desarrollo". El generoso y abundante apoyo financiero de que disfrutaban hoy día las ciencias de la naturaleza no es sólo apoyo para la investigación y el desarrollo en interés de la humanidad, sino también en interés opuesto. Como esta fusión de opuestos no puede ser resuelta en el marco del sistema de sociedades existente, quizá se pueda lograr un progreso mínimo mediante una política de discriminación respecto a rangos preferentes y apoyos.

Pero tal política supondría, en todo caso, la existencia de gobiernos, fundaciones y corporaciones dispuestos y suficientemente poderosos para limitar rigurosamente el sector militar, una suposición muy poco realista. Se podría tomar en consideración el establecimiento de una "reserva" académica en la cual la investigación científica fuese ejercida libremente de cualesquiera relaciones militares y en la cual la organización, la marcha y la publicación de la investigación sea dejada completamente en manos de un grupo independiente de científicos que tomen en serio la idea de la humanidad. Ya hoy día existen muchas universidades y *collèges* que rehúsan colaborar en una investigación "dirigida", que incluya proyectos militares: todavía cabría abogar por una institución que no sólo opusiera tal reserva, sino que apoyase activamente la publicación de documentos relativos a la mala utilización del conocimiento científico, para fines inhumanos.

Hoy día hasta estos pensamientos tan modestos como racionales son menospreciados y considerados románticos e ingenuos, y son por ello ridiculizados. El hecho de que sean condenados ante el omnipotente aparato

técnico y político de nuestra sociedad no tiene por qué destruir necesariamente el valor que tal vez tengan. A causa de la actual e inextricable unificación de la racionalidad política y técnica, aparecen hoy pensamientos que no se doblegan ante esa unificación de manera irracional y perjudicial para el progreso: de manera reaccionaria. Se oye por ejemplo que la protesta contra los programas espaciales, siempre crecientes, se compara con la oposición del aristotelismo medieval contra Copérnico y Galileo. Sin embargo, no es regresivo insistir en que toda la energía y el dinero que se gasta en la investigación espacial significan un despilfarro en la medida en que se sustraen a una humanización más efectiva de la tierra. Los descubrimientos y mejoras de tipo técnico, imposibles de negar, resultantes de la conquista del espacio, han de ser estimados con arreglo a unos rangos preferentes: la posibilidad de estar y de permanecer en el espacio (y quizá la de vivir en él) debería ser menos urgente que la de suprimir condiciones de vida humana insoportables en la tierra. La idea de que ambos proyectos puedan ser seguidos de manera efectiva y simultáneamente, por la misma sociedad, es pura ideología.

La conquista del espacio puede que acelere y dé mayor amplitud a la comunicación e información, pero es conveniente preguntarse si estos medios no son ya lo suficientemente rápidos y amplios, quizá incluso demasiado rápidos y amplios para mucho de lo que se hace y se comunica. El concepto antiguo de *hybris* tiene un sentido certero, no metafísico, aplicado a aquella destrucción que no está originada y puesta en marcha en y por los dioses, sino por hombres. La racionalidad de la competencia (o más bien del conflicto) global en los terrenos militar y político, no es necesariamente sinónima del progreso humano. Si éste está unido a aquélla, la protesta contra esta unión parecerá una regresión irracional, pero esta inversión es obra precisamente de la política. Evidentemente el concepto de una educación en la sociedad existente, para otra sociedad mejor, futura, es una contradicción; una contradicción que ha de resolverse si se quiere que se dé efectivamente un progreso.





TERCERA PARTE  
Examen crítico de la Teoría Crítica



---

---

# INTRODUCCIÓN

Rafael Farfán H.

No deplorar, no reír, no detestar,  
sino comprender.

SPINOZA

**E**N LA ENTREVISTA que aparece en esta sección de la antología, Habermas reconoce un hecho histórico decisivo que marcó a su generación intelectual y que es definitivo para comprender la posición de todos aquellos que se formaron académicamente en Alemania "a la sombra" de la Escuela de Frankfurt: "Soy algo más que una generación menor que los viejos, si puedo decirlo, y procedo de otro contexto de experiencias. Por ejemplo, soy el primero que no es judío y he crecido durante la época nazi en Alemania, habiendo experimentado la derrota del fascismo de un modo distinto a como lo experimentaron ellos" (Habermas, 1988: 138). Y más tarde, ya en el contexto de la nueva unificación alemana y bajo el embate de la polémica que suscitaron los historiadores deseosos de "normalizar" la historia de Alemania, volvió a reconocer lo siguiente:

Para mi generación el año de 1945 fue una de esas fechas que le abren a uno los ojos; esa fecha nos puso retrospectivamente a la vista del ascenso, la caída y los crímenes del régimen nazi, nos lo revelaba como una cadena de acacimientos críticos en que quedaba de manifiesto el espantoso fracaso de una población de alto *desarrollo cultural*. Ese año empujó por lo menos a los intelectuales alemanes a efectuar un escrupuloso examen de esa tradición fracasada [Habermas, 2000: 46; las cursivas son mías].

Y en efecto, como también aparece en la reveladora conversación que tiene Axel Honneth con Simon Critchley, aquí incluida, el trauma del nacional-socialismo es el punto de partida frente al cual una generación de intelectuales alemanes decidió tomar posición y asumir como primer tarea aclarar el significado que tuvo para la historia nacional reciente de Alemania. Una tarea de examen sociohistórico de las tradiciones sobre las que ha

fundado su autoimagen una nación que no es fácil, a causa de (entre otras cosas) la autocrítica distanciada que debe asumir aquel que lleve a cabo semejante tarea y que especialmente es difícil “en el caso de los alemanes de la República Federal Alemana [porque] el carácter nacional y el pensamiento acerca del mismo conducen a una zona tabú” (Elias, 1999: 7). De ahí el *silencio* con el que se aborda y que se ha convertido en un terreno fértil para que crezca, al amparo de una historia normalizada, la falta de una memoria que pudiera conducir a las jóvenes generaciones alemanas a un examen escrupuloso, como dice Habermas, de sus tradiciones nacionales fracasadas.

En medio de este clima intelectual y político se formó y creció en la Alemania de la segunda posguerra, aquel que con el paso del tiempo ha pasado a ser reconocido mundialmente como el miembro vivo representante de una “tradicición” con la que él mismo se niega a ser identificado: Jürgen Habermas (Dusseldorf, 1926): “las únicas tradiciones que se mantienen con vida —dice— son aquellas que cambian con los cambios en las situaciones. Ello afectó mi relación con el antiguo círculo de Frankfurt” (Habermas, 1988; 138). Quizás ésta es la forma en que Habermas intenta tomar distancia con una “tradicición” que se ha convertido en patrimonio de una cultura nacional y sobre la cual también hoy se tejen muchas ideas no carentes de algún sentido mítico. Algunas de ellas tienen que ver con las filiaciones históricas de Habermas con la Escuela de Frankfurt y con las asociaciones que se tejen en torno a ellas. Sin embargo, ¿hasta qué punto logra Habermas alcanzar esta posición crítica distanciada respecto a sus propias tradiciones culturales nacionales y ubicarlas en una perspectiva “cosmopolita” tal que le permita relativizarla al contrastarla con otras, *abriéndose* así a otras “tradiciones” culturales? Es decir, ¿hasta qué punto logró Habermas desparroquializar a la Teoría Crítica como tradición cultural alemana? La respuesta a esta pregunta permitirá situar la posición que en distintos momentos Habermas ha asumido respecto a la tradición de la Teoría Crítica y, por ende, en relación con el concepto de “crítica social”. Mi tesis es que esta posición ha oscilado en los dos extremos de un doble sentido filosófico que Honneth reconoce bien y que son los de Kant y Hegel. Desde ahí, esta posición (a pesar de los insumos filosóficos y sociológicos que toma de tradiciones no alemanas) no logra superar o criticar las tradiciones intelectuales que reconoce hay que examinar, permaneciendo, hasta la actualidad, atado a ellas. Finalmente quiero proponer la siguiente tesis: existe una nueva generación de pensamiento crítico en Alemania, que con diversos resultados intenta hoy distanciarse de sus propias tradiciones culturales, *abriéndose* a otras, y a partir de ahí es que proponen programas de investigación en los que la “crítica social” aparece redimensionada. Tales

son los casos de Axel Honneth y Hans Joas, de quienes se han elegido dos testimonios documentales que levemente esbozan las posiciones que ocupan en el difícil y competido mundo académico alemán actual. Pero aquí aparece una cuestión que el mismo Honneth plantea con urgente actualidad: esta apertura de-en la Teoría Crítica ¿no implica tener que aceptar la *fin* de una tradición intelectual y académica?

Para empezar, Habermas es consciente de lo que los historiadores ya se han encargado de situar: que la Escuela de Frankfurt no existía cuando Habermas se convirtió en ayudante de Adorno en el Instituto de Investigación Social en 1956 (Wiggershaus, 1994: Habermas, 1988). Lo que entonces existía era una sociología crítica de corte radical, en la que se practica un tipo de análisis social de la cultura donde se daban cita los nombres de Marx y Freud (Wiggershaus, 1994) y que Habermas resume así: "Cuando conocí a Adorno y vi con qué interés hablaba repentinamente sobre el fetichismo de la mercancía..., aplicando este concepto a los fenómenos culturales y cotidianos, ello supuso al principio un choque. Pero entonces pensé: inténtalo como si Marx y Freud —sobre los que Adorno hablaba de forma tan ortodoxa— fueran contemporáneos" (Habermas, 1988: 140). Sin embargo, a los dos nombres citados hay que agregar un tercero, que en la filosofía social de Adorno es fundamental y también lo es en Habermas: Hegel.

Hegel es el que le da a Adorno la filosofía que necesitaba para alimentar un proyecto de crítica social fundada en un principio difícil de entender para cualquier no iniciado en las complejidades de un lenguaje especializado como el de la filosofía alemana: la crítica de lo "idéntico a partir del reconocimiento de lo no idéntico", y que se convirtió, a través de sus dos obras póstumas, en el legado intelectual que dejó.<sup>1</sup> Tan difícil es de entender este legado, que otro intelectual alemán (asociado equivocadamente con la Escuela de Frankfurt) no teme confesar que: "Mucho de lo que escribió Adorno lo he conocido muy tarde, en 1968 y 1969, pero no puedo decir que haya leído completamente la *Dialéctica negativa* ni mucho menos que la haya entendido. Estoy realmente limitado en este sentido y quizá esté equivocado en la impresión que me dejó este libro" (Offe, 1993: 222). Habermas recogió el legado de Adorno a través de la continuación de lo que ha sido una tradición muy peculiar de la cultura alemana: la filosofía idealista. Su trayectoria intelectual se ha desplazado a través de esta tradición, recuperándola y criticándola, pero nunca abandonándola. Y en ella hay dos nombres que se confunden y luego se separan en diversos momentos: Kant y Hegel.

La radicalidad que adquiere el concepto de crítica social en Habermas varía de acuerdo a cuál de estos dos filósofos ha alimentado dominante-

<sup>1</sup> Ellas son *Dialéctica negativa* (1975), y *Teoría estética* (1980).

mente los diversos proyectos a través de los cuales se ha planteado recuperar el proyecto de Max Horkheimer de una Teoría Crítica de la sociedad. Si dividimos la trayectoria intelectual de Habermas en dos momentos (siguiendo la lectura que ha hecho de ella Honneth [1991]), entonces es posible situar en ellos la presencia desigual de estas dos filosofías y la forma en que en ellas se manifiesta un cambio en la posición intelectual y política de Habermas.

El primero es el que abarca el conjunto de sus escritos teóricos de los años sesenta y que se sintetiza en un proyecto de filosofía social radical, de corte freudo-marxista, que aparece en su libro *Conocimiento e interés* (1982) y al que le antecede un pequeño trabajo en donde manifiesta su filiación hegeliana, "Trabajo e interacción" (1967), en el que esboza un concepto de "crítica social" basada en el principio de la lucha del reconocimiento que, sin embargo, más tarde abandona. Habermas deja claramente establecida la posición política de esta época en un ensayo con el que colabora para la autocomprensión política del movimiento estudiantil alemán de 68, "Concepto de participación política" (1973). En este trabajo Habermas hace una crítica de la democracia procedimental liberal y a través suyo hace una crítica de la sociedad alemana de aquel momento. La identifica como una "sociedad autoritaria" gobernada por minorías que han adoptado las formas de organización implantadas por los estadounidenses y que utilizan en su lucha contra el comunismo. Su llamado final no es por la revolución sino por una democracia radicalizada basada en el principio de la soberanía popular. Esto es coherente con lo que teóricamente concebía en su proyecto de crítica social, en donde se manifiesta la fuerte influencia que dejó en Habermas el jurista socialdemócrata Wolfgang Abendroth,<sup>2</sup> con quien realizó su tesis de habilitación.<sup>3</sup>

El concepto de crítica social que aparece en este periodo de la trayectoria intelectual de Habermas —y que él mismo reconoce más tarde (Habermas, 1988)— corresponde al de una tendencia similar a la que siguieron los jóvenes hegelianos de izquierda y el Lukács de *Historia y conciencia de clase* (1969). Se trata de una "crítica" que intenta alimentarse de la experiencia histórica inmanente de la desigualdad y la injusticia que viven todos aquellos explotados, marginados o "alienados" que elevan demandas de emancipación social. Habermas se sitúa, entonces, en una izquierda reformista radical y en un socialismo democrático que no teme confesar su simpatía por un programa social ligado al Estado de bienestar.

Sin embargo, conforme se desplaza la coyuntura política abierta por el movimiento estudiantil de los años sesenta y la reemplaza la crítica

<sup>2</sup> Véase su libro *Sociedad antagónica y democracia política* (1972).

<sup>3</sup> Publicada en español con el equivocado nombre de *Historia y crítica de la opinión pública* (1981).

neoconservadora de los efectos alienantes del Estado de bienestar, también Habermas cambia gradualmente sus concepciones filosófico-sociales y su posición política e intelectual.<sup>4</sup> El texto que inaugura este cambio de concepción y posición, aunque todavía se percibe un eco de su democratismo radical, es *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1975), aunque aquí ya esboza un nuevo proyecto de teoría crítica mediado por la recepción que ha hecho de la teoría de sistemas de Luhmann: la teoría de la acción comunicativa. A partir de este momento y hasta 1981, año de publicación de su discutido libro *Teoría de la acción comunicativa* (1989, 2 vols.), Habermas se desplaza de Hegel a Kant a través de una teoría que enfatiza la suposición de unas pretensiones universales de validez inherentes al lenguaje. Se trata de la suposición de la existencia de a priori universales cuasitrascendentales inherentes al lenguaje que se actualizan en cada acto de habla. Su fundamentación sociológica y filosófico-social lleva a Habermas a un largo recorrido de autores que van de Lukács, Weber y la Escuela de Frankfurt a Durkheim, Mead y Parsons. Finalmente, el concepto de crítica social que aquí aparece se mantiene y fortalece, llegando hasta la actualidad a través de libros como *Facticidad y validez* (1998) y *La inclusión del otro* (1999). Se trata de una crítica que se sostiene de la validez que le otorga a los procedimientos de la democracia liberal y a sus instituciones, que asume lo que justifica teóricamente desde su libro *Teoría de la acción comunicativa* (1989): una democratización diferencial de la sociedad, y a su vez, una restricción de la primera a los procedimientos de la deliberación pública conducida a través de los medios institucionales y organizativos establecidos en la democracia liberal. La figura filosófico-política que aquí destaca es Kant, a quien dedica un ensayo importante en *La inclusión del otro* (1999), y que le permite concluir en la idea de una defensa de los "derechos humanos" como demanda en la que se manifiesta el viejo proyecto kantiano de una "república universal".

Con esta última fase parece que estamos frente al cierre de una trayectoria intelectual y política que progresivamente pasó de la izquierda radical reformista a una forma disimulada de (neo)liberalismo en donde se han perdido los impulsos que originalmente alimentaron al proyecto de una Teoría Crítica de la sociedad con intención "práctica". Un cambio de posición teórica que políticamente queda avalada con los más recientes ensayos políticos de Habermas traducidos al español, *La constelación postnacional* (2000). Como lo reconoce Honneth en la entrevista que aquí aparece, inédita hasta ahora en español, tal parece que la rekantianización de la Teoría

<sup>4</sup> Véase por ejemplo su ensayo político, "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", 1984.

Crítica significa la transformación de ésta en una filosofía política que ya está muy alejada del proyecto que un día planteó Horkheimer. Pero, por otro lado, no deja de continuar una tradición que sigue siendo netamente alemana: la tradición de la filosofía que, desde que nació, se alimenta del pensamiento del movimiento político del mundo aunque deje intacto ese mundo. Aquí es donde cabe fundamentar la primer tesis que antes avance.

Es cierto que Habermas se distancia de la tradición de los viejos miembros de la Teoría Crítica, reconociendo en ella sus límites e insuficiencias. Pero no se distancia de una tradición nacional que lo obliga a seguir pensando en los extremos de dos filosofías: Kant o Hegel, es decir, entre los extremos del historicismo y del formalismo. Así, no puede distanciarse suficientemente de una parte que ha formado el carácter intelectual alemán y especialmente del sentido de un concepto que parece ser creación exclusiva suya: el de crítica social. En esta medida, Habermas se mantiene ligado a la continuidad de una tradición que hace de su filosofía social y política una expresión parroquial de un sentimiento nacional elevado a la condición de universal. El fin de la tradición de la Teoría Crítica al que así parece que asistimos es el resultado de lo que fue su impulso original: la filosofía. Específicamente un tipo de filosofía que se parroquializa en la medida en que no es consciente de la particularidad de su contexto histórico de formación y, sobre todo, de su utilización político-social.

Una nueva generación de pensadores críticos alemanes está luchando por *abrir* las tradiciones en medio de las que ha crecido la crítica de la sociedad. Sus miras se dirigen a otras tradiciones culturales y filosóficas y, con ello, a una relativización de esa propensión a lo universal que distingue a la filosofía alemana. Esta propensión es correlativa a un eurocentrismo que se difunde como "visión histórica" del mundo, cuando es sólo una autocomprensión limitada de la historia de la civilización occidental. Esta generación está buscando más allá de las fronteras alemanas, incursionando en otras tradiciones filosóficas, como la francesa o la estadounidense (como es el caso de la original lectura que ha hecho Hans Joas del pragmatismo y su relación con la sociología [Joas, 1999]), y al hacerlo ha sometido a una severa crítica las propias tradiciones filosóficas nacionales, que son ya productos de exportación a otros países (como México), igual que la cerveza o los autos. En estos casos, como lo hacen Honneth y Joas, han empezado por criticar la tradición (de ayer y hoy) de la Teoría Crítica alemana, al contrastarla con otras filosofías y/o teorías sociales en las que también aparece la crítica social, pero de un modo propio. En el horizonte teórico aparecen otros nombres y figuras con quienes dialogar y discutir, como Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Norbert Elias, Anthony Giddens, Alian Touraine y Cornelius Castoriadis. El proyecto de una crítica de la sociedad aparece,



desde ahí, reformulado a partir de su pluralidad semántica y diversidad conceptual. Entonces aparece todo un trabajo por hacer.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.  
——— (1980), *Teoría estética*, Madrid, Taurus.
- Abendroth, Wolfgang (1972), *Sociedad antagónica y democracia política*, Barcelona, Grijalbo.
- Elias, Norbert (1999), *Los alemanes*, México, Instituto Mora.
- Honneth, Axel (1991), *The critical of power*, Cambridge, The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1967), "Trabajo e interacción", en *Ciencia y técnica como ideología*, México, REI, 1993.
- (1973), "Concepto de participación política", en Abendroth et al. (1973), *Capital monopolista y sociedad autoritaria*, Barcelona, Fontanella.
- (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
- (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- (1984), "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", en J. Habermas (1988), *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- (1988), "Dialéctica de la racionalización", en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- (1989), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus.
- (1997), *Más allá del estado nacional*, Madrid, Trotta.
- (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- (1999), *La inclusión del otro*, México, Paidós.
- (2000), *La constelación postnacional*, México, Paidós.
- Offe, Claus (1993), "Entrevista", *Sociológica*, núm. 22, México, UAM-Azcapotzalco.
- Lukács, Georg (1969), *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.
- Wiggershaus, Rolf (1994), *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*, Cambridge, The MIT Press.



---

---

## BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Rafael Farfán H.

DE UNA "SEGUNDA GENERACIÓN" de la Teoría Crítica hemos incluido la larga entrevista que le hizo, entre otros, Axel Honneth a Habermas en 1981, cuando recién aparecía *Teoría de la acción comunicativa*. Pero me parece que lo primero que debe quedarle claro al lector es que esta segunda generación es minoritaria en su número como en su significado intelectual dentro de Alemania, tal y como puede corroborarse a partir del testimonio que deja Honneth en su entrevista con Simon Critchley. Lo segundo que debe quedar claro es que hay algunas otras figuras alemanas que son asociadas con la Escuela de Frankfurt y que tienen poco o nada que ver con ella, como es el caso de Claus Offe, quien fija su posición en la entrevista que aquí se incluye. Finalmente pueden hacerse las siguientes lecturas complementarias, sin perder de vista los ejes que han organizado las que aquí aparecen.

Si el lector quiere mantener la idea de los dos momentos que forman la trayectoria intelectual de Habermas que aquí he sugerido, puede leer el breve texto "Conocimiento e interés" que es parte del conjunto de artículos que forman el libro *Ciencia y técnica como ideología* (1993), en donde está incluido un trabajo muy importante de Habermas cuyo hilo temático será recuperado más tarde por Honneth; se trata del artículo "Trabajo e interacción". Después puede utilizar un breve ensayo que sintetiza las tesis principales que aparecen en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires, Amorrortu, 1975). Se trata del trabajo "Sobre el significado actual de la crisis. Problemas de legitimación en el capitalismo tardío", que aparece en el libro *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1986). Situados en el proyecto de la teoría de la acción comunicativa, una síntesis de esta teoría aparece en el artículo "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", publicado en *Teoría de la acción comunicativa*:

*Complementos y estudios previos* (Madrid, Cátedra, 1989). Finalmente existe una entrevista en la que Habermas resume las tesis principales de *Facticidad y validez* (Madrid, Trotta, 1998); se trata de "Facticidad y validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política", publicada en *Más allá del estado nacional* (Madrid, Trotta, 1997). Textos introductorios al pensamiento de Habermas existen a granel y forman una pequeña industria editorial. Creo, sin embargo, que el mejor sigue siendo el de Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* (Tecnos, Madrid, 1987). Por otro lado, está por hacerse todavía una recepción crítica de este autor en nuestro medio académico nacional que deje atrás las apologías o la reproducción de los defectos parroquiales de la tradición de la Teoría Crítica.

En cuanto a figuras como Offe, asociadas con Habermas y la Teoría Crítica, existe una bibliografía importante en español que va más allá de su conocido libro *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales* (Madrid, Sistema, 1988). En el dominio de la sociología del trabajo y el mercado laboral se encuentra *La sociedad del trabajo* (Madrid, Alianza, 1992), que es una recopilación de trabajos centrados en este par de ámbitos. En la sociología política se encuentra *La gestión política* (Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992). Finalmente, sus trabajos sobre el Estado de bienestar se encuentran en el libro *Contradicciones en el Estado de bienestar* (Madrid, Alianza).

Una nueva generación de pensadores críticos ha empezado a destacar en los últimos años; por desgracia muchos de sus libros se encuentran todavía inéditos en nuestra lengua. De los pocos que podemos citar se encuentra el texto de Axel Honneth *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona, Grijalbo, 1997); y de Hans Joas su libro de ensayos *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* (Madrid, cis/Siglo XXI, 1998); en ambos casos, y sobre todo en el segundo, se manifiesta una clara voluntad por abrirse a otras tradiciones de pensamiento filosófico-social desde donde conciben las propias de una manera crítica-distanciada. Así aparecen en su horizonte de reflexión otros nombres y figuras que han formado a su vez escuelas de pensamiento en diversos países. Esta tarea es parte de un trabajo que tenemos por delante aquellos preocupados por hacer de la crítica social una práctica de pensamiento social particular a la vez que universal.

---

---

# LA FILOSOFÍA EN ALEMANIA\*

*Simon Critchley y Axel Honneth*

sc: Simplemente como una forma de empezar a organizar nuestra discusión, ambos estuvimos de acuerdo en leer un artículo de Dieter Henrich que apareció en *Merkur*, en su columna filosófica, "Eine Generation im Abgang" (Una generación que pasa).<sup>1</sup> Henrich afirma correctamente que está llegando a su fin un cambio de generaciones en la filosofía alemana, cuya marca más clara son el retiro de Jürgen Habermas en 1994 y la muerte de Hans Blumenberg en 1996. Pero también podríamos hablar de un cambio generacional más amplio que incluiría a Karl-Otto Apel, Ernst Tugendhat, Michael Theunissen y Niklas Luhmann, así como a figuras como Otto Pöggeler y Robert Spaemann. Casi todos los de esta generación se encuentran ahora retirados, y no es claro por el momento qué y quiénes tomarán su lugar.

Como explica Henrich, los más viejos y los más jóvenes de esta generación están solamente separados por alrededor de quince años, y la mayoría de ellos vienen de tres escuelas filosóficas: Bonn, Münster y Heidelberg. El nombre de Gadamer, y su línea de heideggerianismo urbano, también debe ser mencionado en esta coyuntura de posguerra, aunque él precede a la generación de la que estamos hablando. Antes de pasar a la pregunta de cómo se ve la escena filosófica contemporánea en Alemania, deberíamos quizá comenzar con la descripción de Henrich de lo que la "generación que pasa" tenía en común. Primero y más que nada, a pesar de sus diferencias filosóficas e ideológicas, lo que compartieron fue un contexto común: la presencia abrumadora del trauma y la catástrofe del nacionalsocialismo. Pensando en Habermas, si uno lee una pieza temprana

\* Tomado de *Radical Philosophy*, 89, mayo-junio de 1998. Traducido por Laura Quihau Girola.

<sup>1</sup> Henrich Dieter, *Merkur*, vol. 49, 1995, pp. 1055-1063.

na fascinante de 1961 sobre *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*" (El idealismo alemán de los filósofos judíos), ésta revela la ambición filosófica de posguerra de reconciliar a los judíos y los alemanes.<sup>2</sup> Pero Henrich pone la cuestión en los siguientes términos:

Con estas consideraciones en mente uno ha realmente entendido la que tuvo que ser la primera tarea de los filósofos jóvenes en la Alemania de posguerra: esencialmente trabajaron para mantener o restablecer la credibilidad mundial en el pensar en lengua alemana. Al lado de la música, la filosofía fue durante mucho tiempo el bien cultural de exportación más significativo de Alemania. Desde Kant, la filosofía alemana se ha distinguido a través de un estilo básico de investigación que siempre terminó en una síntesis en respuesta a preguntas de principio, límite y vida.<sup>3</sup>

A esta demanda de síntesis debemos también añadir el requisito de universalismo y el método de argumentación racional. Así que parecería que es por medio de una síntesis lograda racionalmente con un enfoque universalista que la filosofía alemana responde a la catástrofe del nacionalsocialismo; y esto se combina con un miedo abrumador al relativismo y al irracionalismo, que siempre parecen ir junto al miedo de reducir el carácter *wissenschaftlich* (científico) de la filosofía, o de la reducción de la filosofía a lo que Henrich llama *Literarisierung* (hacer literario). Desde su punto de vista, ¿es ésta una caracterización justa de la filosofía alemana del periodo de posguerra?

AH: Sí, yo creo que lo es hasta cierto punto, pero tal vez no es lo suficientemente amplia o diferenciada. Como lo indica el artículo de Habermas que usted mencionó, no estaba sólo la búsqueda del restablecimiento de cierto tipo de credibilidad; también estaba desde el principio entre algunos de esa generación de posguerra la ambición de aplicarse y clarificar el desastre moral del nacionalsocialismo. No sólo era el intento de recuperar la gran tradición alemana en el sentido de la herencia kantiana, sino también de recuperar o superar la separación de la tradición judía, que fue altamente específica y extremadamente importante para toda la filosofía alemana a principios de siglo. Ésta no sólo fue una empresa de Habermas, sino también de otros, que intentaron reconstruir el elemento judío específico en la filosofía alemana. Si usted toma el ejemplo de alguien como Michael Theunissen, él gastó mucha energía en su primer trabajo importante —el libro sobre los otros—, reconstruyendo el trabajo de Martin Buber, y eso fue intencional.<sup>4</sup> Tenía por objeto superar la separación entre la tradición

<sup>2</sup> Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, pp. 39-64.

<sup>3</sup> Henrich, p. 1060.

<sup>4</sup> Michael Theunissen, *The other*, trad. C. Macann, Cambridge, The MIT Press, 1984.

judía y la situación alemana después de la Segunda Guerra Mundial. Esto es algo totalmente excluido del panorama que presentó Henrich.

La otra cosa que él subestima es, digámoslo, la dimensión moral del periodo temprano de la filosofía alemana después de la Segunda Guerra Mundial, después del desastre o la catástrofe. Esto está mejor descrito por Karl-Otto Apel en un artículo famoso que recomiendo ampliamente.<sup>5</sup> Allí Apel describe su propia empresa —a saber, la búsqueda de un fundamento universal para los principios morales de respeto y autonomía— como respuesta a la dimensión moral del desastre y como una clarificación de ella. Así que estaba también la dimensión moral en todo ese periodo de posguerra, lo cual tampoco es indicado claramente por Henrich. Esto está estrechamente conectado con la gente de Bonn. Quiero decir, si uno toma las tres universidades mencionadas por Henrich, entonces debe ser cuidadoso en diferenciar entre esos lugares. Por ejemplo, es interesante que en Münster desde muy temprano —pienso que desde mediados de los cincuenta— hubo varias personas tratando de ponerse en contacto con Carl Schmitt. Es difícil explicar por qué de pronto, en un grupo de personas más jóvenes, había este interés por el trabajo de Schmitt cuando estaban todos enterados de que él había estado profundamente involucrado en la administración jurídica fascista. Estas personas ya no estaban conectadas con el mundo fascista; estaban tratando de ser liberales, liberales democráticos. Creo que puede explicarse este interés por Schmitt porque él fue el único que participó en el fascismo y nunca se arrepintió públicamente de haberlo hecho. Esto hizo a Schmitt bastante singular porque todos los otros —Gehlen e incluso Heidegger— fueron ya sea silenciados por su involucramiento, o muy rápidamente se convirtieron al nuevo régimen. Así que, para complicar el panorama de Henrich, este interés por Schmitt en Münster, que provino del círculo de Joachim Ritter, llevó a una relación fructífera, aunque no poco problemática, con el pasado de preguerra. Todo lo que quiero decir es que el panorama de Henrich no es lo suficientemente diferenciado. Creo que es más bien simplista decir que la ambición principal de la filosofía alemana de posguerra era recuperar credibilidad; había tantos otros motivos, motivos morales. Estaba también el motivo de encontrar el lugar de uno en una cultura crecientemente influenciada por los Estados Unidos. Uno no debe olvidar la continuación de la tradición heideggeriana hasta un grado increíble en el periodo de posguerra. En Bonn, donde Habermas y Apel eran estudiantes, la influencia de Heidegger era notable. Habermas y Apel comenzaron como lo que podemos llamar heideggerianos de izquierda. Si

<sup>5</sup> Véase Karl-Otto Apel, "Zurueck zur Normalitaet? Oder Koennten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben", en *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, pp. 370-474.

uno añade estos elementos adicionales al panorama de Henrich, entonces pienso que será básicamente correcto.

sc: Okey. Pero, ¿qué hay sobre el deseo de síntesis del que habla Henrich? ¿Define éste el periodo de posguerra de la filosofía alemana?

AH: Sí, pienso que lo que seguía siendo muy importante, y casi visto como autoevidente en ese periodo, es que cualquier empresa filosófica requiere poder sintético. Yo no reduciría ese requisito únicamente a la filosofía kantiana, pues es una idea tradicional de la filosofía alemana que uno debe construir su propio sistema. Uno tiene que encontrar su propia teoría, su propia posición filosófica. Este requisito no era formulado explícitamente pero estaba profundamente internalizado. Así que era cierto que casi todas las figuras principales de la generación de la que estamos hablando tenían la fuerte creencia de que debía formular su propia posición filosófica sistemática en el transcurso de los siguientes diez o veinte años. Esto era, por cierto, como había sido en el periodo de preguerra, cuando teníamos a Husserl o a Nikolai Hartmann o a Heidegger; cuando no solamente teníamos maestros filosóficos y filósofos profesionales, sino también fuertes posiciones filosóficas conectadas a personas específicas. Cada una representaba un programa entero, y uno podía describir el panorama filosófico haciendo referencia a personas que representaban posiciones claramente demarcadas, formas discretas de síntesis. Se entendía claramente que para obtener la propia posición sintética, la propia posición nueva y original, uno tenía que retrabajar la tradición filosófica. La originalidad fue el requisito tanto antes como después de la guerra.

#### LA GENERACIÓN ACTUAL

sc: Vayamos ahora a la situación actual. Al final de su artículo Henrich hace la siguiente observación. Primero, que la generación que está ahora llegando a su fin logró una notoriedad internacional extraordinaria y reconocimiento mundial. Éste es más obviamente el caso con Habermas, pero también con Henrich mismo y Apel y otros. ¿Pero qué hay de la generación actual?

Henrich es extremadamente crítico de la generación que siguió a la suya —la de usted— y alude por cierto a un tipo de división analítico-continental en la filosofía alemana, entre lo que ve, correcta o incorrectamente, como un tipo de jugueteo derridiano y un parafraseo sin fin, por un lado, y una estrechez analítica del primer Putnam por el otro —lo que Henrich ve como un mal profesionalismo—. Henrich va más lejos al decir que la generación del 68 criada bajo Adenauer es “andrajosa”,<sup>6</sup> y es bastante pesi-

<sup>6</sup> Turnshoes en el original. [N. de la T.]



mista respecto a si la filosofía puede evitar la doble amenaza del *Literarisierung* por un lado y el profesionalismo estrecho por el otro. Escribe:

Si uno toma nota de las conexiones que he tratado de desarrollar, entonces es autoevidentemente necesario hacer la pregunta de si la generación de filósofos alemanes que está tomando ahora su lugar será capaz de dar origen a un comienzo con efecto a largo plazo, o si simplemente puede ser entendida como una reverberación de la República de Weimar en las condiciones radicalmente cambiadas del periodo de posguerra. Un rompimiento efectivo en la historia motivacional [*Motivationsgeschichte*] entraría entonces primero en la escena con aquellos que nacieron después de la guerra, en la República Federal de Adenauer. Puede que fuera capaz de explicar por qué el sorprendente éxito de la filosofía alemana de posguerra en todo el mundo no encuentra continuación en el tiempo presente.

¿Está Henrich en lo correcto? ¿Es su generación tan mala? ¿Está en absoluto justificada esta descripción?

AH: Ésa es también una pregunta muy complicada. Para empezar con la última oración, el hecho de que la generación más joven de filósofos —digamos la generación media— nacida en los cuarenta y principios de los cincuenta no haya adquirido esa reputación o ese reconocimiento internacionales se debe también al hecho de que fue sólo después de los sesenta que comenzó la colonización anglosajona del mundo filosófico. Esta situación fue algo que la generación anterior no enfrentó realmente. En ese tiempo, yo diría, había un tipo de situación multicultural en la filosofía, aunque un multiculturalismo restringido al mundo occidental. Lo que quiero decir es que había fuertes influencias de Francia en la agenda filosófica en los cincuenta y sesenta. Sartre tuvo una influencia increíble; el existencialismo francés era una de las principales posiciones en ese tiempo. Y Merleau-Ponty era famoso y leído ampliamente. Así, no era una situación en la que hubiera una hegemonía clara de una tradición: la filosofía anglosajona. Así que era tal vez un poco más fácil en ese tiempo, y las posibilidades de obtener respeto internacional eran mayores, así como lo era tener contactos, influencias, etc., internacionales. Ésa es entonces la primera observación que me gustaría hacer: que hoy, bajo estas nuevas condiciones en las que es obviamente un hecho (y no quiero juzgar este hecho) que la tradición analítica es hegemónica, es mucho más complicado para la gente de otros países ganar fácilmente ese tipo de respeto internacional.

La otra observación tendrá que ver directamente con la descripción de Henrich. Creo que hasta cierto punto está en lo correcto, pero tal vez sea más complicado explicar por qué éste es el caso. Pienso que es correcto decir que hay una nueva tendencia hacia un tipo de mal profesionalismo

en la filosofía alemana. Si usted ve lo que pasa normalmente en los grandes encuentros de la Asociación Filosófica Alemana es extremadamente aburrido, y hasta cierto punto es así por el profesionalismo. Yo ni siquiera veo que haya muchas tendencias hacia lo que él llama jugueteo derrideano. Realmente no veo eso en la filosofía. Tal vez tenga un mayor papel en otras disciplinas o en otras áreas, pero no en la filosofía. Pero lo que Henrich está subestimando, yo creo, y subestimando característicamente, es que en los sesenta, cuando esta generación era de estudiantes, y recibió sus influencias principales en filosofía, estaba emergiendo una nueva motivación de la que él no se da realmente cuenta. Quizá no sea sorprendente que no se dé cuenta de ella porque, hasta donde yo sé, Henrich reaccionó negativamente a lo que tuvo lugar en el movimiento estudiantil del 68 —a saber, al surgimiento de nuevas preguntas que juntas formaron un horizonte de motivos para los filósofos más jóvenes—. Por supuesto, el principal motivo fue que por primera vez se dieron cuenta con claridad de que los propios padres —padres, a veces madres— habían colaborado con el fascismo. Ésta fue la experiencia de esa generación, yo creo, y usted puede verlo aún en algunas de las pequeñas empresas filosóficas en las que funciona como un tipo de motivación de fondo. Debo decir que el otro motivo fuerte es algo que va más allá del horizonte de Henrich —toda la cuestión de lo que Habermas está llamando ahora, en el título de su último libro, *Die Einbeziehung des Anderen* (La inclusión del otro).<sup>7</sup> Éste es el hecho de que los otros no sólo están desempeñando el papel de ciudadanos, sino que están allí en roles muy distintos; que el otro tiene muchas facetas, que es más una tarea el admitir o reconocer estas otras esferas del otro. Todo el problema del otro es algo que era nuevo para esa generación. Quizá el título del libro de Theunissen ya indicaba esa tarea, pero se volvió una gran fuerza que estuvo detrás de muchos de los escritos de la generación de los sesenta, como una motivación cultural de fondo.

La otra motivación de fondo que yo mencionaría es el problema de la libertad, que es obviamente el tema principal del movimiento del 68. Aquí podemos hablar de las ambivalencias de la liberalización. A lo que me refiero es al hecho de que la libertad es algo más radical que lo que se veía en tiempos anteriores; que la libertad es también sobre roles culturales, roles sexuales, roles de género, que es algo que esta generación creó y exploró. Y yo pienso que esto va también en cierta manera a explicar por qué, a principios de los sesenta y ochenta, quedaban algunas figuras de mi generación que trataban de crear trabajo original de carácter sintético, quienes o fueron ignorados por el sistema, o se integraron más o menos a él, pero que

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997,

continuaron por la misma ruta. Para mencionar un nombre: Andreas Wildt, quien nunca tuvo un puesto universitario, que vino originalmente de Dieter Henrich y después fue asistente de Michael Theunissen. Escribió un libro muy interesante sobre Hegel y Fichte en esta tradición sintética, que es una reinterpretación extremadamente poderosa de la filosofía práctica de Hegel y Fichte con el propósito de crear un tipo de filosofía moral consciente de la relación no legal con los otros.<sup>8</sup> Éste sólo es un ejemplo. Tiene por objeto indicar que Henrich está en lo cierto en su descripción de la generación actual, pero que está ignorando algunas energías más fuertes en esa generación que, o tuvieron la posibilidad de sobrevivir los últimos quince años —quince años de alta profesionalización y un desarrollo aburrido en la filosofía alemana—, o fueron reprimidos por el sistema filosófico y el *establishment* filosófico. Él está simplemente pasando por alto el hecho de que el *establishment* filosófico ignoró una parte de la creatividad del movimiento del 68.

sc: ¿Hay un *establishment* filosófico en Alemania? Si es así, ¿cómo lo caracterizaría?

AH: Sí, definitivamente lo hay, y es típico que personas como Habermas, Apel, Theunissen y Tugendhat nunca hayan pertenecido a ese *establishment*. Hay un *establishment* cuyos miembros ni siquiera son muy conocidos en el mundo exterior, que son más que nada profesionales que hacen sus trabajos ordinarios, escribiendo libros más o menos interesantes o aburridos, pero que tuvieron algo como el poder de la filosofía académica en su haber. Y hasta cierto punto son responsables del hecho de que personas más creativas nunca hayan tenido una posibilidad. Tomemos a Peter Sloterdijk, quien al principio fue un filósofo bastante interesante que muy tempranamente escribió un artículo extremadamente sugerente sobre Foucault, y después publicó su libro sobre la *Critique of cynical reason*.<sup>9</sup> Tal vez si hubiera tenido una oportunidad en el sistema filosófico no se hubiera ido en la dirección en la que está ahora yéndose —a saber, un tipo de periodismo salvaje.

sc: Usted ya ha empezado a responder mi próxima pregunta, que concierne a la *Motivationsgeschichte* de la filosofía alemana contemporánea. Si la motivación de la generación de posguerra fue encontrada en una respuesta al desastre moral del nacionalsocialismo, entonces la pregunta que formula Henrich concierne a la motivación para la generación de usted.

<sup>8</sup> Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

<sup>9</sup> *Critique of cynical reason*, trad. M. Eldred, Minneapolis, Minnesota University Press, 1987. El ensayo temprano de Sloterdijk sobre Foucault es "Michel Foucaults strukturele Theorie der Geschichte", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 79, 1972, pp. 161 y ss.

Usted ha respondido a esta pregunta en términos del problema de la libertad, del cuestionamiento de los órdenes establecidos y, tal vez tangencialmente, de todo el tema del poder. Presionemos un poco más a la lógica de la posición de Henrich. Lo que Henrich parece preparado a admitir —que es un pensamiento extremadamente interesante y no inglés— es que tiene que haber algún tipo de motivación casi traumática del filosofar; que la filosofía viene de una situación traumática y que al mismo tiempo trata de aliviarla. Si uno estuviera buscando un suceso histórico reciente en Alemania que pudiera proveer tal motivación del filosofar, entonces uno pensaría obviamente en el 89: el *Wende*. Ahora tal vez es demasiado pronto para decir qué es lo que pasará, si pasa algo, y si los cambios en Alemania tendrán consecuencias intelectuales. Por supuesto, un diagnóstico persuasivo de lo que ha pasado en la profesión filosófica después del 89 es una absorción filosófica completa del Este por el Oeste, que tiene obviamente que ver con el carácter peculiar de la filosofía en la superestructura ideológica de la antigua RDA —esto es, su orientación fuertemente marxista-leninista—. ¿Usted cree que lo que tuvo lugar fue simplemente una absorción? ¿Cree que saldrá algo de la reunificación de Alemania como suceso histórico en términos de una posible motivación para la filosofía?

AH: Sí, sin dudarlo. Yo incluso utilizaría la palabra *colonización* para describir lo que tuvo lugar en la antigua RDA. Yo creo que fue una absorción. Tiene que ver con el hecho de que hay un *establishment* filosófico en el Oeste que no fue lo suficientemente sensible en el periodo de la reunificación hacia las potencialidades creativas en la RDA. Quiero decir que hubo personas que eran intelectuales, creativas, bastante originales, pero no establecidas. Fueron forzadas a escribir en otro tipo de lenguaje, no en el del profesionalismo del Oeste. Yo pienso que hubiera sido mejor no introducir simplemente nuestros estándares profesionales en esa nueva situación, sino abrir los estándares a otras formas de talento y otras potencialidades; o al menos tratar de integrar a esas personas a la nueva universidad y sistema económico. Pero eso nunca se intentó realmente. En ese sentido fue un proceso de colonización en los niveles tanto administrativo como intelectual. La filosofía en la RDA fue simplemente asimilada. No puedo realmente decir si la experiencia del 89 es un tipo de fuerza motivacional que podría dar lugar a un nuevo tipo de originalidad filosófica. En el tiempo presente no veo que nada como eso esté pasando. Tal vez hay algunas nuevas discusiones, otra vez, sobre cómo respetar al otro, si uno entiende a la antigua RDA como el otro de nuestra propia sociedad. Y hay algunos debates bastante interesantes que tratan de aplicar la controversia multiculturalista exactamente a esa situación. Pero yo no veo que eso sea realmente un tipo de nuevo horizonte que se haya abierto por esa experiencia. Esto tiene que

ver con el hecho de que nadie experimentó la reunificación como un tipo de traumatización. No fue una experiencia traumática. Tal vez se convierta en una experiencia traumática para aquellos del Este que no tuvieron oportunidad de sobrevivir como filósofos o como intelectuales después de la reunificación.

Y déjeme decir algo más sobre toda esta idea de la *Motivationsgeschichte*: yo creo que es muy interesante usar ese tipo de concepto. Pienso que es bastante diferente al autoentendimiento de la filosofía en el mundo analítico y va en contra de todas las formas de profesionalismo. Henrich parece estar convencido de que debe haber motivación extra detrás de la filosofía seria. Yo creo que eso es cierto. Al menos es cierto para la tradición alemana, en la que las experiencias traumáticas, o digamos solamente profundas, proveen la motivación para la síntesis creativa de la que él habla. El caso más claro son el idealismo y el romanticismo alemanes. Es claro que la experiencia de la Revolución Francesa en Alemania fue el tipo de experiencia que Henrich tenía en mente. Y lo mismo es cierto para la Primera Guerra Mundial, que fue una experiencia traumática para filósofos como Heidegger. Así que otra vez la pregunta es si el hecho de que no hubiera algo como una experiencia negativa profunda en los antecedentes y la educación de mi propia generación lleva a un tipo de vacío filosófico. Aunque, como ya he dicho, pienso que mi generación tuvo sus propias motivaciones de fondo que no deben desatenderse.

sc: Por supuesto, lo curioso sobre el trauma es que la neurosis traumática muchas veces tiene un efecto retrasado, siempre es *nachträglich*. Si uno mira los últimos cincuenta años de la historia alemana estuvo el trauma de la generación de posguerra, la generación nacida antes de la guerra, que estudió en los años de posguerra y después, en las palabras de Henrich, trató de restablecer la credibilidad de la filosofía alemana. Pero lo que es interesante de la historia alemana de posguerra es que tuvo que pasar una generación para que el trauma empezara a ser trabajado, de tal modo que es la generación del 68 la que en algún sentido siente el trauma y es *visitada* por el sino de los padres, donde el Holocausto sólo se vuelve una cuestión nacional significativa desde los sesenta y una cuestión dominante en los setenta. Así que, en cierta forma, sigue siendo una pregunta abierta si el *Wende* se volverá traumático para la siguiente generación. Pero pasemos a nuestro segundo tópico.

LA FILOSOFÍA ALEMANA, LA HEGEMONÍA ANGLOAMERICANA  
Y EL (MAL)ENTENDIDO FRANCO-ALEMÁN

sc: Para mí ha sido una experiencia extraña pero interesante estar en Frankfurt el año pasado. Aunque me he sentido cada vez más constreñido en los años recientes a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, mucho de mi trabajo, como usted sabe, se refiere a la filosofía contemporánea francesa —en particular, al trabajo de Derrida y Levinas—, pero más en general a la fenomenología posheideggeriana. Esto me trae a la cuestión o a la relación de la filosofía en Alemania con otras tradiciones, en particular a la fuertemente contrastante relación con los contextos angloamericano y francés, donde la aceptación completa del primero parece ser predicada sobre el resuelto rechazo del segundo.

Creo que sería en verdad sorprendente para mucha de la gente a la que le concierne la filosofía en el mundo angloparlante, cuánta de la filosofía alemana contemporánea está dominada por la agenda angloamericana. En metafísica, epistemología y filosofía de la mente y del lenguaje, es difícil ver alguna diferencia sustancial entre lo que pasa para la filosofía en Alemania y lo que un estudiante puede esperar encontrar en un compendio de las corrientes principales en Gran Bretaña. La moneda corriente del intercambio filosófico son los nombres de Davidson, Quine, Putnam, Bernard Williams, etc., y hay un interés considerable en filósofos postanalíticos como Taylor y Rorty. Y muchos de los estudiantes alemanes más jóvenes que he conocido tienen poco conocimiento de la tradición alemana, con la excepción de Kant y elementos del idealismo alemán. Durante mi tiempo en Frankfurt no se ofrecieron cursos sobre fenomenología, ni husserliana ni heideggeriana, por no mencionar la ausencia de Dilthey, la tradición hermenéutica y obviamente la completa ausencia de la filosofía francesa, con la compleja excepción de Foucault. Para mí, esto fue tanto sorprendente como levemente entristecedor. Así que, para el visitante del mundo angloparlante, la filosofía en Alemania se caracteriza por cierto *shock* de lo familiar. Por otro lado, en Alemania se ofrecen dos cosas que un estudiante no puede esperar encontrar en Gran Bretaña: la tradición filológica del estudio textual y, más importante aún, la tradición de la filosofía social, que se halla más o menos ausente en el Reino Unido. Puede que queramos discutir esto más tarde.

Sin embargo, ese punto no me interesa tanto, pues lo que me parece importante es que hay una completa apertura a todo lo que venga del mundo angloparlante, y a lo que Henrich llama una *Englischen gewonnene Argumentationskultur* (una cultura de la argumentación obtenida de los ingleses), mientras que hay una completa ceguera y antagonismo a la escena filosófica

francesa. Otra vez, Henrich es revelador a este respecto, pues hace el contraste entre la necesidad de “argumentación sólida” y “evidencia”, y la tendencia francesa, a la que caracteriza en términos de la identificación de la filosofía con la literatura y la dominación de los maestros de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud—. <sup>10</sup> Por supuesto, uno puede encontrar muchas afirmaciones similares en Habermas, aun en sus textos más recientes. <sup>11</sup> Dichas afirmaciones son sintomáticas, yo creo. ¿Usted piensa que la apertura a la filosofía angloamericana ha sido lograda a expensas de una relativa ceguera a la tradición francesa? ¿Y cómo ve usted este panorama geofilosófico? ¿Qué presenta la tradición francesa para la generación de posguerra de filósofos alemanes? A mi modo de ver, parece desempeñar el papel de una memoria de una tradición alemana que ya no es aceptable en Alemania, una tradición pretendidamente comprometida por el fascismo. En este sentido, la filosofía francesa es una especie de “regreso de los reprimidos” para la filosofía alemana. ¿Cómo ve usted este complejo conjunto de cuestiones?

AH: Déjeme empezar con el último punto. Yo no creo que sea totalmente justo describir el papel del postestructuralismo o el deconstructivismo como si fuera sólo un tipo de memoria reprimida de la tradición alemana. Eso sencillamente no es cierto, porque subestima la gran fuerza que Heidegger todavía tiene en la filosofía alemana. Yo pienso que lo que usted ha dicho puede ser cierto para Frankfurt, y especialmente para Habermas. Pero no es un panorama justo de la situación filosófica en Alemania. Usted no debería olvidar que no sólo en Friburgo, sino en muchos lugares —en Heidelberg y Tübinga, tal vez en Munich o Berlín— el papel de Heidegger es todavía bastante dominante y hasta está creciendo ahora. Una consecuencia filosófica de la situación después del 89 fue una especie de amplia rehabilitación de Heidegger. Así que en muchas formas las cosas son al revés de como usted afirma. El hecho de que Habermas siga criticando un cierto heideggerianismo es el resultado de la influencia creciente de Heidegger en Alemania. Toda la vasta empresa de la publicación del *Gesamtausgabe* de Heidegger es un indicador objetivo, de ese hecho.

Creo que el hecho más significativo hoy es la siempre creciente influencia de la filosofía anglosajona en Alemania. Para explicar eso es necesario recordar que cuando empezamos a estudiar filosofía (y ahora estoy hablando de los miembros de mi propia generación), la universidad ale-

<sup>10</sup> Henrich, p. 1059.

<sup>11</sup> Véase la caracterización de Habermas casi autoparódica de Heidegger y el posmodernismo como parte de una crítica de la hipótesis de la modernización reflexiva en Beck y Giddens en su conferencia de 1997, “Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblem der wirtschaftlichen Globalisierung” (manuscrito inédito).

mana era en muchos lugares, con pocas excepciones —Frankfurt es una, Heidelberg y Berlín son otras—, completamente dominada por la tradición filológica. Mi propia experiencia, cuando empecé a estudiar filosofía en Bonn, era que éste era un tipo de filosofía extremadamente aburrido: miles de líneas interpretando a Kant otra vez, o a Hegel, o tal vez a Aristóteles, o a toda la gran tradición en una especie de repetición sin fin. Éste es un estilo de filosofía que está todavía bastante presente y a veces no es visto realmente de afuera porque es tan aburrido. Hablando de los hechos, estoy seguro de que tenemos más literatura sobre Hegel que ninguna otra cultura filosófica en el mundo. Pero nuestra literatura sobre Hegel es, yo diría, simplemente más aburrida que la producida en los Estados Unidos hoy. Tenemos una fuerte tradición de pericia y excelencia filológica, un estilo que encuentra su más alta expresión en Gadamer, porque él es brillante cuando produce argumentos filosóficos reinterprelando textos clásicos. Pero normalmente lo que tiene lugar es un tipo de exégesis filológica que no conduce, yo diría, a ningún resultado sistemático significativo.

Así que ése es el fondo que uno debe tomar en cuenta para entender por qué muchos de los miembros de mi propia generación, y especialmente parte de la generación más joven, se sienten muy atraídos por el estilo de argumentación anglosajón. Al menos produce un tipo de atmósfera filosófica en la que los argumentos cuentan, en la que uno tiene que producir argumentos, y en la que uno puede tener discusiones fructíferas sobre adónde conducen los argumentos. En una cultura filológica no hay en absoluto debates como éstos.

sc: Así que usted está diciendo que la filosofía analítica en un contexto alemán ha tenido un efecto emancipatorio.

AH: Sí, exactamente. Nos ha emancipado de maestros extremadamente aburridos, y todavía nos emancipa de ellos. Aún si usted considera nuestro propio departamento en Frankfurt, verá cuán fructífero es aprender un poco de la tradición anglosajona para deshacerse de esa gente aburrida que está repitiendo un enunciado después de otro sin llegar a nada. La consecuencia de esto, y yo creo que usted está en lo correcto, es una subestimación todavía creciente de la tradición francesa, que yo no reduciría (como lo hace Henrich) a un tipo de jugueteo, o reducción de la filosofía a la literatura. Ésta es simplemente una descripción injusta de lo que ha pasado en la filosofía francesa en los últimos cincuenta años. Es una subestimación de la tradición fenomenológica que aún es extremadamente viva, poderosa y fructífera en Francia. Pienso que es cierto que este tipo de filosofía francesa se está perdiendo hoy en Alemania.

El hecho de que no haya habido ningún diálogo fructífero con la filosofía francesa durante los pasados veinte años es más difícil de explicar. Yo



pienso que hasta cierto punto es el resultado de un periodo muy poco fructífero en la filosofía alemana durante los últimos diez o quince años, en los que Habermas hizo que el panorama de la filosofía francesa pareciera un tipo de literatura juguetona. Esto parece haber tenido la consecuencia de que al final nadie la tomó realmente en serio, y Henrich está simplemente repitiendo lo que dijo Habermas. Yo sencillamente creo que Henrich ya no se da cuenta de lo que está pasando en Francia. Así que estimo que la intervención de Habermas ha tenido un efecto muy dañino y ha puesto a la relación franco-alemana bajo el encabezado "irracionalidad contra racionalidad". Yo pienso que éste es un dualismo infructífero. Quiere decir que estamos ahora en una situación en la que este tipo de diálogo ha sido interrumpido. Por supuesto, hay excepciones, y es interesante ver que está creciendo otra vez un interés en Sartre en algunas áreas analíticas de la filosofía alemana —por ejemplo, en el trabajo de Peter Bieri—. Esto es, Sartre está siendo entendido y tomado en serio como un filósofo de la subjetividad. Respecto a Henrich, esto es interesante porque son sus discípulos —como Manfred Frank— los que están tomando en serio a Sartre.

sc: Sartre es también una excepción en Gran Bretaña, donde él es el así llamado filósofo continental que ha sido más a menudo enseñado en los compendios de filosofía, y cuyas preocupaciones parecen estar más cercanas a la filosofía analítica. Esto siempre me ha parecido una situación curiosa que tiene su premisa en simplemente no leer el trabajo tardío de Sartre.

Pero me gustaría retomar otra vez la cuestión de la filosofía social de una manera ligeramente indirecta. Escuchando lo que usted ha dicho sobre la función emancipatoria de la filosofía analítica en Alemania, pienso que nos encontramos en una situación cultural extrañamente paradójica. Para la generación de filósofos educada en Alemania, el hecho de que la lectura de la filosofía analítica tuviera un efecto emancipatorio contrasta fuertemente con la experiencia de esa generación de filósofos británicos (como yo) que algo torpemente se llamó a sí misma "continental" o "europea moderna" o como sea. En Gran Bretaña, para bien o para mal, las teorías fueron importadas de Francia y Alemania con el objeto de confrontar la irrelevancia cultural y la neutralidad apolítica o el conservadurismo percibidos de la tradición analítica. Así que encontramos que en Gran Bretaña y en Alemania son empleados recursos filosóficos precisamente opuestos para el mismo objetivo emancipatorio, lo cual es una situación extraña. Tal vez el pasto filosófico es siempre más verde del otro lado de la barda cultural. Pero lo que me gustaría enfatizar aquí, que no es adecuadamente comprendido en Alemania, es que el interés en la filosofía continental muchas veces va junto —con algunas notables excepciones— a una preocupación ampliamente izquierdista por la función social, cultural y política del filósofo

sofo. Esto es apoyado por la fantasía cultural británica del intelectual continental que puede dirigir su cultura, que habla de una cultura pública y que habla a una cultura pública, que está social y políticamente comprometido, etc. Y esta fantasía se opone a otra, a saber, a la imagen de la filosofía inglesa aislada de las preocupaciones culturales y políticas, escondida en la belleza recluida de los colegios de Oxbridge. Debo enfatizar que todo lo que digo en este sentido está articulado en el nivel de la fantasía cultural.

AH: Déjeme decir algo sobre la filosofía social, porque es un campo intelectual que permite a los filósofos desempeñar el papel al que usted acaba de referirse. Pienso que es un elemento realmente específico de la tradición alemana que en gran medida tiene que ver con la influencia judía en la tradición alemana. Yo diría que es un tipo de herencia judío-alemana y que empieza, creo, con el idealismo alemán, especialmente con Hegel, pero también con Fichte, si usted piensa en la forma en que algunos de los últimos escritos se preocupan por un diagnóstico de sus tiempos. Esta tradición se origina en un movimiento protestante, pero luego pasa a una cultura judía secularizada en Marx, y desde ese momento ha sido parte de la herencia filosófica en Alemania. Si usted toma a gente como Georg Simmel o Martin Buber, o a los sociólogos tempranos en Alemania; si usted toma a Benjamin y Adorno, entonces esto es algo que yo describiría en un sentido amplio como filosofía social. Y hay aún otras influencias que van juntas en este sentido: algunos de los escritos de Max Scheler ofrecen un diagnóstico del tiempo en el que estamos viviendo. Así que ésta es una herencia que fue bastante poderosa y que hasta cierto punto pudo sobrevivir, y es todavía un elemento importante de la filosofía alemana en aquellos lugares que no son dominados por una especie de profesionalismo vacío. En este sentido, también mencionararía a Theunissen —que en cierto periodo no estaba haciendo nada que uno pudiera llamar filosofía social—, obviamente a Habermas, pero también a un filósofo católico como Robert Spaemann, quien pienso está haciendo un tipo de filosofía social, en la medida en que está ofreciendo un tipo de comprensión crítica de ciertas patologías sociales en nuestra sociedad actual. Aunque él se describiría a sí mismo como un filósofo del lenguaje y la moralidad, Ernst Tugendhat puede ser considerado un filósofo social en este sentido. Así que éste es un elemento muy importante de la filosofía alemana, y creo que es una de las tareas principales de las generaciones más jóvenes mantener viva esta tradición. Si Henrich está en lo correcto, si la situación de mi generación está realmente dividida entre el profesionalismo vacío y un tipo de jugueteo vacío, entonces la tradición de la filosofía social se morirá, y eso sería terrible.

¿QUÉ ES LO CRÍTICO EN LA TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA?

sc: Eso nos trae limpiamente a nuestro tercer y último tema. Porque si hay una tradición en la que la filosofía social es mantenida, es la tradición intelectual y la escuela asociada con la ciudad en la que estamos teniendo esta conversación, es decir, Frankfurt. Uno se ha acostumbrado a hablar de tres generaciones de Teoría Crítica: la de Adorno, Horkheimer y Marcuse como la primera, y la de Habermas y Apel como la segunda. Uno también habla, aunque más inciertamente, de una tercera generación, cuyo miembro más prominente sería usted.

Pero creo que hay una pregunta filosófica interesante sobre cómo es que el impulso habermasiano de la Teoría Crítica será continuado, o no continuado, suplementado o lo que sea. A mi modo de ver, hay dos rutas posibles que están siendo tomadas tanto aquí, en Frankfurt, como en cualquier otro lado. Una de éstas vería a la Teoría Crítica volverse parte de la filosofía política predominante, lo que yo llamaría una forma de "rawlsianismo de izquierda" —una tendencia que pareciera haber sido exacerbada por el trabajo reciente de Habermas sobre teoría legal—. La otra ruta es aceptar que el marco de la ética del discurso habermasiano ofrece una teoría poderosa de la justicia, pero sin dejar de reconocer, como usted lo hace, que pasa por alto toda la dimensión hegeliana de la batalla dialéctica por el reconocimiento, y en particular lo que usted llama el primer nivel de reconocimiento, a saber, la cuestión de la esfera privada, del desarrollo del sujeto, cuestiones sobre el amor, la familia, etc. Antes de avanzar más, a pesar de la violencia interpretativa de lo que he dicho, ¿suenan estas como una representación justa, en términos de estas dos rutas?

AH: Sí, yo creo que es una descripción justa. Pero yo vería más que usted en las implicaciones de estas dos rutas. La primera ruta, que usted describe más o menos como un "rawlsianismo de izquierda", a mi modo de ver implica un fin definitivo de la tradición de la Teoría Crítica. Ya no representa realmente los amplios propósitos de esa cultura o escuela filosófica, porque eso significaría que la Teoría Crítica es introducida en la teoría política o filosofía política predominante y renunciaría entonces a su propia identidad. Tal vez éste no es un desarrollo equivocado. Yo no quiero decir que sea erróneo. Lo único que quiero decir es que esta ruta conduciría al fin de la tradición de la Teoría Crítica. Pero tal vez es un resultado fructífero; tal vez esa tradición ya terminó. Tal vez es simplemente un propósito artificial tratar de continuar la tradición de la Teoría Crítica, continuarla en un mundo que no sólo ha cambiado radicalmente tanto social como políticamente, sino que también ha sido filosóficamente transformado. Quizá fue incluso la intención indirecta y no establecida de Habermas

indicar en sus últimos escritos que esta tradición no puede ser mantenida viva artificialmente por más tiempo. Debemos entonces combinar los mejores elementos de esta tradición con la filosofía política predominante y defender alguna teoría más fuerte en este nuevo terreno —el que usted llamaría “rawlsianismo de izquierda”—. Así que éste es un desarrollo posible. Lo único que creo es que ya no tendría más sentido hablar de este desarrollo desde el punto de vista de la Teoría Crítica.

La otra ruta, de la cual yo me vería como defensor, es mantener y dejar abiertas algunas de las ambiciones más amplias de la Teoría Crítica. Yo llamaría a eso una teoría social filosóficamente informada, lo cual significa que estamos interesados no solamente en describir o criticar ciertas injusticias importantes de nuestra sociedad, sino también ciertas patologías de nuestra sociedad. Y yo diría que las ambiciones principales de la primera generación de la Teoría Crítica pueden ser entendidas de ese modo, aun el interés extremo en el arte que es común a Adorno, Benjamín, Marcuse e incluso Horkheimer. Considero que el punto de unión entre el arte y la patología social es que el primero puede ser visto como un medio que representa a la segunda, o como un medio que está, hasta cierto punto, libre de estas patologías. El arte es un sitio de contención de las patologías sociales.

Así que yo diría que la única posibilidad que tenemos de mantener viva la tradición de la Teoría Crítica es continuar ese tipo de empresa —a saber, la empresa filosófico-social de un tipo de diagnóstico de nuestra cultura actual, de las patologías de esa cultura, de cierta cultura capitalista. Y eso significa bastante; quiero decir que requiere mucho trabajo filosófico. Así que creo que su descripción es correcta, y aun las consecuencias de estas dos direcciones son más radicales de lo que usted admite. La primera ruta implica una muerte de la tradición de la Teoría Crítica; la segunda involucra la ambición de mantenerla viva. No quiero sugerir que es fácil mantener esa tradición viva, pero creo que es la única posibilidad que tenemos si queremos hacerlo.

sc: Usted ya ha comenzado a responder una pregunta relacionada que yo quería formular, pero déjeme especificar esto un poco más. Se ha convertido en algo parecido a una verdad trillada el decir, como usted lo ha dicho, que la Teoría Crítica se mueve entre los polos de Kant y Hegel, rememorando los famosos debates *Kant oder Hegel* de los ochenta. Ahora, desde la perspectiva de las dos rutas que he delineado, una forma de mirar lo que llamé “rawlsianismo de izquierda” sería verlo como un desarrollo crecientemente kantiano de la Teoría Crítica, mientras que la otra ruta podría fácilmente representar una tendencia mucho más hegeliana. Así que la Teoría Crítica se mueve entre los polos de Kant y Hegel. Pero la pregunta

a la que quiero regresar, que fue sugerida por Elliot Jurist, es la cuestión sobre lo que es *crítico* de la Teoría Crítica. Si se mueve entre los polos de Kant y Hegel, entonces ¿qué papel continúan desempeñando los tres grandes “maestros de la sospecha” en el proyecto de la Teoría Crítica? Marx, Freud y Nietzsche: cada uno de estos pensadores, de maneras distintas y matizadas, tiene una función organizadora en la primera generación de la Teoría Crítica, más obviamente en Adorno. ¿Qué papel continúan desempeñando las críticas al capital, a la moralidad burguesa y a la primacía de la conciencia en el proyecto de la Teoría Crítica?

AH: Eso, en mi opinión, tiene que ver con cómo uno describe estas dos rutas posibles que la Teoría Crítica puede tomar hoy. Si uno toma la ruta kantiana, entonces los maestros de la sospecha ya no desempeñarían un papel importante, tal vez con la excepción de Marx. Aun el Habermas de la teoría legal contemporánea sigue estando bastante consciente, no tanto de Marx como de una tradición marxista de la economía crítica. Si es que va a haber alguna vez algo como un “rawlsianismo de izquierda”, entonces éste tendrá que ser altamente influenciado por la comprensión de una economía crítica marxista. Si hablo de la ruta hegeliana, mi entendimiento de esta tradición (lo que no quiere decir que esté en Hegel mismo) incluiría aquellos componentes que usted mencionó, o sea, la comprensión crítica de las tradiciones nietzscheana y freudiana. Según mi propio entendimiento de estas cuestiones, si uno toma una ruta hegeliana entonces se tiene un entendimiento mucho más complejo de la materia —esto es, una explicación más rica de las tendencias motivantes en una sociedad—. Adoptar el panorama de las patologías sociales significa incluir componentes psicoanalíticos, y tal vez incluso componentes de la psicología moral de Nietzsche. Estoy plenamente consciente de eso. Por ejemplo, si uno habla de reconocimiento no puede ser tan ingenuo para no ver el lado negativo de eso, del que Nietzsche estuvo consciente cuando habló de resentimiento. Yo pienso que uno tiene que ampliar la psicología moral de la Teoría Crítica, y sólo puede hacerlo incorporando elementos freudianos y nietzscheanos. Tomar la ruta hegeliana seriamente tarde o temprano significará incluir la tarea de incorporar los descubrimientos de esa tradición crítica. Así que yo diría que es sólo la consecuencia de la situación actual el que estos elementos en realidad no sean lo suficientemente representados.

Pero al describir el panorama de la forma en que usted lo hace, yo creo que subestima el hecho de que la Teoría Crítica no está representada solamente por Habermas y sus discípulos. Aun aquí en Frankfurt hay otros grupos, otros filósofos, que tratan de mantener viva esa tradición crítica de una manera más poderosa. Si usted piensa en alguien como Gunzelin Schmid Noerr, quien es responsable de la edición corregida del trabajo de

Horkheimer, entonces creo que ahora él está haciendo trabajo serio e interesante sobre la psicología moral de Nietzsche y manteniendo viva esa tradición dentro de la Teoría Crítica.<sup>12</sup> Así que mi esperanza sería que al tomar la ruta hegeliana, lo que para mí no significa reducir la Teoría Crítica a la empresa de la filosofía política definida por los principios liberales de justicia, la Teoría Crítica incluirá elementos de la tradición que usted mencionó y que mantuvo vivas las memorias de Freud y Nietzsche.

sc: ¿Pero cree que el lenguaje de la patología es suficiente para capturar lo que usted busca? Supongo que tengo un problema algo ingenuo con el lenguaje de las patologías sociales en la medida en que la patología parecería implicar una conducta disfuncional. Lo que quiero decir es que el lenguaje de las patologías siempre parece presuponer alguna concepción normativa de cómo estas patologías pueden ser superadas o normalizadas, esto es, que podríamos corregir el disfuncionamiento y regresar a un *Lebenswelt* completamente integrado.

AH: Supongo que pienso que no se puede hacer sin el lenguaje de las patologías. E incluso en Adorno y Horkheimer, y especialmente en Marcuse, aunque ellos nunca hablarían de vida normal o sociedad normal, la Teoría Crítica de la sociedad presupone alguna concepción de una sociedad que excluiría los tipos de daño que ellos describen. Así que esta clase de apuntalamiento normativo de una empresa como la crítica de las patologías sociales siempre está allí. Estoy plenamente consciente de las dificultades de la noción de patologías, en especial de sus raíces en la historia bastante complicada de la que Foucault estaba consciente: la historia profundamente ambivalente de la normalización. En este sentido, la patología fue más que nada un medio conceptual para crear o excluir sujetos. Por el otro lado, yo simplemente no tengo mejores palabras para ilustrar lo que Nietzsche estaba haciendo cuando describió al nihilismo no solamente como un punto de partida fructífero para la propia empresa de uno, sino también como la desastrosa situación de la cultura europea. O lo que Freud estaba haciendo en sus escritos más sociológicos al describir la situación de esta cultura presente. Yo creo que una forma de aproximarse a esto sería describir dichos análisis como un diagnóstico de las patologías sociales. Tal vez haya mejores palabras, pero yo diría que la tarea continúa siendo la misma aun si uno encuentra una mejor manera de describirla.

sc: Vayamos al último conjunto de preguntas. Si nosotros (de acuerdo con usted) mantenemos el impulso hegeliano en la Teoría Crítica —esto es (de acuerdo conmigo), mantenemos el impulso en la Teoría Crítica—, en-

<sup>12</sup> A este respecto véase el artículo de Schmid Noerr sobre Horkheimer, en *A companion to continental philosophy*, editado por S. Critchley y W. Schroeder, Oxford y Cambridge MA, Blackwell, 1998, pp. 362-369.

tonces la pregunta que esto origina tiene que ver con la naturaleza de la tarea filosófica. Primero, quisiera suponer, contrariamente a lo que dice Rorty, que hay una tarea para la filosofía, y que esta tarea no puede reducirse al negocio de la crítica y el periodismo literarios (no porque estas cosas sean tan malas). Lo que quiero decir es que el impulso de la Teoría Crítica —y no sólo de la Teoría Crítica, sino también, desde mi punto de vista, de la fenomenología y la deconstrucción— estuvo siempre ligado, y correctamente, como creo, a la función emancipatoria de la filosofía. La crítica y la utopía fueron dos extremos del mismo trozo de cuerda, en el sentido de que el impulso crítico se mantiene en relación con una esperanza utópica, transformativa y emancipatoria para el pensamiento y para el mundo.

Ahora bien, la primera cuestión sería si usted está de acuerdo con eso, si es que hay una tarea filosófica y cómo es que la tarea filosófica de crítica está ligada a la cuestión de la emancipación y al elemento utópico en la Teoría Crítica. Y la segunda pregunta, si uno acepta eso, es cómo la pregunta de la emancipación cambia la tarea filosófica. Lo que quiero decir con esto es que me parece que una de las cosas que la tradición de Frankfurt hereda de Marx es cierta concepción de la pobreza de la filosofía. Esto es, si la filosofía va a estar en el negocio de reflexionar sobre lo que previene y permite la emancipación humana, entonces tiene que estar ligada —esencialmente— a la no filosofía, ya sea que la concibamos como sociología, estética, psicoanálisis o lo que sea. ¿Cómo ve usted este conjunto de cuestiones?

AH: Ésa es una pregunta de las más complicadas.

SC: Eso es seguro, por eso la pregunto. Déjeme reformularla más directamente y con un poco de nostalgia: ¿cómo entiende usted la relación entre la filosofía y la praxis?

AH: Me gustaría contestarla en dos pasos. Como primer paso simplemente me gustaría decir que incluso las tareas más convencionales de la filosofía —por ejemplo, la clarificación conceptual de las estructuras de nuestro comportamiento práctico— son formas de emancipación. Creo que simplemente no tendría sentido decir que la filosofía en este sentido no está internamente ligada a una forma de emancipación humana, si uno entiende emancipación como un proceso en el que ganamos autonomía clarificando nuestras propias dependencias conocidas y aún no conocidas y los elementos de nuestra situación. En ese respecto, hay un tipo de respuesta habermasiano: a saber, que toda la filosofía representa una forma de interés emancipatorio de la especie humana.

Pero creo que lo que usted tiene en mente es una noción más restringida de emancipación, esto es, la emancipación social, y en ese respecto yo

creo fuertemente, a diferencia de Rorty, que hay una tarea para la filosofía hoy porque no hay otro lugar, y no hay otro medio intelectual o teórico que nos permita, con alguna intención de universalidad, reflexionar sobre las deficiencias sistemáticas de nuestra propia cultura, de nuestra propia sociedad. Creo que es incorrecto decir, como lo hace Rorty, que ésta es sólo una tarea para la literatura. Es claro que uno puede entender a la literatura de esa manera, como una forma de medio para las violaciones, deficiencias y rupturas de nuestra vida.

sc: Por ejemplo, si pensamos en la discusión bastante buena de Rorty sobre George Orwell.<sup>13</sup>

AH: Correcto. Uno podría incluso decir que toda la literatura es de ese tipo. Reflexiona o imagina o demuestra, por medio de la meditación estética, esas deficiencias, rupturas o traumas de la vida cotidiana. Pero por definición ese tipo de literatura es extremadamente subjetiva, y pretende serlo. Sólo es fructífera cuando representa una perspectiva subjetiva extremadamente radicalizada de esas deficiencias. La pregunta es: ¿hay lugares, medios, espacios intelectuales, en los que juntos, como miembros de una sociedad, tenemos la oportunidad de encontrar articulaciones o justificables de esas deficiencias? Y debo decir que las ciencias sociales, que tal vez en el comienzo desempeñaron más o menos ese papel, ya no pueden hacerlo a causa de una profesionalización excesiva. Así que creo que esta tarea vuelve a la filosofía. En mi concepto, ha habido una especie de cambio en la división intelectual de labores en los últimos cien años. Si usted mira la situación en la que comenzó la sociología, la primera generación de sociólogos famosos —Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel—, yo diría que ellos comenzaron como filósofos sociales. No había una diferenciación realmente clara entre la filosofía y la sociología en su trabajo. Comenzaron como teóricos interesados en un diagnóstico de ciertas deficiencias, patologías o crisis de nuestra propia cultura. La profesionalización de la sociología la ha llevado en otras direcciones —trabajo pausado de cierto tipo, a veces muy fructífero, menos fructífero otras veces—. Pero ya no representa el tipo de espacio conceptual en el que uno puede articular esas crisis o deficiencias comunes e intersubjetivamente articuladas. Así que creo que este papel se revierte a la filosofía, que es donde empezó originalmente.

Es un proceso histórico interesante que uno puede observar desde, digamos, Rousseau hasta ahora. Rousseau fue una especie de sociólogo —su crítica a la cultura es el primer momento de la sociología—, pero se entendió a sí mismo como un filósofo. Después viene un largo periodo de la filosofía en el que se hace exactamente ese trabajo. Quiero decir que Hegel

<sup>13</sup> *Dependency, irony, solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 169-188.



hizo ese trabajo, pero no sólo Hegel; muchos de su generación lo hicieron, y tenemos a John Stuart Mill en la tradición de usted. Después ese papel se va a la sociología y fue mantenido vivo allí por cincuenta años o algo así. Pero desde la Segunda Guerra Mundial, la profesionalización de la sociología ha sido tan radical que ahora pienso que es una tarea muy necesaria de la filosofía reasumir ese papel. Como he dicho, éste comprende abrir un espacio conceptual en el que juntos podamos debatir ciertas deficiencias de nuestra propia vida —mundo y cultura con al menos la esperanza de la universalidad.

sc: ¿Y a dónde llevará eso? *¿Wozu*, como dicen aquí?

AH: A lo opuesto de lo que quiere Rorty. A que esta tarea no puede irse a la literatura. A que hay una tarea necesaria para la filosofía.

sc: Así que, en ese sentido, si Rorty arguye para la subordinación de la filosofía a la democracia, entonces usted, como yo, querría hacer el caso opuesto.

AH: Yo argüiría por un diálogo fructífero entre una filosofía del tipo que he discutido y una cultura democrática, un público democrático. Esto significaría decir que nosotros somos los especialistas en las deficiencias de la sociedad; que somos, en un sentido, los médicos de la sociedad. Si queremos estar en diálogo con el público, entonces no podemos ser sólo especialistas. Creo que toda la idea de subordinación es incorrecta, sea una subordinación de un tipo o del otro.

sc: Así que la filosofía es un momento esencial de la reflexión democrática.

AH: Exactamente. Es una buena reflexión final.

*Conversación grabada en Frankfurt am Main, 7 de enero de 1998*



---

---

# DIALÉCTICA DE LA RACIONALIZACIÓN\*

*Jürgen Habermas*

## 1. LA TRADICIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

**H**ONNETH: Ante todo, quisiera que hiciéramos un breve repaso de los asuntos que hemos de tratar en el curso de la entrevista. En un primer punto, deseamos considerar su posición dentro de la Teoría Crítica, y en un segundo, cómo, a su juicio, pueden resolverse los déficit de esta teoría. En un tercer punto, más sistemático, se tratará de los elementos fundamentales de su propia teoría, como la expone en su nuevo libro. Esto habrá de ser, sin duda, difícil y complicado, si se recuerda la extensión del manuscrito. Luego, nos interesa la aplicación de esa teoría a los problemas y conflictos políticos del presente. Y ya al final nos proponemos tratar cuestiones como la ciencia como profesión, la academización del marxismo y de la teoría social, los problemas de la forma de producir la Teoría Crítica. ¿Cómo puede un marxismo vinculado al sistema del saber protegerse contra el peligro de pérdida de la experiencia y de la autosuficiencia de la ciencia? O, para decirlo brevemente, ¿cómo se puede cultivar hoy racionalmente una ciencia crítica?

HABERMAS: Eso tampoco lo tengo yo tan claro.

HONNETH: Desde el punto de vista de la publicística, usted pasa por ser el representante más joven de la Teoría Crítica. ¿Admite usted la imagen que da esta tipificación?

HABERMAS: Al respecto siempre me he sentido sobrevalorado. En último término, fueron los "viejos" quienes produjeron la Teoría Crítica en los años treinta. Para mí, Lukács fue el camino al joven Marx. Adorno ha cumplido una función, por así decirlo, electrificadora. Fue el primero con el que descubrí que no es necesario enfrentarse al marxismo de un modo histórico.

\* Tomado de Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 137-180.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Pero ésta era, sin duda, una lectura filosófica de Marx?

HABERMAS: En los años cincuenta, para mí no tenían importancia el Marx historicado ni la teoría del capitalismo, sino el Marx de los manuscritos económico-filosóficos, el de los *Grundrisse*, Marx como teórico de la reificación.

“Tomé en serio a Marx como teórico de la economía cuando leí en 1958 la *Teoría del desarrollo capitalista*, de Sweezy. Adorno decía siempre que las obras secundarias son irrelevantes, lo cual es ya una forma de comportamiento filosófico frente a los textos; sostenía que Marx y Freud son clásicos. Es el que me demostró que primero hay que agotar el texto original, y agotarlo de modo sistemático, antes de entrar a considerar la historia de su influencia. Ello era nuevo para mí cuando llegué a Frankfurt en 1956. Esto es lo que también me movió a no volver a considerar a Marx desde la perspectiva “antropológica”. No obstante, desde luego, para mí Marx no fue fundamentalmente un teórico de la economía. También era un teórico político que había recogido las tradiciones de las revoluciones burguesas y de sus elaboraciones teóricas tanto en la forma de los jacobinos como de Thomas Paine. Por descontado, únicamente se puede estar en estas tradiciones si éstas se transforman y critican. Se trata de una trivialidad hermenéutica: las únicas tradiciones que se mantienen vivas son aquellas que cambian con los cambios en las situaciones. Ello afecta también mi relación con el antiguo círculo de Frankfurt. Soy algo más que una generación menor que los “viejos”, si puedo decirlo así, y procedo de otro contexto de experiencias. Por ejemplo, soy el primero que no es judío y he crecido durante la época nazi en Alemania, habiendo experimentado la derrota del fascismo de un modo distinto a como la experimentaron ellos. Por estos motivos es impensable que me adscriban sin más a la Teoría Crítica. Además, el pasado intelectual del Instituto de Investigación Social no era materia de consideración en el presente mientras yo fui allí en 1956 ayudante de Adorno.

HONNETH: ¿Cuáles eran para usted las tradiciones vivas cuando la Teoría Crítica de los años treinta era prácticamente desconocida?

HABERMAS: A lo primero a lo que reaccioné —desde un punto de vista filosófico y literario— fue a las tradiciones de izquierda de los años veinte. Por ejemplo, leí a Lukács muy pronto, al comienzo de mis estudios, cuando tal cosa no está de moda. El punto de mayor interés era la crítica de los jóvenes hegelianos, como la interpretaba Löwith de una forma típica de la historia del espíritu, pero extraordinariamente ilustrativa. Era interesante la ojeada de la crítica de los jóvenes hegelianos a aquello de lo que todos vivimos aquí, a aquello que se dio entre Kant y Hegel, comprendido Hölderlin. Mirándolo retrospectivamente, he tenido a veces la impresión de que un estudiante que hubiera andado su camino con un interés sistemático

desde Kant hasta Hegel, incluyendo a Schelling y, luego, hubiera avanzado hacia Lukács y Marx, podría reinventar un fragmento de la Teoría Crítica de los años treinta. No quisiera que se entendiera esto como arrogancia. Cuando uno se enfrentaba con Adorno a fines de los años cincuenta y no solamente se leía lo que él escribía, sino que se le escuchaba hablar en los seminarios sobre Durkheim, Hegel, Freud, no resultaba tan difícil imaginar el origen de ese pensamiento, aunque no se conociera la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Cuando, más tarde, este continente sumergido reapareció, en realidad en los años sesenta, durante la rebelión estudiantil, también nosotros, los ayudantes del instituto, tomamos entonces conciencia de ello, y yo no tuve la impresión de que hubiera aparecido algo completamente nuevo.

WIDMANN: Así que, al llegar a Frankfurt, ¿no entró en el Instituto de Investigación Social y empezó a revisar todo el material antiguo?

HABERMAS: Le digo que no lo había.

KNÖDLER-BUNTE: Estaba la *Zeitschrift*, en la que se encontraban todos los trabajos antiguos...

HABERMAS: No, no estaba. Horkheimer tenía mucho miedo de que fuéramos a la caja que había en el sótano del instituto, en la que había una colección completa de la *Zeitschrift*. En todo caso, si hubiéramos tenido verdadera necesidad, hubiéramos podido leerla dado que Carlo Schmid, en el instituto, tenía una colección.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Por qué vino usted a Frankfurt y qué encontró usted aquí?

HABERMAS: Cuando vine a Frankfurt me llamó la atención que Horkheimer y Adorno no se habían ocupado de la filosofía contemporánea que yo había conocido en Bonn. Nunca pude saber si Adorno había leído intensivamente a Heidegger. Durante mucho tiempo no supe si sólo había leído algunas frases. Esta selectividad (no existía Jaspers, no existía la fenomenología) era algo exótico. Sólo en los años setenta, cuando leí la lección magistral de Adorno con carácter póstumo y su trabajo sobre la historia de la naturaleza, me di cuenta de lo que Adorno tenía en la cabeza siendo todavía un joven. Desde un punto de vista subjetivo, me veía a mí mismo como alguien que recupera despreocupadamente las tradiciones filosóficas y científicas frente a una selección muy estricta, casi dogmática, de textos "autorizados". A causa de mi proceder algo más sistemático, los demás colegas de mi edad del seminario me veían como un elemento extraño. A ello hay que añadir que comprendí que los años veinte, en los que había vivido teóricamente durante mi época de estudiante, eran precisamente los años veinte. Ello funcionó como un impulso para recibir la sociología norteamericana, por ejemplo. La filosofía analítica llegó más tarde. Para mí nunca existió una categoría como la "ciencia burguesa". En las

ciencias establecidas hay cosas más o menos útiles. En principio, yo tenía tendencia a apropiarme de todo: todo cuanto tenía un elemento cognitivo, estructuralista o hermenéutico que le permitiera a uno develar las cosas desde dentro.

HONNETH: ¿En qué reside su afinidad preteórica con la Teoría Crítica?

HABERMAS: Como ya he dicho, había leído a Lukács y también contemplado el umbral entre Kant y el idealismo “objetivo” con un interés configurado por los jóvenes hegelianos. Junto a ello iban manifestándose más intereses políticos cotidianos cada vez más intensos. Leí *Historia y conciencia de clase* al mismo tiempo con fascinación y pesadumbre por el hecho de que tales cosas pertenecieran a un contexto ya sobrepasado. Luego leí la *Dialéctica de la Ilustración* y las primeras cosas que Adorno publicó después de la guerra. Ello me animó a leer a Marx de forma sistemática y no sólo histórica. La Teoría Crítica, la escuela de Frankfurt, eso no existía entonces. La lectura de Adorno me impulsó a recoger de modo sistemático lo que Lukács y Korsch representaban históricamente: la teoría de la reificación entendida como una teoría de la racionalización, por hablar como Max Weber.

“Lo que me interesaba ya entonces era una teoría de la Modernidad, una teoría de la patología de la Modernidad desde el punto de vista de la realización, de la realización deformante de la razón en la historia.

“Así, la *Dialéctica de la Ilustración*, naturalmente, se convirtió en una clave. Cuando conocí a Adorno y vi con qué interés hablaba repentinamente sobre el fetichismo de la mercancía..., aplicando este concepto a los fenómenos culturales y cotidianos, ello supuso al principio un choque. Pero entonces pensé: inténtalo como si Marx y Freud —sobre los que hablaba de forma tan ortodoxa— fueran contemporáneos.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Dónde veía usted entonces los déficit de la Teoría Crítica?

HABERMAS: Yo no lo imaginaba entonces así. Para mí no había Teoría Crítica alguna, no había una doctrina que tuviera algún tipo de relación. Adorno escribía ensayos de crítica de la cultura y, por lo demás, hacía seminarios sobre Hegel. Contribuía a actualizar un determinado fundamento marxista y eso era todo.

“Fueron los jóvenes más listos de finales de los años sesenta los que redescubrieron la Teoría Crítica primitiva y fueron los que me hicieron comprender que la teoría social debía tener un carácter sistemático.

“Considerándolo retrospectivamente, me parece que los puntos débiles de la Teoría Crítica se pueden caracterizar con las expresiones siguientes: “fundamentos normativos, concepto de verdad y relación con las ciencias”, e “infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho”. Por supuesto, al plantear la cuestión de los fundamentos se hace

uno impopular de inmediato en cualquier círculo adorniano. El viejo círculo de Frankfurt adoptó de modo explícito en los años treinta un concepto de razón, que desarrolló en un sentido histórico-filosófico mediante una apropiación de la filosofía burguesa a través de la crítica de la ideología. Eso es lo que vemos en el libro de Horkheimer sobre los comienzos de la filosofía burguesa y, sobre todo, en los muchos trabajos publicados en la *Zeitschrift*, incluidos los 37 trabajos en los que Marcuse y Horkheimer se muestran convencidos de que los ideales burgueses, tanto en el arte como en la filosofía, siguen estando presentes como un potencial, aunque con determinadas limitaciones. A esta tesis recurrirán de nuevo más tarde ya que, como teóricos sociales marxistas, confían todavía, en cierto modo, en que si no ha de mantenerse el proletariado en su forma lukacsiana, siempre serán necesarios grupos políticos en el horizonte del movimiento obrero europeo gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, grupos que han de servir para liberar y realizar históricamente el potencial racional de la sociedad burguesa. Esto es lo que yo llamo el concepto "histórico-filosófico" de razón.

"Éste es el concepto en el que comienzan a dudar los frankfurtianos en los años treinta y el resultado es la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*. Considero que la importancia filosófica de Adorno reside en que fue el único que desarrolló y desmenuzó sin reservas las aporías de esta construcción teórica de la *Dialéctica de la Ilustración* que declara que la totalidad es lo incierto. En este sentido de la insistencia crítica, Adorno es uno de los pensadores más sistemáticos y consecuentes que yo he conocido. Por supuesto, es posible extraer consecuencias distintas de este resultado: o bien nos movemos en el ejercicio iluminista de una filosofía negativa con el fin de conseguir una visión mejor y obtener de tal visión la idea de que, si queda una chispa de razón, sólo se da en el arte esotérico; o bien retrocedemos un paso y nos decimos que Adorno ha mostrado que es necesario remontarse a la época anterior de la dialéctica de la Ilustración porque no es posible vivir como científico con las aporías de una filosofía que se niega a sí misma. Cuando se toma en serio la *Dialéctica negativa* de Adorno y la *Teoría estética* y nos alejamos un paso de esa escena digna de Beckett, casi podemos decir que nos convertimos en postestructuralistas. Adorno no dio este paso. Lo hubiera visto como una traición a la herencia racional de la Teoría Crítica. Creo que, en su forma más consecuente, la Teoría Crítica no puede referirse a una forma cualquiera del análisis empírico o discursivo de las circunstancias sociales. Esto se relaciona con el segundo punto crítico, esto es, con un concepto de verdad filosófico, recogido de Hegel, que los viejos frankfurtianos nunca abandonaron y que es irreconciliable con la falibilidad del trabajo científico.

“Para mí es muy importante el tercer punto: en el plano de la teoría política los viejos frankfurtianos no se tomaron nunca en serio la democracia. Éstos son los tres déficit más importantes de la Teoría Crítica como yo la veo hoy.

## II. DÉFICIT DE LA TEORÍA CRÍTICA

HONNETH: Yo creo que ha llegado el momento para cambiar de esa clasificación de los déficit sistemáticos de la tradición de la Teoría Crítica a los medios de construcción que ha empleado usted en esos tres campos para superar los citados déficit. Por lo tanto, la pregunta sería: ¿en qué forma ha superado usted los déficit normativos de la Teoría Crítica, en qué medida ha transformado usted el concepto de verdad y en qué medida ha valorado usted de forma distinta los logros de la democracia burguesa? ¿Qué medios fueron éstos, a fin de acercarnos con más detenimiento a estos tres ámbitos?

HABERMAS: Bien, aquí sólo puedo ofrecer algunas aclaraciones programáticas. Agradezco a la recepción, tanto de la corriente hermenéutica como de la analítica en la teoría lingüística (o lo que también podría considerarse una lectura de Von Humboldt iluminada por la filosofía analítica), de aquella intuición central que he expuesto en mi *Teoría de la acción comunicativa*. Ésta es la intuición de que en la comunicación hablada hay implícito un telos de entendimiento recíproco. Siguiendo este hilo llegamos a un concepto de nacionalidad comunicativa que, dicho sea de paso, también subyace en las escasas manifestaciones afirmativas de Adorno sobre una vida que no fracasara. Cuando en la *Mínima moralía* Adorno llega a exponer lo que entiende por el trato mimético no sólo con la naturaleza, sino también con los seres humanos, cita la “lejana cercanía” de Eichendorff. Adorno retorna así a categorías de intersubjetividad frente a las cuales guarda una distancia filosófica en cualquier caso.

“Hasta aquí el intento de asegurar un concepto de razón con los medios de la pragmática formal, esto es, con los medios de un análisis de las propiedades generales de la acción orientada al entendimiento recíproco. Por supuesto, esto no es más que un primer paso. El paso siguiente ha de hacer aplicable a las relaciones sociales y a los conjuntos interactivos institucionales el concepto de la racionalidad comunicativa. Para no incurrir en las trampas del fundamentalismo y del trascendentalismo lingüístico es necesario formular una reserva. En la *Introducción a la crítica de la Economía Política*, de 1857, Marx ha demostrado en qué sentido la categoría del trabajo es un concepto universal, aplicable a todas las sociedades. En esta obra muestra cómo, en la medida en que el modo de producción capitalista



se impuso, se dieron las condiciones objetivas en las que él, Marx, obtuvo la posibilidad de penetrar en el carácter universal de esta categoría de "trabajo".

"De la misma forma metodológica es preciso dejar claro que también en esta teoría de la comunicación el desarrollo del capitalismo tardío ha generado las condiciones objetivas para que podamos reconocer que en las estructuras del entendimiento lingüístico hay universales que hasta prestan las pautas para la construcción de una crítica que ya no puede fundamentarse en un sentido histórico-filosófico.

HONNETH: Así, pues, el concepto teórico-lingüístico de la comprensión comunicativa, ¿sería el medio categórico para superar el déficit de la Teoría Crítica?

HABERMAS: Sí. Ahora vayamos al segundo punto. Creo que los frankfurtianos se aferraron a un concepto de teoría y también a un concepto de verdad que se apoya en la idea más sólida que de razón tiene la tradición filosófica. Es éste el mismo concepto que se repite irónicamente en la formulación de la "razón instrumental". La "razón" no puede tan sólo referirse a las intenciones de verdad en el sentido estricto en que podemos hablar de la verdad de los enunciados. Antes bien, la razón ha de mostrar en su unidad los momentos racionales que aparecen separados en las tres críticas kantianas: la unidad de la razón teórica con la visión práctico-moral y el juicio estético.

"Cuando uno hace ciencia y, en ese marco también, se ocupa de la filosofía, uno tiene que habérselas exclusivamente con aspiraciones a la verdad. Aquí se origina una confusión. Por un lado, la concepción de la teoría en sentido puro tiene que adecuarse a "verdades" de las que no estén separados los momentos morales o estético-expresivos; por otro lado, una teoría social crítica tiene que proceder de modo científico; sólo puede hacer enunciados que estén unidos con una aspiración a una verdad preposicional. Se trata de una formulación del malestar que los científicos sociales hegelianizantes han sentido siempre frente a los métodos empíricos. Si no emprendemos el camino de Adorno en la *Dialéctica negativa*, esto es, el camino de la renuncia a las ciencias sociales; es decir, si empleamos lenguajes teóricos que se especializan en cuestiones relativas a la verdad en sentido estricto, entonces hemos de ver cómo podemos admitir la existencia de los ámbitos experimentales de lo estético-expresivo y de lo práctico-moral en el campo de las ciencias sociales y, en especial, dentro de la construcción filosófica de teorías, y sin poner en peligro los presupuestos de las descripciones teóricas. Éste es el problema de las *formulaciones teóricas no positivistas en las ciencias sociales*. Las formulaciones hermenéuticas aseguran la ligazón con el ámbito experimental del lenguaje de la comunicación

cotidiana que, precisamente, está definido por una no diferenciación entre cuestiones relativas a la verdad, a la justicia y al gusto (por expresarlo de una forma muy kantiana).

“Otro ejemplo es la teoría freudiana. Esta teoría se inspira en un concepto de la “conciencia” o del “yo” —recuérdense conceptos como “control consciente de los instintos”, “fuerza del yo”, etc.— que no pueden explicarse sin referirse a los elementos práctico-morales del concepto kantiano de autonomía (o, incluso, del hegeliano), y mucho menos sin recurrir a los elementos estético-expresivos de un “yo” que se convierte en un “ello”.

“Al igual que las investigaciones no objetivistas en las ciencias-humanas ponen de relieve puntos de vista de la crítica moral y estética, sin afectar al primado de las cuestiones relativas a la verdad, también se dan movimientos análogos en los campos de la moral y de la estética. Por supuesto, las éticas cognoscitivas eliminan los problemas de la vida buena, de forma que lo único que queda de lo bueno es lo justo. Pero el debate sobre la ética de la responsabilidad y la de las convicciones y la mayor atención que se presta a los motivos hedonistas vuelven a poner de actualidad los puntos de vista de los cálculos de consecuencias y de la interpretación de necesidades, que se mueven en el ámbito de validez de lo cognoscitivo y lo expresivo. También el arte, convertido en algo autónomo, trata de conseguir una formulación cada vez más pura de experiencias estéticas fundamentales. Pero hoy, el arte de posvanguardia está caracterizado exclusivamente por la curiosa simultaneidad de corrientes realistas y comprometidas políticamente con la prosecución auténtica de la modernidad clásica que ya había preparado esta peculiaridad estética. Con el arte más realista y comprometido alcanzan asimismo el nivel de la riqueza formal, que ha liberado la vanguardia, momentos de lo cognoscitivo y de lo práctico-moral.

“Parece como si en tales movimientos frente a las simplificaciones los momentos racionales diferenciados quisieran remitir de nuevo a una unidad. Tal unidad sólo puede recuperarse más acá de las culturas de especialistas en una praxis de la vida cotidiana que no esté deformada.

“El tercer déficit —la teoría democrática— tiene que ver con cuestiones de lógica evolutiva. Soy de la opinión de que puede demostrarse que los rasgos formales del sistema jurídico y constitucional burgués y el conjunto de sus instituciones políticas, muestran una concepción del pensamiento y de la interpretación práctico-moral muy superior en comparación con las categorías morales implícitas en las instituciones jurídicas y políticas de las sociedades tradicionales.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Superior en qué?

HABERMAS: Superior en su capacidad para responder a cuestiones práctico-morales. Cuando se interpreta correctamente a Marx puede verse

que en las instituciones del Estado burgués están incorporadas ideas que pertenecen a una tradición que merece la pena preservar en una sociedad socialista.

“Por supuesto, puede decirse que el horizonte del que la Teoría Crítica anterior había reconocido su cometido histórico, estaba tan desolado que no había ningún elemento que pudiera ser identificado como algo que perteneciera a la razón, como no fuera el contenido utópico en el sentido de Bloch.

KNÖDLER-BUNTE: Por otro lado, la crítica de la razón instrumental se encuentra hoy con una situación francamente favorable a su recepción, con las “esperanzas del fin de los tiempos”, los miedos a la catástrofe que muestran muchos movimientos, mientras que la construcción de aquella cuenta con que la sociedad burguesa se mantenga intacta, al menos en su capacidad para construir determinadas formas y mecanismos estructurales dotados de racionalidad. Para decirlo en términos muy concretos y nada filosóficos: creo que los mecanismos de autoafirmación institucional están ahí sin más, gracias a su volumen, a la centralización, a la desvinculación y mezcla de posibilidades de recuperación regenerativa, todo lo cual pone en funcionamiento un tipo de maquinaria sin dirección, enfrentada a riesgos completamente nuevos, los que E. P. Thompson designa con el nombre de “exterminismo”, esto es, la lógica de la autodestrucción.

HABERMAS: Sí, hay cierta diferencia entre que usted vea *algún* tipo de racionalidad comunicativa inherente en la praxis cotidiana o en el mundo vital, o también en las formas de vida de carácter tradicional, o bien que usted abandone o permita una existencia imprecisa desde el principio a las pautas con las que puede criticar tales tendencias a la autoafirmación. Me da la impresión de que, desde la perspectiva de la *Dialéctica de la Ilustración*, la autodescalificación de la razón fue tan extensa que tanto Horkheimer como Adorno y también Pollock, con su teoría del capitalismo de Estado, veían las instituciones políticas completamente vacías de toda huella de razón; y también las instituciones sociales y la praxis de la vida cotidiana. Para ellos, la razón se había convertido en algo utópico en sentido literal, lo cual explica toda la problemática de la *Dialéctica negativa*.

“Incidentalmente quisiera recordar que estamos obligados a exponer nuestra concepción, aquella que nos permite criticar las singularidades, y a hacerlo sin incurrir en confusión cada vez que se nos pregunte desde qué puntos de vista, según qué criterios y en qué corriente estamos realizando la crítica. En esta confusión incurría la vieja Teoría Crítica, incluso cuando Adorno consiguió hacer fructífera de modo sistemático esta confusión en la medida en que se empeñaba en salvar lo singular como lo herido; la inaprehensible, la víctima que ha de quedar de toda intervención discursiva

e identificable del pensamiento. Adorno planteó esta cuestión de una forma tal que luego no hizo posible que se la empleara de modo racional para analizar en verdad los fenómenos sociales que, sin embargo, eran los que apuntaba en concreto; por ejemplo, la dinámica propia de la carrera de armamentos, del crecimiento económico, de la burocratización, etcétera.

HONNETH: Tampoco es una propuesta tan insólita en la tradición marxista la de valorar las instituciones de la democracia burguesa bajo el concepto de la democracia formal como un logro. La perspectiva adorniana es más bien extraña a la marxista, esto es, aquella que, bajo la presión del fascismo, pierde de vista las diferencias entre los sistemas políticos.

HABERMAS: Sí, podríamos representarlo en una escala (que, a veces, son medios auxiliares muy positivos): en un extremo se encuentran los teóricos de la continuidad, de la Segunda Internacional; con éstos se entiende el progreso en un sentido evolutivo que yo no suscribiría; en el otro lado se encuentran Benjamin, Bloch, algunos anarquistas y los teóricos de la discontinuidad total.

"Aunque tengo reparos frente a la virtud aristotélica del equilibrio y del camino del medio, en una cuestión como ésta me siento forzado a instalarme en el centro. En todo caso, convendría considerar la cuestión como un problema empírico: en qué situaciones se pudo y se quiso mantener continuidades fuertes con formaciones sociales que se hundían y en qué situaciones fue necesario negarlo casi todo si se quería dar un paso, aunque fuera mínimo, en la dirección de la emancipación.

### III. DIALÉCTICA DE LA RACIONALIZACIÓN: MOTIVOS DEL NUEVO LIBRO

HONNETH: Quizá pueda plantearse ahora la pregunta global acerca de cómo se integran estos motivos en su libro, anunciado para este otoño; es decir, cómo se integran en el proyecto de una teoría de la acción comunicativa los diversos hilos teóricos sobre los que ha venido usted trabajando durante los últimos años...

KNÖDLER-BUNTE: En los casos de estas interrelaciones, Adorno acostumbraba decir: ahora dígalos con sus propias palabras.

HABERMAS: En lo esencial, hay cuatro motivos centrales que he incorporado en ese monstruo. El primer motivo es el intento de una *teoría de la racionalidad*. Ello es hoy precisamente muy difícil ya que, bajo la influencia de la extraña resurrección de Nietzsche, el relativismo lleva todas las de ganar en cualquier ámbito. Es posible que aborde este problema de una forma algo rígida, pero, desde luego, respondo a contraargumentos importantes. Por ejemplo, me refiero al debate sobre la racionalidad que se pro-

dujo en Inglaterra a comienzos de los años setenta entre algunos filósofos analíticos y algunos antropólogos. Por entonces, uno de los lados defendía la tesis de que toda cultura, toda forma vital, todo juego lingüístico constituye una totalidad cerrada en sí misma y contiene una pauta de racionalidad inconmensurable. Al hilo de este debate trato yo de hacer mi punto de vista lo más plausible que puedo para todos aquellos para quienes tal teoría de la racionalidad comunicativa implica, en principio, una suposición espantosa, y quienes no pueden pronunciar una palabra tan quebradiza como racionalidad sin enrojecer. Al propio tiempo sé muy bien que una época en la que nuestros suplementos culturales de los periódicos más liberales reproducen en forma de comedia aquella tragedia que Lukács describió como la "destrucción de la razón", no es especialmente favorable a una empresa de este tipo.

"El segundo motivo, no tan extemporáneo, es el que elaboro bajo la forma de una *Teoría de la acción comunicativa*, que habrá de ser fructífera para una serie de problemas de naturaleza teórica, como la teoría de la argumentación, por ejemplo. Sin embargo, quisiera mostrar, ante todo, que este comienzo con la acción orientada a la comprensión es útil para objetivos científico-sociales. Al empezar a escribir pude darme cuenta de que los debates anglosajones sobre la teoría de la acción, el lenguaje y la significación, se habían cosificado en una práctica del arte por el arte mismo, razón por la cual destruí las primeras versiones de la obra. Al final se encuentra uno manejando concepciones maravillosas, perfiladas con toda pedantería, acerca de la interacción social, pero ya no recuerda uno para qué. Esto me impulsó a volver a la historia de la teoría, por ejemplo a la teoría de George Herbert Mead de la interacción simbólica, para demostrar que aquel concepto de la racionalidad ya estaba comprendido en tal tradición pragmática. Además, acudí a Durkheim e hice algo con él que no es habitual: lo leí desde un punto de vista evolucionista. Descifré la perspectiva de la evolución desde la solidaridad mecánica a la orgánica con ayuda del concepto de la racionalidad comunicativa. Por último, regresé a Max Weber, a fin de tratar un asunto sustancial. Ya que no solamente quería demostrar cómo puede hacerse fructífera para la teoría social la teoría de la acción comunicativa desde un punto de vista fundamental.

"De gran importancia me parecía el tercer motivo, esto es, la *dialéctica de la racionalización social*. Éste era el tema central de la *Dialéctica de la Ilustración*. Quería probar que es posible elaborar una *Teoría de la modernidad* en conceptos de teoría de la comunicación que tuviera la capacidad necesaria para delimitar analíticamente los fenómenos sociopatológicos, es decir, aquellos que la tradición marxista comprende bajo la denominación de reificación. Con este objetivo —y quizá sea un cuarto motivo— he elabora-

do un concepto de sociedad que conjuga la teoría de sistemas con la teoría de la acción. Ya que la teoría social hegeliano-marxista, expuesta en categorías de totalidad, se ha descompuesto en sus partes integrantes, esto es, en una teoría de la acción y otra de los sistemas, en la actualidad la tarea consiste en conjuntar estos dos paradigmas, pero no de una manera trivial, esto es, no de forma ecléctica y aditiva. Así, es posible dar la forma más adecuada de una crítica de la razón funcionalista a la vieja crítica de la razón instrumental que ya no podía seguir haciéndose con los medios de la antigua Teoría Crítica.

HONNETH: ¿Por qué una teoría de la racionalización? También podrían pensarse otros postulados para una teoría social crítica, por ejemplo, una teoría de la capitalización, una teoría de un grado concreto de división del trabajo. ¿Por qué se fija usted precisamente en el momento de la "racionalidad"? ¿Por qué se convierte la "racionalidad" en el concepto clave de una teoría social crítica?

HABERMAS: Podría ir por lo fácil en mi respuesta y señalar que, en último término, el concepto de razón instrumental era ya la clave con la que Horkheimer y Adorno volvieron a formular el problema de la reificación. Pero quizá debiera traer a colación el trasfondo de la historia, para hacer algo que podríamos llamar "psicología de la investigación". El hecho de que, por último, a fines de 1977 me decidiera a abordar el asunto en serio tiene que ver con lo siguiente (luego retornaré al "problema de la racionalidad"): La situación política interna que, tras el secuestro de Schleyer en 1977, había adquirido tonalidades parecidas a un *progrom*, me impulsó a abandonar la torre de marfil de la teoría y, por decirlo de una vez, a adoptar una actitud en la lucha política cotidiana.

"Por entonces comencé a tomarme en serio las ideologías neoconservadoras que empezaron a llegar hacia 1973; no me limité a encogerme de hombros con la sensación de encontrarme ante una experiencia de lo *déjà-vu*, sino que consideré que la aparición de estos liberales tardíos y militantes que, entre nosotros, se remitían desde el principio a Gehlen y C. Schmitt, anunciaba una situación de tormenta. Intenté poner en claro todo lo que había implícito en aquellas reflexiones: el concepto de Modernidad y el abandono de la Modernidad, el abandono de la democracia radical y de la Ilustración, de las ideas que hicieron posible la República Federal. Ésta era una faceta, la otra era que por primera vez creía comprender la significación de los nuevos movimientos de protesta, nuevos movimientos con los que no tenía relación directa alguna. Si conecta usted estos dos fenómenos políticos, podrá usted comprender cómo se formó entonces en mi cabeza el esquema interpretativo que quizá no caracterice a la totalidad del libro, pero sí, desde luego, lo que elaboro en la conclusión.

“Trataré de explicarme. Los dos bandos, los neoconservadores y los críticos del crecimiento, los primeros de forma articulada y los segundos de un modo más impreciso, habían propuesto interpretaciones contrarias de la situación en que se encontraban las sociedades occidentales treinta años después del último lío con Reagan y la Lady de un lado, Mitterrand del otro y Schmidt en el centro. Las dos interpretaciones, ideologías y esquemas interpretativos, o como quiera usted llamarlos, trabajan sobre consecuencias sociales adicionales y negativas de un proceso de estabilización de relaciones internas que, en apariencia, había alcanzado sus objetivos; una estabilización que se había conseguido sobre la base del compromiso del Estado social y, en sentido amplio, socialdemócrata, como señala Dharendorf.

HONNETH: ¿Qué quiere usted decir?

HABERMAS: En términos sucintos: la democracia del Estado social de masas y el intervencionismo estatal constituyen un sistema que, en cierta medida, admite la dinámica capitalista del crecimiento y luego aminora los brotes de conflictos de clase tradicionales mediante compensaciones que no alteren el sistema (dinero, tiempo libre, etc.) sin afectar a la inversión ni a la estructura patrimonial capitalista. Esta maquinaria ya no funciona correctamente hoy día. No funciona correctamente en un sentido *económico* ni tampoco lo hace en un sentido *psicológico-social*.

“En *sentido económico*, los unos lo intentan con medidas neo-keynesianas y los otros con Friedman y los monetaristas; y lo que se obtiene, en todo caso, es un aplazamiento de los problemas sin resolver y una transferencia de éstos desde el mercado al Estado y desde el Estado al mercado. En ese juego de suma cero, los participantes no han conseguido comprender que los propios “Estado” y “sociedad” —si queremos verlo desde la perspectiva histórica de la modernización capitalista— son sólo las dos caras de la misma moneda, esto es, dos sistemas de acción que se diferencian en función del medio de orientación que empleen, es decir, el valor de cambio y el poder administrativo. Los dos polos se han juntado en un complejo monetario-administrativo, se han independizado frente al mundo vital estructurado en función de líneas comunicativas (con esfera privada y ámbito de lo público) y, evidentemente, se han convertido en algo excesivamente complejo. Con el crecimiento económico, en todo caso, los dos polos, el Estado y la economía, se hacen todavía más complejos (esto es lo que los neoconservadores no ven). Aquí entran en relación asimismo los conflictos que hoy tienen una apariencia psicosocial: la defensa de las formas vitales que corren peligro de sufrir una colonización interna. Aquí entran, asimismo, los graves peligros, militares sólo pasajeramente contenidos, que generan un desequilibrio permanente entre las dos superpotencias, con toda la locura de la carrera de armamentos.

"A esta situación es a la que también reaccionan las interpretaciones contrarias que, desde hace cinco o seis años, han ido adquiriendo contornos definidos. Lo que me interesa de modo inmediato es el hecho de que las dos se oponen a la tradición del racionalismo occidental (como dice Weber). Uno de los dos lados lo hace en nombre de una vigorosa posmodernidad que, sorprendentemente, tiene rasgos retroactivos, tanto si acude al romanticismo social del *pioneering capitalism*, como hacen los neoconservadores norteamericanos, como si moviliza la antiilustración, cual hacen nuestros neoconservadores. La otra parte lo hace con un llamamiento a los efectos antimodernistas. Mi temor es que con estos dos síndromes que hoy se encuentran enfrentados lo que se quede en el camino sea lo que me parece la sustancia más digna de conservación de las tradiciones e inspiraciones genuinas de Occidente.

"Los neoconservadores quisieran a toda costa, y a veces furiosamente, que nos mantuviéramos dentro del modelo capitalista de racionalización social. Conceden prioridad al crecimiento de la economía sobre el del Estado social. Al propio tiempo, hay que contrarrestar los efectos negativos de esta política sobre los ámbitos vitales socialmente integrados, sobre la familia, la escuela, el ámbito público de la política, etc.; contrarrestarlos mediante un retorno a la cultura del romanticismo pequeñoburgués, a las tradiciones desarraigadas pero recuperadas retóricamente. Nunca como hoy fue más cierta la propuesta de Luhmann de conseguir la planificación de la ideología. Pero la nueva traslación de los problemas otra vez al mercado, cuando desde el siglo XIX se han venido transfiriendo por buenos motivos del mercado al Estado, no puede suponer una solución. Los problemas sobrevivirán al hecho de que se remitan alternativamente desde el medio del dinero al del poder y viceversa. Tampoco entiendo con claridad cómo se conseguirá regenerar el relleno tradicional del que llevan siglos viviendo las sociedades capitalistas —y que, precisamente, han consumido sin conseguir regenerarlo— y cómo se renovará el tradicionalismo en una época de conciencia histórica ilustrada. Lo único que se desprecia es precisamente el fondo a partir del cual podemos crear, esto es, la modernidad cultural.

"Por desgracia, a este respecto se da una curiosa coincidencia con la crítica al crecimiento, convertida en antimodernista. La diferenciación propuesta no es una solución correcta si no se distingue con claridad entre la contención del complejo monetario-administrativo-militar y la suavización de la diferenciación estructural de formas vitales. Los mundos vitales modernos son diferenciados y deben seguir siendo diferenciados para que no se vayan al diablo el carácter reflexivo de la tradición, la individuación de los sujetos socializados, los fundamentos universalistas del Derecho y la



moral. Es de esperar que no se inicie aquí una paradójica división del trabajo entre los neoconservadores apologeticos que visten con un jubón tradicionalista a su celebrada razón funcionalista, y los jóvenes conservadores, que unifican una renuncia postestructuralista a la razón con su sensibilidad para aceptar riesgos de la época relativos a formas vitales amenazadas a las que hay que defender y explorar.

“Para retornar al comienzo: el verdadero motivo que tenía en 1977, al empezar a escribir el libro, era aclararme yo mismo acerca de cómo cabía formular de nuevo la crítica de la cosificación, la crítica de la racionalización, de forma que, por un lado, pudiera ofrecer explicaciones teóricas para la quiebra del compromiso del Estado social y para el potencial de crítica del crecimiento de los nuevos movimientos sin abandonar, por otro lado, el proyecto de la Modernidad, sin incurrir en la post o antimodernidad y sin convertirme en un “apuesto” neoconservador o un “salvaje” conservador joven.

HONNETH: En su opinión, por tanto, los neopopulistas cometen un craso error en la medida en que sigan la crítica a la Modernidad formulada por los postestructuralistas o por los autores de la filosofía de la vida.

HABERMAS: Así lo creo. De todas formas no quiero que se lleve usted la impresión de que se trata de un libro político inmediato. Es un intento muy teórico de averiguar en qué medida pueden entenderse mejor las intenciones políticas de estos movimientos de los críticos del crecimiento si se separa de toda crítica de la Modernidad. Éste es, ante todo, un problema teórico y, en el caso de que lo lea usted, verá que se ha convertido en un libro irremediabilmente académico.

“He tratado de estudiar de nuevo el problema sistemático, la cuestión de los fundamentos normativos. ¿No será posible —recurriendo a Adorno— exponer un concepto de razón comunicativa que pueda resistir al negativismo de Adorno y pueda resistirlo incorporando todo lo que Adorno creía y hacerlo visible únicamente en un camino de negaciones continuas y consecuentes?

“Sin duda, Adorno no estaría de acuerdo. Todo ello le resultaría excesivamente afirmativo. Pero cuando uno se encuentra metido, como yo, en la empresa científica, tiene uno que romper con las actitudes que todavía conservan un pie en el postestructuralismo; tiene uno que intentar aclarar una proposición teórica que permita anclar en propuestas científicas productivas, con el fin de cumplir las aspiraciones de la vieja Teoría Crítica y, al mismo tiempo, de hacerle justicia.

“Lo que sale de aquí puede parecer un retorno a posiciones que adoptó en su día la Teoría Crítica en los años treinta. Por supuesto, “retorno” con muchas comillas, ya que pretendo completar el regreso sin tener que

pagar tributo al trasfondo histórico-filosófico de la Teoría Crítica. Ésta ha sido una respuesta algo extensa a su pregunta acerca de por qué una teoría social crítica como teoría de la racionalidad.

HONNETH: Todavía dos preguntas al respecto: ¿qué significa la racionalidad comunicativa y cómo puede interpretarse la estructura de la sociedad contemporánea con este concepto?

HABERMAS: Como ya he dicho, intento elaborar el contenido normativo de la idea del entendimiento implícito en los lenguajes y en las comunicaciones. Ello conduce a un concepto complejo que no solamente implica que entendemos el significado de actos de habla, sino que también quiere decir que es posible establecer acuerdos entre participantes en la comunicación sobre hechos, normas y experiencias (a los que cada uno tiene un acceso privilegiado y que solamente por la vía de la autorrepresentación pueden manifestarse ante los ojos de un público de modo que éste pueda contarlos entre sus propias vivencias). Con ello hemos tocado las tres dimensiones que contiene el concepto de la racionalidad comunicativa: la relación del sujeto cognoscente frente a un mundo de acontecimientos y de hechos; la relación práctica del sujeto en interacciones con otros sujetos actuantes en un mundo de sociabilidad; y, finalmente, las relaciones del sujeto sufriente y apasionado en el sentido de Feuerbach con su propia naturaleza materna, con su subjetividad y con la subjetividad de los demás. Tales son las tres dimensiones que saltan a la vista cuando se analizan los procesos de comunicación desde la perspectiva de los participantes. A ello pertenece también el mundo vital, esto es, lo que los participantes en la comunicación tienen ya a la espalda, aquello mediante lo que resuelven los problemas de entendimiento. Los pertenecientes a las mismas colectividades sociales suelen compartir el mundo vital. Éste aparece dado en la comunicación y también en los procesos cognoscitivos, aunque siempre en una forma prerreflexiva peculiar, hecha de presupuestos, resoluciones y relaciones fundamentales. El mundo vital es esa cosa misteriosa que se deshace y desaparece ante nuestros mismos ojos en cuanto tratamos de *representárnoslo* parcialmente. En relación con los procesos comunicativos, el mundo vital funciona como una reserva de lo que después se manifiesta en las expresiones explícitas; pero en el momento en que este conocimiento fundamental toma cuerpo en manifestaciones comunicativas, esto es, cuando se convierte en un conocimiento explícito y, por lo tanto, criticable, pierde el carácter de seguridad, de fundamentalidad, de irrefutabilidad que tienen siempre las estructuras del mundo vital para sus poseedores.

WIDMANN: En esa perspectiva tendría usted que interesarse por la vida alternativa. Aquí se supone que se critica el mundo vital. Desde los debates sobre los tipos de relaciones hasta las cuestiones acerca de la di-

ferente capacidad para soportar la suciedad, se trata de intentar un debate racional sobre cuestiones que, habitualmente, se mantienen al margen de toda crítica.

KNÖDLER-BUNTE: Y estas experiencias, ¿no muestran que no es posible destruir el mundo vital por medio de la crítica y el debate racional, sino que lo que sucede es que pueden constituirse nuevos mundos vitales?

HABERMAS: Por supuesto que no creo que los intentos de elaborar estilos diferentes de vida tengan que partir de la destrucción de formas vitales anteriores. Sólo pienso que únicamente cabe llamar mundo vital a aquella reserva que no plantea problemas y que no se puede criticar. En el momento en que extraemos uno de sus elementos y lo sometemos a crítica, esto es, lo hacemos accesible a debate, este elemento ya no pertenece al mundo vital. Por lo demás, también considero imposible crear nuevas formas vitales a base de hablar y hablar de las cosas. En estos estilos vitales alternativos, sin embargo, parece distinguirse claramente un elemento frente a los estilos vitales tradicionales: el horizonte ampliado de aquello que se ha convertido en un problema.

"Ello es muy característico de aquello a lo que, quizá con una expresión algo ruda, he llamado 'racionalización del mundo vital'.

"El sentido de la expresión absolutamente positivo.

"En todo caso, no debe usted olvidar algo: frente a cada elemento transformado o aceptado conscientemente, incluso de un mundo vital ya abandonado, experimentado y agotado, se encuentra la inmensa masa de todos los demás elementos que ni siquiera a través de las concepciones alternativas más radicales han conseguido superar el umbral de la problematización. El mundo vital nos resulta tan poco problemático que no podemos representárnoslo en modo alguno por partes, según nos parezca. El hecho de que determinados elementos del mundo vital nos resulten problemáticos es un proceso objetivo, depende de los problemas que nos vienen impuestos desde fuera; depende de que algo a nuestra espalda se haya convertido en problemático.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Presupone usted, como Agnes Heller, una ontología de las estructuras de la vida cotidiana que tiene todo ser humano?

HABERMAS: Para mi gusto, Agnes Heller es demasiado antropológica. No obstante, también creo que hay estructuras generales del mundo vital. Pero se encuentran inmersas como una infraestructura en las formas vitales históricas, que únicamente se nos manifiestan en plural y, además, se transforman en una dimensión evolutiva.

"Permítaseme añadir algo sobre el hecho de que el mundo vital pueda convertirse en un problema. La exigencia del movimiento estudiantil de "cuestionar" las regulaciones e instituciones formales, que hasta éntonces

se habían dado por supuestas, no se puede remitir sin más en mi opinión a un contexto de mundo vital informal en general.

WIDMANN: Autoridad y familia, sin embargo, fue la posición teórica del movimiento de los jardines de infancia...

HABERMAS: Sin tomar en consideración lo que ya por entonces se hubiera podido aprender en el seminario de Oevermann y en el mío propio acerca del cambio radical en la situación vital de los años veinte y treinta. Pero olvidémonos de ello, no quiero jugar a profesor aquí.

HONNETH: Hasta ahora nos hemos ocupado del concepto de la racionalidad comunicativa. ¿Qué quiere usted decir, sin embargo, con el concepto de racionalización? ¿Tiene este concepto únicamente, si yo lo entiendo bien, la misión de introducir un punto de vista dinámico en el análisis?

HABERMAS: En principio, desde el punto de vista de la historia de la teoría, parto de Max Weber. Lo que él llama procesos de racionalización social —en lo esencial, institucionalización de la acción orientada por objetivos, especialmente en los sistemas económico y administrativo— podemos entenderlos como procesos de incorporación institucional de complejos de racionalidad. Éstos son los que el propio Weber había analizado en otro ámbito, concretamente en el cultural. En particular en la sociología de la religión. La racionalización social quiere decir, por tanto, que una sociedad construye sus instituciones básicas echando mano de las estructuras de racionalidad cultural ya preexistentes.

“Según Max Weber, el sistema económico capitalista pudo surgir porque hubo una capa de empresarios, reclutados de las sectas puritanas, que aportaban los presupuestos ético-motivadores para llevar una vida metódicamente racional; por otro lado, el modo capitalista de producción no hubiera podido imponerse y consolidarse de no haberse institucionalizado un ordenamiento jurídico adecuado a las estrategias y objetivos racionales de unos sujetos privados que perseguían sus propios fines. Las estructuras cognoscitivas de un pensamiento orientado por los principios de una ética de las convicciones se encuentran tan claramente en el ordenamiento jurídico moderno; están tan incorporados a sus instituciones como lo están en las motivaciones de los sectores sociales que trajeron el capitalismo.

HONNETH: Hasta aquí Weber. Pero un concepto de la acción comunicativa tendría sin duda que establecer otra base para el concepto de la racionalización.

HABERMAS: Para concentrar en una fórmula mi crítica a Weber tendría que decir que no percibió la selectividad del modelo de la racionalización capitalista. No vio que, con el desarrollo capitalista, quedan ahogados aquellos elementos que él mismo analizó bajo la designación de la “ética de la fraternidad”. También aquí admite Weber que se esconden potenciales prác-

tico-morales que se manifestaron en los movimientos religiosos radicales, como los baptistas, por ejemplo, en los intentos de crear formas institucionales que no solamente fueran funcionales para el sistema económico capitalista que entonces estaba surgiendo. Precisamente estas potencialidades son las que no han pasado al modelo institucional dominante de la modernidad capitalista. Quedan fuera las visiones éticas fundamentadas en las formas de organización basadas en la comunicación.

"Tomando pie en Mead y en Durkheim, trato de elaborar una perspectiva evolutiva para la apertura reflexiva del conocimiento de la imagen del mundo, para el avance de la individualización y el surgimiento de sistemas morales y jurídicos universales, simultáneamente con la liberación y desencadenamiento de la acción comunicativa de contextos institucionalmente congelados. Distingo, además, con toda nitidez entre los mundos vitales más o menos diferenciados y "racionalizados", que se reproducen por medio de la acción comunicativa; de otro lado, los sistemas de acción, formalmente organizados, que discurren según medios de dirección.

"Hoy día se introducen imperativos, procedentes del sistema económico y del administrativo, en ámbitos que, por así decirlo, no pueden ser abandonados por el mundo vital. Para expresarlo de modo grosero: hasta ahora, los procesos destructivos que han sembrado el camino de la modernización capitalista han discurrido de tal modo que han surgido nuevas instituciones y han transmitido materias sociales desde la soberanía del mundo vital hasta los ámbitos problemáticos orientados por los medios de comunicación y organizados de modo jurídico-formal. Esto funcionó en la medida en que se trató de funciones de la reproducción material, que no tienen por qué organizarse necesariamente de forma comunicativa. Entretanto, parece como si los imperativos sistémicos incidiesen en ámbitos de acción de los que cabe mostrar que, por relación al tipo de problema de que se trata, no pueden resolverse si se extraen de los ámbitos de acción estructurados de forma comunicativa. Se trata aquí de tareas de reproducción cultural, integración social y socialización. La línea fronteriza entre el mundo vital y el sistema llega de este modo a una actualidad nueva. Hoy día, los imperativos económicos y administrativos, mediados por el dinero y el poder, en ámbitos que, de algún modo, quedan destruidos cuando se los desvincula de la acción orientada al entendimiento y se los adapta a tales interacciones orientadas por los medios. Se trata de procesos que no se ajustan al esquema de los análisis de clase; pero es posible demostrar que hay una relación funcional entre los conflictos que aparecen en los ámbitos centrales del mundo vital y las necesidades funcionales de la modernización capitalista. He probado esto con referencia a ejemplos del de-

recho de familia, social y educativo, y también algo por referencia al nuevo movimiento de protesta.

HONNETH: Con esto hemos pasado a otro orden de cuestiones. ¿Cómo pueden utilizarse los medios de una teoría de la acción comunicativa para describir la actual constitución de la sociedad? Quizá debiéramos proponer algunas cuestiones para la clarificación.

“Me gustaría que respondiera usted a la pregunta de si no sería mejor comenzar con actores colectivos, esto es, con grupos sociales y con sus organizaciones, en vez de partir de los sistemas de las instituciones y de su lógica.

HABERMAS: Desde el punto de vista metodológico, mi propuesta tiene la ventaja de que se puede admitir tanto el estructuralismo como la teoría de sistemas. Hasta cabe pensar si estas dos tradiciones de estudio no tienen buenas razones para apearse de la esfera teórica de la acción. Creo que existen tales razones. Por ejemplo, cuando se quieren analizar las crisis de dirección de la economía hay que echar mano del instrumental de la teoría de sistemas. No hay una opción distinta una vez que la dialéctica objetiva y los conceptos de totalidad de la teoría hegeliana ya no inspiran confianza y una vez que también se ha roto lo que antaño se mantenía unido: teoría de sistemas y teoría de la acción.

WIDMANN: Usted dice: bien, he aquí un arsenal avanzado de instrumentos, de medios conceptuales que pueden emplearse. Pero, ¿qué ámbitos de la realidad se descubren con su propuesta?, ¿qué promete usted que se ganará en conocimiento?

HABERMAS: Esa ganancia de conocimiento reside en que con una teoría de la comunicación es posible tomar en consideración los contenidos normativos de la convivencia humana sin levantar sospechas y sin necesidad de abrir subrepticamente la puerta trasera a una filosofía de la historia.

“Cuando se tiene una teoría de la comunicación no se está obligado a actuar exclusivamente desde el punto de vista de la teoría de la acción o a hablar en exclusiva de los actores, de sus destinos, actos y sufrimientos, sino que también se puede hablar de las propiedades de los mundos vitales en los que se mueven los actores y los sujetos individuales o colectivos. Por ejemplo, se pueden rastrear los procesos de desarraigo de los sectores plebeyos de un mundo tradicional que proviene de una época de industrialización primaria. ¿Por qué ideas puede reconocerse a aquellos que ofrecieron resistencia durante siglos a la modernización capitalista? Hasta bien entrado el siglo XIX estas ideas no eran los ideales de los movimientos burgueses de emancipación y mucho menos las ideas de un socialismo impetuoso. Aquellas revueltas y movimientos recurren, en la mayoría de los casos, al potencial de las ideas tradicionales, a las ideas religiosas, al derecho natural de raíz religiosa. No me refiero tan sólo a las guerras de campesini-

nos, ya que ello alcanza hasta los movimientos de artesanos del siglo XIX. El impulso son las experiencias inmediatas de la injusticia sufrida y también las necesidades de espontaneidad y expresividad; pero estas experiencias no alcanzan realidad histórica alguna en tanto no se pueden expresar de modo público. Tiene que haber un panfleto; tiene que haber alguien capaz de expresar aquello con lo que uno se identifica. Ahora bien, los límites que un mundo vital tradicional impone a los movimientos políticos o las estructuras que sobrepasan objetivamente a tales mundos vitales no son comprensibles mediante la hermenéutica de las intenciones y motivos de los actores aislados. Ya no basta con preguntar qué han tenido en sus cabezas los actores, cuáles fueron sus motivos, de qué hablaron, aunque todas estas preguntas han vuelto a ser oportunas, con cierta razón, en la época de una historiografía del mundo de la vida cotidiana. Esto es muy útil, pero se agota en sí mismo, está, como hubiera dicho Adorno, con más sentimiento, algo desconceptuado.

“Por esta razón, el análisis estructural de los mundos vitales, según la teoría de la comunicación, es ventajoso si uno no pretende simplemente imponer sobre la realidad material los intereses económicos extraños o las luchas por el poder político. De otro modo, uno navega por un mar de contingencias históricas. Al igual que en el arte podemos establecer una especie de gramática por medio de la reorganización y difusión de un estilo, también es posible describir desde su interior las diferenciaciones del mundo vital, sin entrar a considerar la esfera de la acción. ¿Qué significado tiene que un sistema institucional estable, por ejemplo, que comprende en sí a los modelos de acción prefigurados, se diferencie y se separe, en primer lugar, de las imágenes interpretadoras del mundo, que pueden recoger funciones legitimadoras y, por lo tanto, encubridoras y, en segundo lugar, emita redes de interacción que se abandonan a la autodefinición de los actores aislados?

HONNETH: Me parece que este rasgo “estructuralista” asegura el análisis social frente a una comprensión desconceptuada de los procesos sociales. Solamente veo una deficiencia cuando este análisis no puede volver a aplicarse al campo de los enfrentamientos sociales entre colectividades y actores. Una vez que se han clasificado de este modo las distintas dimensiones de la racionalidad de la Modernidad, tendríamos que preguntarnos qué caminos de racionalización son los que emprenden ciertos actores colectivos, cómo se monopoliza el saber acumulado de las élites del poder, por ejemplo, y cómo se constituye, en consecuencia, la red de capas sociales. ¿Acaso no se compartimenta en este caso la realidad social en enfrentamientos sociales por el monopolio de la racionalización?

HABERMAS: Está usted pergeñando un programa sobre el que no tengo

reserva alguna, pero estará usted de acuerdo conmigo en que todavía requiere un inmenso esfuerzo.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Pero ha de conjugarse todo verdaderamente en una teoría, como sostiene usted? ¿Por qué no se acepta que hay distintos tipos de teorías, con potencialidades y debilidades específicas, que compiten en la fuerza de sus enunciados y que también dejan espacio para aquello acerca de lo cual no hay un claro pronunciamiento metodológico? ¿Podemos imaginar una teoría social que se fundamente desde el punto de vista de la teoría de la evolución, que estudie fenómenos con validez universal y que pretenda hacer análisis concretos de situaciones y de objetos?

HABERMAS: Podemos darnos por contentos con una historiografía decorosa que ponga bien en claro sus propias relatividades hermenéuticas. Pero ¿es suficiente? Quisiéramos tener un análisis de situación que le permita a uno —si tiene una suerte— comprender algo más que una historiografía que proceda a través de generalizaciones. Esta historiografía nos muestra con claridad por qué los alemanes tenemos una cultura política tan deformada, a base de representarla con arreglo a la tradición: el imperio, la época guillermina, los nazis, la revolución burguesa a medias, etc. Por otro lado, tenemos la teoría lingüística, la teoría moral; la teoría del conocimiento y todo eso flotaría en el aire sin informarnos si la teoría social, como una especie de lupa, no desarrollara, no enfocara los problemas y dirigiera un rayo iluminador sobre el presente.

KNÖDLER-BUNTE: Pero ese foco clarificador también podría provenir de una actitud como la de Benjamin, que unifica de tal modo relaciones muy dispersas que en cada una de ellas se nos explica algo sobre nosotros mismos de forma chocante.

HABERMAS: Si procedemos de este modo desde el principio, lo que estamos haciendo es abandonar la posición del científico y adoptar la de una observación estética de la historia. Permítaseme exponer de nuevo mi propio proceder. Por supuesto que tengo quebraderos de cabeza con mi posición en materia de teoría de la evolución. De un lado se me aparece el fantasma de la II Internacional; de otro lado, el de Luhmann y, en tercer lugar, quizás incluso el fantasma de una filosofía de la historia natural. Esto es lo que hay que evitar. Pero también veo lo que cabe esperar de una teoría, esto es, una teoría que trata de elaborar la lógica evolutiva. En la medida en que uno pretende trabajar sobre una parte razonable de la historia social o cultural con cañones tan pesados, la perspectiva evolucionista es peligrosa si no se la debilita, como es obligatorio hacerlo en mi opinión. En lo que se refiere a los supuestos evolucionistas, me limito a algunos puntos de vista interpretativos de la infraestructura de mundos vitales posibles generales, genético-estructural y diferenciada.



“Todavía no he llevado a cabo análisis histórico alguno que funcione con tal instrumental teórico-evolutivo, pero cabe imaginar que un acontecimiento tan bien conocido como las guerras de campesinos podría presentar dimensiones nuevas. Es preciso intentarlo. Remitido al presente, esto es más fácil, puesto que nos dejamos guiar sin más por las instituciones de todos los días: todos nosotros somos sociólogos “de sillón” que valoramos sobre todo la bendición realista de la mañana de Hegel, esto es, la lectura de los periódicos.

HONNETH: Por el modo en que expone usted su concepción de sistema y mundo vital, el análisis del presente se limita a considerar sólo en sentido horizontal las fricciones del sistema social, esto es, las fricciones entre mundos vitales y sistemas parciales integrados. Frente a ellas, las dimensiones de un análisis vertical resultan ser muy escasas y no tiene por qué ser así necesariamente, puesto que me imagino que con las categorías de usted es posible reelaborar la teoría marxista de las clases, que informa más que los periódicos sobre la realidad social.

HABERMAS: Es posible que sea preciso establecer una combinación de teoría de clases y análisis de subcultura para poder explicar los desplazamientos actuales de situaciones conflictivas y formas de conciencia; pero no es esto lo que he hecho en mi nuevo libro. Y en tanto esto no se produzca, no tendremos el budín para hacer la prueba.

#### IV. TEORÍAS DE LA CRISIS Y MOVIMIENTOS SOCIALES

WIDMANN: En cierto modo, ya se da esta combinación de teoría de clases y análisis de la subcultura. O, por lo menos, hay signos de ello. En el movimiento ecologista apenas hay algo más discutido en el orden de la teoría que la relación entre la teoría clásica del marxismo de la crisis y las nuevas crisis de complejidad, como puede verse en los mecanismos de autonomización de los aparatos técnicos y militares.

HABERMAS: Encuentro más elegante y más plausible dar al capitalismo lo que es del capitalismo, esto es, lo que ha producido realmente, gracias a su nivel de diferenciación y su eficacia en la organización y dirección. Démosle un sobresalto a nuestro corazón marxista: el capitalismo ha alcanzado un éxito rotundo, al menos en la esfera de la reproducción material, y sigue haciéndolo. Ciertamente, en el comienzo hizo una obra de aniquilamiento de las formas vitales tradicionales. Y como hoy día ya no se pueden cumplir los imperativos de la dinámica del crecimiento capitalista más que mediante un crecimiento evidentemente público del, por así decirlo, complejo monetario-burocrático, hoy observamos, sentimos y padecemos un

*overspill*, una intrusión en ámbitos que ya no tienen nada que ver con la reproducción material. Estas esferas de la tradición cultural, la integración social de valores y normas, la educación, la socialización de las generaciones posteriores, son las que, si puedo expresarlo en términos ontológicos, han de mantenerse unidas por razón de su naturaleza, gracias a la mediación de la acción comunicativa. Cuando en estos ámbitos penetran ahora los medios de organización, dinero y poder, por ejemplo a través de una nueva definición consumista de relaciones, una burocratización de relaciones vitales, no solamente quedan arrolladas en tradiciones, sino que también quedan afectados fundamentos de un mundo vital ya racionalizado; como ejemplo puede tomarse la reproducción simbólica del mundo vital. En una palabra: las crisis que surgen en el ámbito de la reproducción material se resuelven a costa de una patologización del mundo vital. Elabora esta tesis en mi libro, y creo que con ella pueden resolverse algunos problemas.

HONNETH: Se me ocurren algunas preguntas que vuelven sobre la distinción conceptual entre diversos subsistemas; pero quisiera comenzar con cuestiones de carácter empírico. ¿No delata todo lo que usted ha dicho una visión excesivamente centrada en la República Federal de Alemania? Cuando cruzamos las fronteras hacia el Oeste nos encontramos con conflictos que son mucho más peligrosos para el mantenimiento de la situación y que apenas pueden explicarse con la ayuda de una teoría de la crisis del sistema y el mundo vital. Pienso en conflictos muy tradicionales que surgen hoy, sobre todo, a raíz de un paro estructural provocado por la acumulación capitalista, a raíz de la increíble oleada de racionalización que se nos viene encima y sobre cuyas consecuencias sólo podemos especular.

HABERMAS: ¿Y en qué se notan esos conflictos mientras resista la red social?

WIDMANN: Cuando el presidente de la confederación de cajas de ahorro de Suecia dice que, en los próximos 15 años, las naciones industriales occidentales perderán un cuarto de sus puestos de trabajo tanto en la industria como en los trabajos administrativos, no veo red social alguna que pueda resistir esto. No creo en el carácter automático de las crisis, pero veo que se nos echan encima problemas inmensos que no tienen nada que ver con un conflicto entre el sistema y el mundo vital.

HABERMAS: Según las posibilidades de crisis que se derivan del análisis que he realizado, hay una alternativa: o bien se puede conseguir que se dé la condición necesaria para el mantenimiento del compromiso del Estado social a través de un crecimiento económico continuado, aunque frenado (y entonces se plantean problemas que he designado con los nombres de colonización del mundo vital, erosión y vaciamiento de los ámbitos de ac-

ción estructurados comunicativamente), o bien no puede mantenerse la dinámica del crecimiento, con lo que se plantea alguna variante de los conflictos tradicionales.

WIDMANN: ¿Es posible determinar las condiciones bajo las cuales pueden volver a estallar conflictos de clase absolutamente tradicionales? Lo que acaba usted de decir, ¿es también teoría de un caso particular?

HABERMAS: Bien, en primer lugar, no creo en la "ley" del descenso de la tasa de ganancia...

WIDMANN: Éste era el caso especial.

HABERMAS: Pero sería absurdo pretender ignorar que se dan crisis económicas. En este momento tenemos a nuestro alcance una gran cantidad de material ilustrativo de la tesis de mi amigo O'Connor sobre la crisis fiscal.

KNÖDLER-BUNTE: Dicho en términos muy simples, nuestro problema es el siguiente: vistas las nuevas zonas de conflicto, ¿no se da la necesidad de reconstruir la vieja teoría de clases a la luz de nuevas experiencias, sin reducir los conceptos de clase y lucha de clases al extremo de hacerlos irreconocibles? ¿No necesitamos nuevas propuestas teóricas que nos expliquen la limitación de las zonas tradicionales de conflicto y los nuevos potenciales de resistencia? Los supuestos sobre sistema y mundo vital de la teoría de la crisis flotan en el vacío si no es posible interpretar con ellos problemas anteriores de opresión de clase, de desequilibrios en las oportunidades y realizaciones vitales culturales. Creo que es necesario historificar mucho más la teoría de los movimientos sociales y las teorías, muy clásicas, de la revolución y de la lucha de clases, esto es, que es preciso desvincularlas de las determinaciones político-económicas o de las reflexiones histórico-universales. Lo que llamamos movimiento obrero es algo que surgió en una fase determinada del desarrollo capitalista industrial, con muchas discontinuidades temporales y contradicciones internas. El radicalismo mayor lo alcanzó el movimiento obrero cuando la situación de transición se experimentó de forma especialmente dramática, como sucedió en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX. Ya no era posible que amplios sectores de la clase obrera regresaran a la producción agrícola o al pequeño taller artesanal, pero tampoco encontraban posibilidades que les permitieran integrarse en la cultura burguesa. También es posible reconstruir esta disposición fundamental con el modelo del sistema y el mundo vital. No obstante, a diferencia de lo que sucede hoy, los mundos vitales de los trabajadores estaban organizados de un modo muy tradicional en modelos colectivos de interpretación que más tarde se han visto erosionados a causa de la presión que ejerce la diferenciación interna tanto de la cultura burguesa como de la proletaria, hasta alcanzar el grado de privatización de los mundos vitales de hoy. Todo esto está un

poco simplificado, pero no veo una gran diferencia entre las líneas tradicionales de conflicto del movimiento obrero y los movimientos sociales actuales.

HABERMAS: Puede ser que la radicalización haya tenido lugar debido a una interpenetración de los conflictos culturales. Usted mismo lo dice: el mundo de la socialdemocracia de 1890 o de 1910 no puede compararse con el de hoy. La socialdemocracia era todavía un partido político que aseguraba la identidad. Tampoco tenía en modo alguno una función estabilizadora comparable con la que tiene la socialdemocracia actual. La vieja socialdemocracia era, en realidad, un "enemigo del Reich".

HONNETH: Precisamente porque ya no hay un movimiento obrero en su forma tradicional es por lo que hemos de partir de problemas que no se daban en los tiempos de la República de Weimar. Creo, simplemente, que es posible considerar desde una perspectiva distinta las potencialidades de conflicto y de protesta de las que habla usted al usar el término de "movimientos neopopulistas". Puede decirse que se trata de las potencialidades de protesta que encuentran hoy suficiente eco en la prensa, únicamente un iceberg que se eleva sobre un campo amplio de problemas y conflictos de clase que ya no pueden encontrar una lengua común porque ya no existe aquel movimiento obrero que ha transmitido formas de expresión culturales.

HABERMAS: Desde luego, sería revelador que los grupos que hoy alcanzan resonancia y articulación en los medios para una base específica de clase cada vez más reducida, reaccionaran ante cualquier tipo de problema específico de clase.

HONNETH: La primera tesis sería: hay conflictos y potencialidades de protesta que son mudos o a los que se ha enmudecido, por razones históricas muy diferentes y por motivos comprensibles de reproducción cultural. Estos problemas que se acumulan así y que dependen de situaciones vitales específicas de clase...

HABERMAS: ¿Por qué las acusaciones de los hijos e hijas de la burguesía han de ser el lenguaje de los problemas específicos de clase de unos trabajadores enmudecidos?

HONNETH: No, no; eso es no entender mi tesis. Simplemente supongo que, junto a estas formaciones de protesta, explícitas y también fomentadas por la prensa, hay, por así decirlo, otro bloque de conflictos tradicional que no tiene forma expresiva cultural alguna. Así, la tesis de usted sobre el empobrecimiento cultural habría de entenderse en otro sentido. Estoy de acuerdo en que, para designar estas formas conflictivas, no puede uno abandonarse a lo que ha llamado usted antes la empiria. Esto es, no podemos confiar por entero en el cuestionario que luego cualquier...

HABERMAS: Me pregunto si ésta no es una actitud claramente ahistórica.

¿Acaso no sucede que usted descubre todos estos inconvenientes porque pertenece usted a una potencialidad de protesta completamente distinta? ¿No sucede que por tener usted un trasfondo de socialización completamente distinto experimenta como una conjura los imperativos consumistas, administrativos, burocráticos que hoy son claramente visibles y que penetran desde fuera en mundos vitales muy diferenciados, esto es, que *presta* usted al propio tiempo sus ojos a alguien que no los tiene?

HONNETH: Sí, siempre es muy difícil defenderse contra un argumento así que, por así decirlo, proyecta sensibilidades propias en grupos y sectores sociales que muy posiblemente no están afectados por ellas. Creo que puede uno defenderse en la medida en que prueba de modo hipotético el tipo de conflictos o experiencias de privaciones que cumplen aquí una función y, al mismo tiempo, consigue mostrar que éstos no tienen nada que ver con las sensibilidades y experiencias propias. El núcleo de lo que yo supondría sería una potencialidad reprimida y culturalmente silenciada en las dimensiones de la honra y el reconocimiento sociales. Son, sin duda, conceptos tradicionales que, sin embargo, pueden marcar una experiencia duradera en la ignorancia del prestigio social que nosotros tenemos. Esto no es una proyección, creo. Hay suficientes indicios históricos a los que debería referirse una nueva historiografía del movimiento obrero. Precisamente este motivo de la "lucha por el reconocimiento social" ha sido quizá un impulso central y siempre latente.

KNÖDLER-BUNTE: Yo añadiría que el marco psíquico de la sensibilización, de la experiencia de expropiación cultural, por así decirlo, tiene su punto de ruptura en parte de la clase media. Ello no dice nada, sin embargo, sobre la génesis y alcance de estos conflictos, sino que se orienta en realidad contra la tesis de una lucha de clases paralizada en la que la clase obrera aparece integrada culturalmente. Cabe preguntarse si en verdad todo el proletariado ha quedado vinculado al sistema a través, por ejemplo, de la interiorización de las normas del trabajo abstracto; o bien quizá sea que, de hecho, grandes sectores del proletariado, la mayoría de la población trabajadora, no ha tomado parte alguna en este sistema —cultura burguesa y reestructuración del sujeto—, con lo que tampoco ha compartido los conceptos normativos de la ideología burguesa, su conciencia e imágenes del mundo y siempre con el convencimiento de que, en las cuestiones verdaderamente fundamentales, el sistema funciona con absoluta independencia frente a sus necesidades y praxis vital. Y ésta sería la cuestión, creo yo, de si un movimiento alternativo no proseguirá esta experiencia sin ningún compromiso de clase en el sentido de que, dentro del sistema dominante, no puede obtener reconocimiento cultural y ninguna organización satisfactoria puede imponer su forma de vida.

HABERMAS: Bueno, usted conoce el guión mejor que yo. En todo caso, antes era más fácil observar el movimiento estudiantil como la fuerza catalizadora de la verdadera lucha de clases. Quizá deba verse ahora que la escena alternativa surge de las sensibilidades de aquellos que pueden permitirse considerar ciertas cosas como privaciones que no serían experimentadas como tales por los trabajadores o empleados socialdemócratas de la generación intermedia.

HONNETH: Mi pregunta se refiere a si la dimensión de las relaciones sociales de clase se puede definir a partir del concepto de mundo vital, como usted lo hace. No me refiero solamente a la dimensión de situaciones vitales específicas de clase y a determinadas constelaciones de problemas, biográficamente centrales, por así decirlo, que pueden deducirse empíricamente de determinadas oportunidades sociales de movilidad, de oportunidades de identidad, de riesgos vitales y de perjuicios para la salud. Me refiero también a la dimensión de la reproducción cultural —un concepto central también en su propuesta—; esto es, un sistema de oportunidades de expresión cultural y de derechos sociales de definición, graduado según sectores sociales específicos. Dentro del concepto de la hegemonía cultural, Gramsci definió la situación como la invasión de las formas de expresión de una clase social mediante una red culturalmente determinada de formas dominantes de expresión. Cabe preguntarse si todo ello puede extraerse simplemente del concepto de la reproducción cultural. Dicho más brevemente, ¿qué se puede aprender del concepto del mundo vital social dentro del cambio cultural del marxismo? ¿Puede aprenderse algo?

HABERMAS: No, seguro que no. Pero ya Lukács había empleado el concepto de reificación para designar las deformaciones de la conciencia. Dentro de la Teoría Crítica, este procedimiento es todavía más acusado en la crítica de la cultura de masas.

WIDMANN: Me inclino a pensar que su propuesta es, en cierto modo, una teoría general de que la lucha de clases es una intensificación especial en una época determinada. La teoría de lucha de clases sería así el caso especial de una contradicción entre sistema y mundo vital que cruza todo el curso de la historia.

HABERMAS: ¿Quiere usted decir que también las luchas clásicas entre campesinos, proletariado y burguesía reflejan reacciones defensivas a la penetración capitalista del mundo vital y a las destrucciones que se originaron con la modernización capitalista. Eso mismo creo yo sin duda alguna. En ese conjunto sólo me falta la transformación del mundo vital. Marx no podía distinguir suficientemente entre los mundos vitales tradicionales que quedan destruidos mediante los procesos de modernización y una diferenciación estructural de las formas vitales que hoy se ven ame-

nazadas en su estructura comunicativa. A consecuencia de la modernización capitalista se manifiestan destrucciones que implican la desaparición de formas de vida tradicionales. Allí donde aparecen nuevas sociedades, este hundimiento es siempre inevitable. Ello no quiere decir que haya que ponerlo en marcha intencionalmente y encajar sus costes morales sin más.

KNÖDLER-BUNTE: Estoy de acuerdo. La cuestión es saber si la destrucción de los mundos vitales mediante los imperativos de un sistema capitalista únicamente puede entenderse de modo histórico-concreto sobre material empírico, o si bien existe algo así como una secuencia lógica de pasos de diferenciación de mundos vitales. En este aspecto soy muy escéptico.

HABERMAS: Por supuesto, hay estructuras comunicativas que son comunes a todos los mundos vitales. Son elementos muy formales, como la relación de las estructuras de la personalidad con las instituciones sociales y los contextos de tradición. La dimensión lógico-evolutiva consiste únicamente en ver cómo se diferencian estos elementos y cómo discurre esa diferenciación a través de procesos de individualización, de la abstracción y generalización de las normas y del carácter reflexivo de la tradición cultural. Esto es lo que han descrito Durkheim o Mead. Con ello no se dice que estos procesos sean irreversibles, sino que sólo se dan *cuando* se produce alguna forma de modernización.

## V. CIENCIA Y PRAXIS VITAL

KNÖDLER-BUNTE: Le confieso que tengo dificultades con la estructura de su teoría y con la actitud que, creo, hay detrás de ella; en cambio, tengo bastante menos con el programa que usted formula y con su concepción político-teórica. ¿Qué imágenes libidinosas contiene una teoría tan abstracta, sometida a una increíble presión sintetizadora? ¿En dónde se encuentran los momentos de alegría, las satisfacciones del trabajo intelectual y sin las cuales es imposible comprender un esfuerzo de este tipo? En su explicación utiliza usted la expresión "capaz de vincularse": el propio trabajo intelectual ha de vincularse con las pautas y aspiraciones que representa el sistema científico. ¿Pero cómo se justifica el hecho de que este sistema científico sea para usted de modo ininterrumpido y casi exclusivo, un punto central de referencia? El otro punto de referencia, históricamente alternativo, esto es, la organización proletaria, ha desaparecido; pero ¿sólo existen en verdad estas dos opciones? El sistema científico y el movimiento obrero organizado tienen algo en común: el hecho de que se independizan institucionalmente y desvinculan al individuo de aquellas experiencias que precisan como retos intelectuales. En el caso de los científicos funcio-

narizados y de los funcionarios políticos, el resultado, en el mejor de los casos, es una especie de *ethos* laboral del artesanado, en el caso de que no haya sido anegado en la diligencia y la laboriosidad, esto es, en los reconocimientos a corto plazo que mantienen el sistema dispuesto y el asunto en movimiento. Las actitudes radicales y las innovaciones científicas presuponen cambios en la praxis vital, así como una reorganización del orden de prioridades al que cada cual ajusta su vida. ¿Puede una teoría como la suya demostrar también por qué está justificada esta capacidad funcional del sistema científico?

HABERMAS: Se trata de dos preguntas. La primera se refiere al impulso y los motivos de mi trabajo; la segunda, a una, digamos, fe científica.

“Por lo que hace a la primera pregunta tengo un motivo intelectual y una intuición fundamental. Por lo demás, esta última se remonta a tradiciones religiosas, a los místicos protestantes y judíos y también a Schelling. El motivo intelectual es la reconciliación de una Modernidad que se halla dividida, la idea, en realidad, de que sea posible encontrar formas de convivencia en las que se dé una relación satisfactoria entre autonomía y dependencia, y ello sin prescindir de las diferenciaciones que han hecho posible la Modernidad tanto en el ámbito cultural como en el social y en el económico; la idea de que es posible una vida digna en una comunidad que no plantea el carácter dudoso de comunidades sustanciales vueltas hacia el pasado. Esta intuición se origina en la esfera de las relaciones con otros; se refiere a las experiencias de una intersubjetividad íntegra, más frágil que todo lo que ha dado de sí la historia en materia de estructuras de comunicación: una red cada vez más tupida, con una malla más fina, de relaciones intersubjetivas que, al mismo tiempo, posibilita una relación entre libertad y dependencia como la que puede comprenderse dentro de modelos interactivos. Siempre que se manifiestan estas ideas, ideas de una interacción conseguida, ya se trate de Adorno cuando cita a Eichendorff, del Schelling de la “edad del mundo”, del joven Hegel o de Jakob Böhme, se trata siempre de ideas de interacciones logradas. Las oposiciones y la distancia, el alejamiento y una cercanía real, no fallida, vulnerabilidad y cautela, todas estas imágenes de protección, exposición, compasión, entrega y resistencia proceden de un horizonte de experiencia de una convivencia alegre, por decirlo en términos de Brecht. *Esta* alegría no excluye el conflicto. Hace referencia a las formas humanas mediante las cuales sobrevivimos a los conflictos.

KNÖDLER-BUNTE: Mis preguntas se orientaban a averiguar qué impulso y qué estructura de experiencia de la realidad subyacen en esa declaración teórica expresa. Permitaseme aclarar esto en dos extremos. Puedo tener la convicción de que, en el fondo, el mundo, tal cual es, está bien y, en conse-



cuencia, puedo adoptar una actitud experimental y aventurera respecto a sus distintos ámbitos de realidad. La multiplicidad caótica no me molesta porque me relaciono con ella con una distancia afectivamente asegurada y ésta es la actitud que supongo hay en el gesto de Brecht quien, en cierto modo, era un artista vital con una adaptación radicalizada. La otra estructura fundamental sería que se experimente el caos como algo amenazador, por lo que se trata de estructurarlo a través de categorías conceptuales con el fin de sentir la tierra bajo los pies. Este tipo se correspondería más con el del agrimensor, quien ha de crear las estructuras antes de empezar a moverse.

HABERMAS: Cierto; yo no tengo esa actitud de desconfianza frente al medio y tampoco la posición de quienes pretenden imponer al caos un orden satisfactorio. Prácticamente no hay nada frente a lo que no sea ambivalente, a excepción de muy contadas situaciones. Por ello, mi relación ingenua con las circunstancias sociales no es verdaderamente ingenua, sino profundamente ambivalente. Ello tuvo que ver con experiencias personales sobre las que no puedo hablar y también con momentos críticos, por ejemplo la coincidencia, en mi caso, de los acontecimientos históricos y la pubertad en 1945. También soy ambivalente porque tengo la impresión de que hay algo fallido en lo profundo de la sociedad racional en la que he crecido y en la que vivo. Por lo demás, he conservado algo de aquella experiencia de 1945 y de lo que vino después, que fue algo mejor. Verdaderamente, ha sido algo mejor. Esto debe servir también de apoyo al razonamiento; por ello busco una prehistoria que no pueda desecharse fácilmente con la expresión de "ilustración".

"Vamos ahora a la cuestión de la confianza en el sistema científico. Hoy ya no estoy muy seguro de que lo que quiero verdaderamente y lo que orienta intuitivamente mi trabajo, en sus elementos esenciales, pueda ajustarse al sistema científico. Cuando se ha crecido como lo hemos hecho nosotros, uno intenta hacer algo en la vida en lo que pueda uno exponer y clarificar su intuición fundamental. En mi caso, esto sólo se produce por medio del pensamiento científico o de la filosofía. Si uno se interesa por las cuestiones de la verdad y no se equivoca, entonces, lo que no se puede intentar es producir verdades al margen de la ciencia, como hacen Heidegger y Adorno, y luego emplazarlas en algún orden superior, en una interpretación del ser o en una preocupación por la naturaleza atormentada. Mi convicción profunda es que si uno se consagra al pensamiento, no puede hacer esto.

WIDMANN: ¿Por qué no?

HABERMAS: Cuando se quiere vivir de evidencias últimas y escribir sobre ellas no se debe intentar la realización de aquello que se desea a través de una cátedra o de un instituto de investigación. Ello me recuerda una

experiencia que tuve en la cátedra, en el seminario. Cuando percibo que los estudiantes no se sienten emocionalmente afectados por lo que hago, por lo que hacemos juntos, me siento descontento porque sé que, junto al aprendizaje, aparecen también motivos más profundos. Por otro lado, cuando me doy cuenta de que los estudiantes no dominan sus sentimientos, que se está abriendo una relación simbiótica, me pongo nervioso. Quiero resguardar el sentido de la soledad de las cuestiones sobre la verdad, el sentido de lo discursivo, si quiere usted, mantenerlo vivo en una situación que obliga a no confundir las cuestiones sobre la verdad con las cuestiones sobre la justicia y el gusto. Esto suena demasiado a kantismo, pero en los últimos años me he acostumbrado a esta jerga neokantiana y me parece un descanso poder decirlo de modo tan trivial. Nunca me había atrevido a decirlo así: "esa departamentalización burocrática de momentos de razón", ha dicho Adorno. Precisamente ésta es la firma y la espina de la Modernidad. El problema, quizá, es cómo se explica.

"Mis propósitos —ya que, en realidad, nunca se sabe qué es lo que uno hace— me llevan a coincidir con Max Weber por cuanto intento separar esferas distintas. En primer lugar, estas cosas de publicística política, luego un filosofar "auténtico" (cosa que, paradójicamente, sólo puedo llevar a cabo de modo interrumpido, si bien mis intenciones se manifiestan de modo claramente ininterrumpido). Luego, el trabajo científico en sentido estricto; por último, la práctica docente y, cuando sea su momento, una práctica política que trascienda la publicística. Mantengo separadas estas distintas formas de trabajo, pero no sostengo que ésta sea una división del trabajo en la que lo uno no tenga nada que ver con lo otro o en la que se trate de una adición de distintas funciones. Antes bien, preferiría realizar estas funciones de tal manera que las otras se mantengan visibles al mismo tiempo. Lo que me irrita profundamente, lo que me afecta son las agresiones de gentes que no ven esta diferenciación de funciones que hay en mí; que, por lo tanto, no la respetan y lo mezclan todo. Esto mismo ha vuelto a pasarme la semana pasada. No me refiero a los artículos rutinarios de caza de brujas, a esos productos podridos que se publican en el *Rheinischen Merkur*, editado por el Ministerio bávaro de Educación; me refiero al puro oportunismo del medio sedicentemente liberal.

"Quisiera mantener cierta diferenciación y, además, por razones morales, si no parece una expresión excesiva, ¿o quizá por miedo?, en la sociedad actual hay pautas ante las cuales se dividen los espíritus responsables y los irresponsables. Como profesor y como científico no se puede utilizar la autoridad de quien investiga las cuestiones sobre la verdad para decir cosas que afectan a otras personas, sin haber intentado previamente elaborarlas en el marco de la investigación institucionalizada.

WIDMANN: ¿Y no es más cierto que las razones de todo esto están en usted mismo?, ¿qué no quiere usted que se le vea habiéndose aferrado a algo en contra de toda razón?

HABERMAS: En mis convicciones hay un núcleo dogmático. Prescindiría antes de la ciencia que de este núcleo, puesto que está compuesto por intuiciones que no he conseguido por medio de la ciencia, que nadie puede conseguir por medio de la ciencia, sino por el hecho de que las personas crecen en medios con otras personas con las que han de entenderse y con las que vuelven a encontrarse.

WIDMANN: ¿Cómo es posible que considere usted que el lugar geográfico de la Universidad sea el lugar en que se garantiza la argumentación racional y los procedimientos analíticos adecuados?

HABERMAS: Eso es lo que pienso cuando me enfado con la gente que habla continuamente de "ciencia burguesa", como si pudieran atribuir patentes de ciencia. En todo caso, con ese criterio ya no es posible clasificar las teorías. Pero ésta es sólo una clarificación genética. Todavía no hemos dicho por qué precisamente la Universidad ha de ser tal lugar. Pero es que, ¿hay algún otro lugar?

WIDMANN: Usted se vincula siempre con doctrinas dominantes o con buenos *outsiders*.

HABERMAS: A lo mejor lo que quiere usted decir es: ¿no es usted en el fondo un cobarde que trata de estar siempre bien con las autoridades y con lo que esté de moda? Es cierto que en los años sesenta y setenta tuve como tarea en gran medida, lo cual irrita al equipaje empírico, presentar a debate determinadas aportaciones teóricas que otros hubieron de elaborar, así Wittgenstein, Piaget, Chomsky, Kohlberg, etc. La diferencia es que yo sigo aferrado a aquello que he aprendido, incluso cuando la moda científica ha avanzado. Cuando he aprendido algo de alguien en cierto modo le soy fiel. No me oriento por las modas científicas. No sé si con ello he contestado a su pregunta.

WIDMANN: ¿Tiene usted la creencia de que necesita estas armaduras, este hablar por boca de otro, esta increíble capacidad de recepción a fin de articularse a sí mismo?

HABERMAS: Visto desde la perspectiva hermenéutica, creo que me apropio de modo brutal de las bocas ajenas. Incluso aunque cito mucho y me apropio de terminología ajena sé que, muchas veces, mi empleo de los términos no tiene nada que ver con lo que los autores habían pensado.

"¿Y cuál es la peculiar alegría que se siente en este quehacer? Aunque mi trabajo me cuesta sudor y tiempo me divierte tener a veces la impresión de que he visto algo y de que puedo seguir elaborando de modo argumentativo. Me divierte porque pienso que es el único camino. Cierto, son ale-

grías menudas. Ya no existe la figura del pensador como forma vital, como visión, como autorretrato expresivo. No soy un productor de concepciones del mundo; quisiera producir algunas verdades pequeñas y no la gran verdad.

“Cuando encuentro una flor o una hierba interesantes miro cómo encajan con otras y si se puede hacer con ellas un ramillete, un modelo. Esto es un trabajo de rompecabezas. Yo me apropio de otras teorías. ¿Y por qué no? Hay que tomar a los demás en su fuerza real y ver después cómo se puede continuar. Lo uno ha de apoyar a lo otro, puesto que verdades teóricas solamente las hay bajo la forma de plausibilidades. En todo caso, en lo que a mí respecta, he prescindido ya de la aspiración filosófica a la verdad que es tan enfática. Este concepto de verdad de los antiguos es la última parte del mito y usted sabe bien que yo no quiero regresar a esta situación, como tampoco quiere el espíritu de la época.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Se han producido en su actividad intelectual experiencias de alegría y situaciones satisfactorias?

HABERMAS: Hay cabezas analíticas y cabezas sintéticas y yo pertenezco, sin duda, al aspecto sintético. En consecuencia, también mis satisfacciones se encuentran en el lado de la síntesis argumentativa. Antes también me satisfacía fabricar textos. Este elemento del “pico de oro”, como en cierta ocasión dijo Grass de Adorno, cada vez es menos importante. Así que ahora tengo expresiones más duras cuando quiero crear algo, aunque no surja de ello texto alguno. Puede verse en mi nuevo libro. Por supuesto, también cuenta el orgullo de que haya un texto con una introducción, una explicación, observaciones al paso, etc., pero más importante ahora es la construcción de problemas.

“Los problemas de los que me estoy ocupando ahora los siento de un modo casi físico. Así, por ejemplo, me siento feliz cuando parece que algo va a salirme. Es raro que esté eufórico... Tengo que estar rodeado de papel, papel vacío ante mí, papeles escritos, libros; pero no soy un trabajador con una cesta de etiqueta. Es preciso entregarse al trabajo y luego los problemas varían mediante la escritura. Este problema era algo histórico-filosófico. Se obstaculiza la vida y luego nos adelantamos cuando encontramos una solución que nos permite seguir escribiendo.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Cuál es la próxima montaña que quiere usted escalar?

HABERMAS: Colina, sólo una pequeña colina. Probablemente iré a la Universidad de Frankfurt y no sé qué tiempo libre me dejarán mis obligaciones docentes. Preparo una serie de lecciones sobre teoría de la Modernidad. La idea me hace gracia. Con los colegas de otros campos me gustaría practicar —cosa que siempre pido— la cooperación de la filosofía con las

otras disciplinas. Hay que demostrar con material empírico que es posible introducir la razón en la ciencia. El otro objetivo sería escribir desde mi punto de vista de hoy algo así como *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Hoy hay demasiada niebla por todas partes. No pierdo la esperanza de que se disipe la niebla, y sería hermoso que yo pudiera contribuir algo a ello.



---

---

# CONVERSACIÓN CON CLAUS OFFE\*

*Francisco Galván Díaz, Judith Bokser Liwerant  
y Rafael Farfán H.\*\**

## PRESENTACIÓN

**I**NVITADO por el Instituto Goethe y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, el doctor Claus Offe estuvo en México durante el mes de marzo para dictar conferencias e impartir un seminario para investigadores. A punto de marcharse, el doctor Francisco Galván y la doctora Judith Bokser le solicitaron una entrevista a la que gentilmente accedió. Ella tuvo lugar el 26 de marzo, después que Offe expuso su última conferencia en la UNAM. El lugar de encuentro fue la casa de la doctora Bokser, en donde pasamos una deliciosa tarde charlando con él Francisco Galván, Judith Bokser y el autor de estas líneas. Se trata, como bien lo dice la doctora Bokser, de una entrevista a tres voces que por su diversidad permite tocar una variedad de temas, muchos de ellos actuales, y sobre los que Offe se explica a profundidad a través de un ejercicio de disciplinada reflexión. Las preguntas se distribuyen principalmente en cuatro bloques temáticos: 1) la vinculación de los trabajos sociológicos de Offe con la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad, en especial con la que hoy representa Habermas; 2) la actualización de sus reflexiones en torno de la crisis de la sociedad del trabajo fundada en el Estado de bienestar; 3) la significación que hoy guardan los nuevos movimientos sociales, el socialismo y los partidos políticos, confrontando todo ello con los profundos cambios que han tenido lugar en Europa oriental y en Alemania en particular; y 4) una consideración sobre

\* Tomado de *Sociológica*, núm. 22, México, UAM-Azcapotzalco, 1993, pp. 251-267.

\*\* Judith Bokser es profesora de tiempo completo en la FCPys, UNAM, y Rafael Farfán, profesor-investigador del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Transcripción y traducción de Michael Knapp y Dajmar Freisinger, estudiantes de antropología en El Colegio de México; corrección de estilo y notas al pie de Rafael Farfán, quien agradece las observaciones de corrección y las traducciones del inglés de la maestra Laura Moya.

la situación que prevalece en Alemania después de la reunificación, y la relación de ésta con la irrupción de movimientos y manifestaciones en los que parece asomar la cabeza un nuevo nacionalismo alemán que cuestiona seriamente la idea de Habermas de una "identidad posnacional" basada en el patriotismo de la Constitución.

Estos cuatro bloques de preguntas se encuentran salpicados de algunas otras interrogantes que, aparentemente, cortan el hilo de la exposición pero que en realidad permiten a Offe extenderse sobre temas o problemas aledaños. He decidido mantener tanto ese orden como el tono en el que se desarrolló la entrevista, pues más que entorpecerla hacen de ella un documento humano por el cual se expresa la inteligencia de todos los que participamos. Ello explica la presencia de las ocurrencias e ironías con las que el doctor Galván acompañaba sus preguntas o los comentarios que hacía a las respuestas de Offe. De hecho, éste es el último documento que conservamos de Francisco Galván, lo cual lo hace todavía más significativo.

Quiero dejar constancia del notable trabajo realizado por Michael Knapp y Dajmar Freisinger. Primero como intérpretes durante la entrevista con Offe y después como transcritores de lo que las cintas ahí recogieron. A ellos mi agradecimiento, pues sin su esfuerzo hubiera sido muy difícil rescatar este documento. También quiero hacer constar la disposición que en todo momento mostró la doctora Bokser para aceptar que se publicase en este número de *Sociológica*. Por último, nada mejor que las páginas de esta revista para acoger la voz del que fue uno de sus creadores y que lamentablemente ha desaparecido.

RAFAEL FARFÁN H.

#### TEXTO DE LA ENTREVISTA

**GALVÁN:** Para empezar, nos gustaría plantearle tres o cuatro preguntas introductorias sobre las que pudiera extenderse lo más ampliamente posible: primero, cuál es su trayectoria académica, cuál es su formación y, respecto a ello, qué relación mantiene con la Teoría Crítica de la sociedad de los viejos, como la de Adorno y la que hoy representa Habermas; segundo, qué clase de trabajo de investigación realiza hoy y qué juicio tiene respecto de lo que se está haciendo en otras áreas como la filosofía; por último, en dónde y en qué trabaja actualmente.

**OFFE:** Estudié sociología en Berlín, así como filosofía y economía, pero principalmente sociología. En 1965 tuve la suerte de que Jürgen Habermas me ofreciera una muy buena posición. En aquel entonces él era un filósofo



muy joven y además debía ocuparse de cuestiones sociales, sociológicas y empíricas. Y por esto me reclutó a mí, que no era de Frankfurt ni tampoco filósofo, influido por la ola doctrinaria de la Teoría Crítica de Frankfurt, y que no hacía lo que Habermas sabe hacer mucho mejor, a saber, filosofía. Esencialmente trabajo en campos como la sociología de la organización [...] sociología política, sociología industrial, y en cuestiones de política social [...] mis dos libros sobre el Estado de bienestar y el futuro del trabajo se refieren a esta parte de mis intereses, y también mi tesis doctoral trató el tema de la organización industrial, el mercado de trabajo, la política social y las organizaciones políticas. Ésa es una parte; por otra, desde 1969 hasta 1971 estuve en los Estados Unidos, donde entré en contacto con la teoría del Estado, con la teoría política, la teoría de la democracia, es decir, la teoría política y la sociología política.

"Éste es otro campo en el que también escribí diversos ensayos; por tanto, mi primer doctorado se enfoca hacia la sociología, y mi segundo hacia las ciencias políticas, es decir, fue ahí donde realicé mi tesis de habilitación. Esto fue en Constanza y luego también en Frankfurt. De ahí que estoy, de alguna manera, entre la sociología y las ciencias políticas; pero no soy filósofo ni tampoco de Frankfurt. Debo decir que Habermas y yo somos buenos amigos y que existió un intercambio positivo durante los diez años que trabajamos juntos, de 1966 a 1975. Pero reitero que somos buenos amigos y tengo que admitir que algunos de sus trabajos no logro entenderlos. Sus afirmaciones sobre la teoría de la verdad y otras cuestiones filosóficas están lejos de mis conocimientos y de mi campo de trabajo, y por ello no las puedo entender.

"En cuanto a la pregunta acerca de la Teoría Crítica, he aprendido mucho de esta teoría, pero nunca me he considerado un representante de ella. Mucho de lo que escribió Adorno lo he conocido muy tarde, en 1968 y 1969, pero no puedo decir que haya leído completamente la *Dialéctica negativa* ni mucho menos que la haya entendido. Estoy realmente limitado en este sentido y quizás esté equivocado en la impresión que me dejó ese libro. Ahora bien, en cuanto al libro del cual ustedes tomaron un ensayo que han traducido,<sup>1</sup> fue una *Festchrift* (homenaje), en ocasión del 65 cumpleaños de Habermas. A nadie se lo he comentado, pero ya que ustedes se han abierto paso luchando por traducir mi artículo, les puedo explicar lo siguiente: era mi afán demostrar, para cumplir con el fin de esta *Festchrift*,

<sup>1</sup> Offe se refiere aquí al ensayo "La autorrestricción inteligente", publicado en el número 203 de *Política*, 25 de marzo de 1993, y traducido por Michael Knapp y Dajmar Freisinger. Este artículo fue tomado del libro *En el camino de la Ilustración. Homenaje a Habermas*, Suhrkamp, 1989. Otra versión en español de este mismo trabajo de Offe se encuentra en su más reciente compilación de ensayos, *La gestión política*, Madrid, Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, 1992.

que yo no carecía del todo de "talento musical" en asuntos filosóficos. Es quizá mi artículo más fuertemente influido por la lectura filosófica, en comparación con los otros que he escrito. Mi competencia disminuye en cuanto a la profundización en las otras preguntas.

"Ahora soy cofundador y director de un Instituto de Política Social en Bremen, lo cual me ofrece una oportunidad ideal de combinar las dos áreas en las que he venido trabajando, es decir, cuestiones de política social del mercado de trabajo y cuestiones acerca de la Europa del Este; me refiero con ello a la Teoría Crítica de las transformaciones que están teniendo lugar en los países de Europa del Este. Tenemos en este instituto un grupo amplio de aproximadamente 15 personas que están interesadas tanto en teoría política como en política social, es decir, que tenemos todo el espectro teórico en el que se pueda pensar, desde la teoría filosófica de la justicia hasta la reforma del seguro de enfermedad.

FARFÁN: ¿Se trata entonces de un trabajo interdisciplinario?

OFFE: Es un instituto muy interdisciplinario donde existen juristas, filósofos, economistas, sociólogos, científicos, políticos y pedagogos. Todo esto es lo que puedo responder a sus preguntas iniciales.

GALVÁN: Sabes, Rafael, estoy pensando que debemos comenzar con lo relativo al tema del trabajo en las sociedades contemporáneas; después seguimos con el segundo bloque de preguntas y terminamos con el tercero [...] pues después de oírlo, creo que el orden que habíamos planeado debe ser otro.

FARFÁN: Me voy a remontar a los primeros trabajos que usted publicó, recogidos por ejemplo en el libro *La sociedad del trabajo*, y concretamente retomo el diagnóstico que usted hace de la crisis del *Welfare State* como crisis de la sociedad del trabajo, y le pregunto lo siguiente: ¿hasta qué punto lo que ocurre actualmente en Alemania, y en Europa en general, sigue siendo parte de esta crisis de la sociedad del trabajo y de la incapacidad de estas sociedades para articular una nueva meta que fije un nuevo rumbo a la dirección del desarrollo social?

OFFE: Tengo que hacer tres o cuatro observaciones antes de responder a esta pregunta, quizá no muy relacionadas. Primero, la unificación europea es un marco en el que se fortalecen los valores materialistas del crecimiento, la competencia, el cambio tecnológico y un concepto materialista de progreso. Segundo, la meta del pleno empleo (*Vollbeschäftigung*), frente a la situación de competencia global y del traslado de las industrias que no utilizan una tecnología de primera calidad (*Spitzentechnologie*) hacia los países de Asia del Sur y del Este, y de manera creciente hacia América Latina, no será posible. Una consecuencia derivada de estos dos puntos es, y lo podemos tomar como la tercera observación, que estamos ante la creciente esfera de la individualización, es decir, que las estrategias no colecti-

vas sino individuales, orientadas al mejoramiento de la situación social, están ganando terreno o volviéndose más importantes para todos los actores sociales. Las estrategias individuales tienen tanta validez para los individuos como para los gobiernos, y por lo tanto, aparece un tipo de "capitalismo desorganizado" con tendencias a la descolectivización. La metáfora que podría ilustrar esto sería la del *lifeboat economics* o "economía del sálvese quien pueda". Las situaciones no se mejoran dentro de grandes colectivos sino en pequeñas unidades. Esto obedece a problemas de competencia y de mercado de trabajo y tiene como consecuencia un debilitamiento de las bases sociales y morales del colectivismo y de su ética solidaria. Existe una expresión acertada en inglés para describir esto: *to unleash the acquisitive instinct* (liberar el instinto adquisitivo).

"Es la metáfora de un perro peligroso. La consecuencia de esto es la sacralización (*Heiligsprechung*) del egoísmo de la que habló Marx. El cuarto aspecto, que se relaciona con el tercero, se refiere al fenómeno de la marginación. La noción de "marginalidad" (*marginality*) la encontré por primera vez en los años sesenta, en los trabajos sobre ciudades latinoamericanas, como São Paulo; está muy extendida en los trabajos antropológicos y sociológicos acerca de ciudades brasileñas; también se encuentra en Argentina. Este concepto resulta muy útil para el ámbito europeo, lo cual quisiera desarrollar un poco más a continuación. El punto a considerar es que, en los discursos políticos, nos encontramos con una sociedad de dos tercios; esos dos tercios son de los exitosos, dispuestos a participar en la competencia, a hacer carrera y obtener seguridad, calificaciones y trabajos, y un tercio que no lo es. Los de este tercio son marginados y no pueden participar plenamente en un nivel que considera normal una sociedad muy próspera. Son fracasados; tienen defectos.

FARFÁN: La sociedad que divide a los incluidos de los excluidos.

OFFE: Quisiera ilustrar más este fenómeno social, también para elucidar mi actual campo de trabajo. Si nos preguntamos: ¿qué es la normalidad en una sociedad altamente desarrollada, próspera, segura, en alto grado exenta de crisis y, en este sentido, consensuada (*verwöhnt*)?; ¿qué significa la normalidad, en el nivel de la biografía individual, en la direccionalidad de la vida (*Lebensführung*)?; un concepto que viene de Max Weber y es extraordinariamente importante...

GALVÁN: ...la direccionalidad de la vida como las metas que te fijas...

OFFE: ...es el esquema, la secuencia, pero también es la disciplina de la direccionalidad de la vida. ¿Qué se necesita, pues, para tener una vida normal? Cinco cosas: legalidad, hay que estar en posesión plena de los derechos civiles, hay que ser ciudadano y no se debe haber violado las leyes; la legalidad como bien social, como ventaja de *status*. Segundo, hay que ser califica-

do, hay que haber estudiado mucho tiempo y hay que dominar una serie de lenguajes abstractos y técnicos. Tercero, y esto está en relación con lo anterior, hay que tener un empleo que esté relativamente bien pagado y que tenga una alta seguridad social y una alta seguridad laboral. Cuarto, hay que estar sano, psíquica y físicamente. Y quinto, hay que tener una familia.

GALVÁN: ¡Ya me jodí, no tengo salud ni familia!

OFFE: Sí, esto es funcional, es cruel. Si se tiene todo esto, se tienen muy buenas oportunidades de pasar toda la vida en seguridad y sin peligro de la marginación. El problema consiste en que predomina la lógica del efecto dominó. Si uno no cumple con una de las cinco condiciones de normalidad, se pierde por lo menos una de las otras. Si uno no tiene una buena formación, entonces no consigue un buen empleo; si uno está desempleado, se enferma, se establece una relación entre desempleo y enfermedad. Si uno no cree de niño en una familia, si uno no tiene un pasaporte de ciudadano, las oportunidades en el mercado de trabajo y en la carrera formativa (*Bildungs Karriere*) son malas. Si uno no tiene una buena calificación, el peligro de volverse drogadicto, es decir, enfermo y convertirse con ello en ilegal, es muy grande. Esto significa que existe una relación funcional que se vuelve cada vez más estrecha, y esto es un problema resultante de la marginación.

“Los partidos socialdemócratas, toda la izquierda y todos los grupos nucleares del Estado de bienestar se orientan por los “normales”, quienes, sin embargo, prefieren cambiarse —por así decirlo— de los grandes buques a los botes salvavidas, en tanto que los socialdemócratas y los socialistas no tienen ninguna tradición encargada de representar y movilizar políticamente a la población marginada, que en sí es muy heterogénea, y que para representar tendrían que estar en contra de los trabajadores normales. Los solicitantes de asilo, los drogadictos, las madres solteras, los desempleados a largo plazo, los jóvenes desempleados y otros elementos de una población marginada muy heterogénea, no son una clientela política muy prometedora. Éste es el complejo de reflexiones con el cual contestaría a su pregunta. Así es como veo la unificación europea, la sociedad del trabajo, el fin del Estado de bienestar, la nueva estructura social y la nueva moral social.

BOKSER: Tomando en cuenta la falta de respuesta de los partidos políticos para quienes los marginados no son una clientela política, ¿qué clase de respuesta es, entonces, la que consiste en convertir a los marginados en parte de las demandas de los nuevos movimientos sociales y a partir de lo que usted ha llamado, dentro del nuevo paradigma de hacer política, la política no institucional?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> La doctora Bokser hace referencia aquí al ya clásico ensayo de Offe, “Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional”, recopilado en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1988.

OFFE: Respecto a esta pregunta hay también un epílogo al ensayo que usted menciona. Se trata del segundo ensayo del libro en el que aparece y que es una nota de pie de página. Los nuevos movimientos sociales tienen su origen en una situación en la que los valores posmateriales han sido importantes y sufren enormemente el que hayan cambiado dos condiciones: primero, el tema ecológico ha sido generalizado, ya no es una especialidad de los verdes o de los nuevos movimientos sociales, y segundo, el clima social y moral ha cambiado de tal manera, a través del derrumbe de las sociedades de Europa del Este, la integración de los países de Europa occidental y la competencia global, que los valores posmateriales han sido olvidados: feminismo, movimientos urbanos, calidad del lugar de trabajo, salario, seguridad laboral, todos estos temas blandos...

GALVÁN: ...el movimiento ligado al sida...

OFFE: Sí, todo esto se apartó de la lista de temas de la política alemana, pero también de la de otros países. Los temas son, si es que hay temas, sobre movimientos, temas reaccionarios de movimientos, como existen temas xenofóbicos de movimientos. La política de movimiento, la política no institucional, ha cambiado su posición social, desde los estudiantes a los *skinheads*, de la ciudad al campo; hay que ver cómo. En este sentido, las instituciones políticas son importantes respecto a los movimientos no institucionales. Todos nos hemos ido acostumbrando a argumentar en términos antiinstitucionales, como lo hicimos aún hace diez años, porque antes la política antiinstitucional era izquierdista; hoy es claramente derechista. Quizás esto sea una simplificación, pero así es. ¿Puede repetir la palabra clave de su pregunta?

BOXSER: ¿Qué tipo de soluciones son concebibles?

OFFE: Yo estoy pensando que una política del mejoramiento de la situación de los dos tercios, el núcleo de la clase trabajadora, de los normales, de quienes están seguros, es posible como política colectiva de la lucha sindical y política; se ganan las mayorías, se gana un mejoramiento del salario real. Éstas son cuestiones cuantitativas, económicas y de política distributiva, y a este viejo paradigma político la socialdemocracia le debe sus éxitos: como pleno empleo, política social, política electoral, seguridad y formación de organizaciones. La nueva situación de individualización, marginación e internacionalización es una situación donde esos medios políticos de conglomeración ya no funcionan. Los miembros cooptables escasean porque actúan de manera individualista, y una política de pleno empleo ya no es posible —como lo vemos en Suecia— en una economía globalizada. El pleno empleo en cuanto al Estado nacional ya no es posible porque las fronteras ya no pueden ser aseguradas. El capital se ha vuelto aún más móvil y no puede ser regulado por medio de una política nacio-

nal. Éste es el balance negativo que en inglés se puede traducir como *these are the bad news, the good news are not particularly good*. La consecuencia es que sólo una política, no del progreso colectivo en cuanto a la política de la distribución, sino del aseguramiento de derechos mínimos para la población marginada, puede significar progreso. He desarrollado esta idea también en la *Festschrift* para Habermas,<sup>3</sup> y estoy convencido de que el concepto de progreso ha perdido tanto sentido teórico como prácticamente, y sólo adquiere sentido si se le multiplica por menos uno, es decir, como impedimento del retroceso, impedimento de la marginación a través de la garantía e institucionalización de derechos mínimos: a salario, seguridad, salud, formación, una actividad reconocida como útil, ya sea trabajo asalariado u otro; ésta es la condición o economía política de una integración racional de una sociedad. El modo de evitar la exclusión y marginación, y el aseguramiento de recursos políticos, el acceso al sistema político que no esté mediado por el proceso de trabajo y el ingreso —con esto me refiero a derechos políticos que se adquieren a través de organizaciones sindicales— sino [...] mediante la idea de iniciativas civiles fuera del ámbito de la producción. Ésta es la concepción que puede elaborarse en respuesta a su pregunta.

“Una idea que ha determinado durante mucho tiempo a los verdes, y en la que también yo he participado, es la idea de un ingreso básico (*Grundeinkommen*): el ingreso como derecho civil, como derecho general sin rendimiento anticipado (*Vorleistung*); de manera más restringida, podemos decir derecho a su acceso a partir de los treinta años; de lo contrario, contribuiría a la marginación de los jóvenes más que a neutralizarlos.

“Hubo al respecto una discusión muy intensa, de alto nivel, también teórica, que igualmente ha disminuido mucho. Esta idea corresponde a la concepción inglesa del universalismo y de la sociedad de los derechos civiles. Una idea que Dahrendorf elaboró en una expresión memorable y atravesó todo el continente europeo hasta llegar a Alemania, y que se refiere a la idea corporativista de un, digamos, mejoramiento de los grupos de estamento (*ständisch*) en donde se incluye a los empleados del Estado (*Beamten*), los campesinos, los trabajadores, los profesionistas [...]. Ésta es una idea totalmente distinta a la del mutualismo del progreso social; pienso en la categoría de los derechos, *de los derechos (Ansprüche)* positivos, del aseguramiento institucional de la salud (*Gesundheitswesen*); es la única solución positiva al problema de la marginación. Se puede percibir a primera vista que no armonizan la socialdemocracia tradicional y una política de los derechos civiles, ya que garantizarles derechos a los solicitantes de asilo, pon-

<sup>3</sup> Se refiere aquí Offe al ensayo que se menciona en la nota 1.

gamos por caso, atentaría contra los intereses económicos de aquellos que buscan vivienda, pues con ello las viviendas se vuelven más caras y escasas. Y no es sorprendente ver que existe un movimiento directo de electores de los socialdemócratas que los vincula a los nuevos partidos xenofóbicos de derecha. Esto se puso en evidencia ahora en Francia y se evidenciará más todavía, como ocurrió en Frankfurt hace dos semanas en las elecciones municipales (*Kommunalwahlen*); se trata, pues, de un movimiento que nació de los electores, de la clase tradicional de los trabajadores que se han inclinado hacia la derecha. Es decir, como se ve, estamos frente a una situación no muy buena.

GALVÁN: Quisiera pasar de este bloque de preguntas a otro [...] Hay una buena cantidad de opiniones sobre la crisis de cierto socialismo, incluyendo a la socialdemocracia. Pero siguiendo un poco escritos de usted que fueron traducidos al español por la editorial Sistema, que pertenece al partido socialdemócrata español, entonces cabe preguntarse: ¿para qué sirven los partidos ahora? ¿Tiene sentido todavía el partido político? Por ejemplo, en México los partidos existen gracias al financiamiento del gobierno. Las alternativas de los partidos son extremadamente débiles; sería el caso de los nuevos movimientos sociales. Y si los nuevos movimientos sociales en Europa están en crisis, ¿qué hacemos con los partidos? ¿Qué son los partidos? ¿No son un fenómeno rebasado por el tiempo?

OFFE: ...pero que, al mismo tiempo, son totalmente insustituibles. Éste es un debate muy importante en la actual República Federal de Alemania,\* que va mucho más allá del ámbito político de los intelectuales. Así, por ejemplo, lo aborda el presidente de la República Federal de Alemania, Richard von Weizacker, miembro de la CDU (Unión Demócrata Cristiana), quien ciertamente no escribió un libro pero sí concedió una entrevista a dos periodistas de primer nivel en la que trata la crisis de los partidos políticos. Un fenómeno también llamativo en todos los sistemas de Europa occidental es que ya no se habla de partidos sino de las clases políticas, una noción que proviene de Gaetano Mosca, es decir, de una tradición que de ninguna manera es democrática. Esto significa que ha cambiado el código, las representaciones simbólicas. Cuando se habla de partidos, se habla de partidos de izquierda y derecha; cuando se habla de clase política, se habla de arriba y abajo. Se piensa entonces que los partidos y el partido dominante pertenecen a arriba, y que la raíz hacia abajo se ha roto. Tenemos una comunicación no verbal, partidos con un partido junto al otro. En cambio, si se habla de un partido político como miembro de la clase política tenemos otra cosa; la imagen es diferente, el código semántico o código simbó-

\* Offe se refiere a los dos sectores de la Alemania reunificada por sus antiguos nombres. [E.]

lico es: cúspide (*top*) vs. parte inferior (*bottom*), con un populismo implícito. Ellos, la clase política, independientemente del partido al que pertenezcan, contra nosotros; estamos frente a un cambio (*shift*) del código político, algo que veo como muy peligroso. Por otra parte, no hay alternativa para los partidos políticos, porque en un sistema político democrático alguien debe tener, ganarse y confirmar al otro, es decir, alguien debe tener la autoridad de plantear las preguntas a las que el pueblo debe responder. La voluntad del pueblo, en un Estado democrático constitucional, consiste en una respuesta y sólo raras veces en plantear preguntas. Sólo en situaciones revolucionarias el pueblo puede plantear preguntas o cuestionar el orden; cuando no es el caso, alguien debe tener la autoridad para plantear preguntas alternativas que pueden contestarse en las campañas electorales (*Wahlkämpfe*) de manera programática y personalmente. Durante el proceso democrático la pregunta que se plantea es: ¿dónde pones tu crucecita en la boleta de votación?, o ¿cuáles demandas se apoyarán para convertirlas en demostraciones de la esfera de lo público?, ¿quién hace las preguntas? Y una tendencia preocupante es la de los partidos a recurrir a métodos populistas de democracia directa. Por ejemplo, después de la unificación en Alemania existe una posibilidad limitada de reformular la Constitución; para ello existe una condición: participar en un *hearing* en donde se argumente en contra de la propuesta de aumentar la democracia directa mediante plebiscitos, porque los mismos partidos políticos sostienen que ya no podemos plantear y fundamentar alternativas programáticas y pedir apoyo para ellas, y por tanto adoptamos métodos políticos populistas. Alguien que no está legitimado por el atributo de ser de un partido político, por ejemplo el presidente del Parlamento o el presidente de la República, también acude al método de plantear preguntas y luego convocar a un referéndum. Se trata, pues, de la democracia del referéndum, algo que es peligroso ya que los partidos no tienen que reflexionar, no necesitan entablar procesos internos de discusión para acordar algo y argumentarlo. Dicen: no tomamos ninguna postura respecto a la cuestión del aborto, sólo tiene que ser decidida; no formulamos una política compleja para la que buscamos apoyo, simplemente decimos: sí o no, y dentro de cuatro semanas hay votación. Éste es un cambio equivocado. Necesitamos a los partidos, esto me parece evidente, pero al mismo tiempo, en una sociedad individualista y marginada, es grande el peligro de perder miembros. Los partidos son necesarios pero también es difícil fundarlos, sobre todo porque están amenazados por nuevos partidos que son partidos de "hacer ambiente" (*Stimmungspartein*). Partidos de "hacer ambiente" que crean pasiones momentáneas contra partidos de miembros...

GALVÁN: ...que nada más te llevan a las urnas, al voto.



OFFE: Como por ejemplo, el referéndum de Haider; un ejemplo ideal.

GALVÁN: Habría de decir, en otras palabras, que sin partidos políticos o sin un sistema de partidos...

OFFE: ...serían más fáciles los fenómenos populistas y autoritarios y la calidad de la deliberación pública seguramente sufriría a causa de ello.

GALVÁN: Una cuestión muy rápida, un poco anecdótica: usted tiene fama de ser uno de los más representativos neomarxistas. Lo dicen Perry Anderson, Agnes Heller, etcétera.

OFFE: ¿De no representante?

GALVÁN: ¡No, no! Usted tiene la fama, a través de la discusión internacional del marxismo, representada, por ejemplo, por Anderson o Heller, de ser uno de los más importantes representantes del neomarxismo. ¿Qué queda de la lucha de clases, de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción...?

OFFE: ...y de la teoría de la superestructura y demás. La respuesta es; poco, poco. Los teoremas del marxismo clásico, de la lucha de clases, de la revolución, la teoría de la superestructura, la teoría del Estado, la teoría de la crisis y de la concentración del capital, etc., todos son teoremas que, ya en los años sesenta, en gran parte, o se volvieron obsoletos o fueron modificados. Me permito observar al respecto que, desde los últimos años de la década de los veinte, toda la Teoría Crítica trabajó en el proyecto de un marxismo multidisciplinario, como lo expresó Horkheimer en 1927, esto es, en un proyecto donde los análisis económicos, sociales y políticos del marxismo debían complementarse mediante análisis psicoanalíticos, estéticos y crítico-ideológicos. El marxismo occidental, como lo llama Perry Anderson, es algo que abandonó aquellas posiciones desde el principio. Sin duda, en los años sesenta, todas las teorías y autoteorizaciones del movimiento estudiantil fueron algo que realmente fue posmarxista y, hoy día, somos aún más posmarxistas; y a veces me adulo un poco a mí mismo diciéndome que no he cambiado realmente en los últimos treinta años. He aprendido algo, pero no fue un cambio de paradigma de ningún tipo; y esto puede ser o no un piropo para mí, pero lo entiendo como continuidad relativa. Una persona como Perry Anderson sí ha cambiado —y muy notablemente—, y si ustedes ven sus libros de los años sesenta y ven su libro más reciente, un libro maravilloso, hoy día él es un izquierdista liberal y ciertamente yo también soy uno, pero él era un marxista ortodoxo en los años sesenta, cuando era la figura principal de la *New Left Review*. En él sí hubo un cambio mayor.

GALVÁN: La pregunta tenía un origen: ese libro que nunca ha sido traducido al español, *El Estado en el capitalismo tardío*; ahí hay como una transición en usted. ¿Qué quedaría entonces de ese libro?

OFFE: Este libro [...] estoy pensando en lo que hay en este libro, que es de 1972, tiene veintiún años de que apareció contiene además la fundamentación de una sociología política marxista; ésa era la intención, la gran aspiración. Pero es un libro pequeño con una gran intención, un libro que contiene, por así decirlo, un argumento, a saber, la no reductibilidad, el peso propio de cuestiones relacionadas con la constitución y la legitimación. Y en este sentido también es, si es marxista, un libro seguramente no marxista ortodoxo, que fue criticado por las revistas marxistas más importantes en Alemania en aquel entonces como libro revisionista, muy socialdemócrata, lo que por cierto tampoco era. Algunos socialdemócratas lo han leído. Yo creo que esta disputa de nomenclaturas ya no tiene importancia alguna. Marx es uno de los más importantes clásicos del pensamiento político y sociológico, y muchas generaciones aún van a obtener inspiraciones teóricas y también políticas de su obra. Esto no es un punto de discusión. Sin embargo, un marxismo político como un bloque cerrado no existe. Ya no existe desde hace veinte años.

FARFÁN: Una pregunta que tiene relación con esto que usted está apuntando ahora: esta variedad del marxismo que ha surgido, llamada "marxismo analítico", representado por Jon Elster, Adam Przeworski y demás, ¿no considera usted que, más que un avance dentro de las posiciones marxistas, es un retroceso a un marxismo ortodoxo y puro, con su afán de lectura más que nada filológico-analítica?

OFFE: Hay cuatro autores fundamentales de esta corriente del marxismo y soy amigo solamente de tres de ellos; uno incluso ha estudiado en mis seminarios, Erik O. Wright. Los otros son John Roemer, Jon Elster y Adam Przeworski. No hay más. Ellos tienen una combinación extraordinariamente inteligente y excitante de teorías marxistas, que conocen muy bien. El libro de Elster<sup>4</sup> es una obra maestra, única; él es un genio. No hay nadie que conozca mejor a Marx. Elster es un filósofo noruego que vino a Alemania y estudió como autodidacto. Sea como fuere, es sin embargo un libro limitado; es inconsistente, pero pleno de conocimientos; escribí una reseña extensa sobre el libro y la discutí con él mismo mientras la estaba escribiendo, y tuvimos muchos debates interesantes sobre ella. Lo que existe en esa escuela es un sincretismo, una mezcla híbrida de filosofía analítica, teoría liberal de la acción y economía política marxista. El caso verdaderamente extremo de ello, que también admiro pero sin poder darle sus méritos

<sup>4</sup> Se trata de *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. No existe traducción al español de este libro. En su lugar hay otro más pequeño pero que contiene muchos de sus planteamientos: *Introducción a Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1991. Para una reseña crítica de *Making sense of Marx*, véase el excelente artículo de Michael Burawoy "Le Marxisme revu par l'individualisme methodologique", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 78, junio de 1989.

tos, es el de John Roemer [...] y sus diferentes libros [...] El concepto de explotación es central en todos sus libros, como es el caso de *Withdrawal rules* [...] ¿está traducido al español?

FARFÁN: Sí, está traducido en el Fondo de Cultura Económica.

OFFE: Es una escuela relativamente pequeña, extremadamente original [...] he sido influido por ella, y he aprendido mucho de esa gente, aunque considero por lo menos a John Roemer y a Erik O. Wright algo exagerados y casi sectarios. Por cierto, hay otra persona que pertenece a este círculo y es Margaret Levy.

BOXSER: Vamos a hacer un viraje...

GALVÁN: Disculpa, sólo un punto más antes de pasar a otra cosa. Iván Metzarus es, creo, de los pocos que dicen que todavía se puede ser marxista en el viejo sentido. Hace poco publicamos en *El Nacional* una entrevista con él.

OFFE: Ésta es la gente que tiene —y no creo equivocarme— una tradición trotskista; en todo caso ¿tiene un *background* trotskista?

GALVÁN: Sí, pero más bien es de la escuela de Lukács y de Heller.

OFFE: No lo conozco lo suficiente y nunca lo he visto personalmente, pero pienso, es decir, ¿puedo expresar una especulación?, y es además una especulación muy alemana: la historia alemana desde la Segunda Guerra Mundial se dividió en dos mitades temporalmente iguales, de 1949 a 1969 y de 1969 a 1989. La primera parte es la historia del éxito, del olvido y de la reconstrucción; la segunda es la historia crítica de la reflexión sobre la primera, incluso sobre el olvido. Pienso que una bipartición tal también se nos presentará en la historia de los países de Europa del Este; es una especulación, una profecía. Sólo que en un lapso más corto, en vez de veinte años, la sucesión se dará en diez años. Ahora vivimos la historia de una construcción muy fragmentaria, una reconstrucción de estados y de economías y naciones. Y luego, al principio del tercer milenio, después del año 2000, se dará una reflexión retrospectiva de lo que se hizo mal, acerca de las crisis, acerca de las deficiencias, respecto del olvido y las represiones psíquicas (*Verdrängungen*) que tuvieron un papel en aquel proceso. Y ésta será entonces la hora de una nueva crítica, una crítica no necesariamente marxista, pero que tal vez sí lo sea, que acompañará a los países de Europa del Este hasta la situación de crisis alcanzada para entonces. Así pienso que uno puede imaginarse el desarrollo social de estos países, de modo tal que habrá una nueva coyuntura, un nuevo enfoque para que se exprese un pensamiento crítico de la historia y problemas de los más diversos, desde morales hasta sindicales. Hay pues una ruptura no reflexionada, representada por lo que ocurrió en 1989, y luego sobreviene una dinámica tormentosa de desarrollo, de cualquier desarrollo. Y luego se llega a un punto desde el

cual se puede mirar hacia atrás y hacia adelante; así al menos ocurrió en el caso de la sociedad europea y en la alemana especialmente de posguerra.

BOKSER: Entonces no es tanto un viraje el que vamos a hacer, porque mi pregunta tiene que ver, utilizando la expresión de Jacques Le Goff, con los usos de la memoria y los usos del olvido.

OFFE: Le Goff, sí, muy bien, el uso de la memoria.

BOKSER: Yo creo que parte de lo que voy a plantear ya lo abordó usted. La unificación alemana abrió un panorama que, como usted mismo reconoce, es mucho más complejo, más difícil, más rico en contradicciones [...] Crisis política, política laboral, crisis de la cultura, etc., problemas de las migraciones, en fin. En otros términos, aparece el problema de construir o de reconstruir una identidad colectiva.

OFFE: Hay un ensayo mío al respecto [...] disculpe que siempre vuelvo sobre esto, pero tuve la suerte realmente de que un viejo conocido, Oswald Sunke [...] me llamó en septiembre de 1990, antes de la reunificación, y dijo: "Tienes que explicarle a un público latinoamericano lo que ahora está pasando en Alemania". Yo nunca me hubiera atrevido a escribir este ensayo para una revista alemana, y lo escribí para una revista latinoamericana. Creo que retoma precisamente esta pregunta. Es un ensayo breve.

BOKSER: Más que una pregunta, quiero plantear, primero, el tema de la construcción o reconstrucción de una identidad colectiva. Y en esto me gustaría escucharlo a usted, en relación con el punto específico que tiene que ver con el pasado y la memoria, que tiene que ver también con la disputa de los historiadores sucedida hace poco en Alemania y en la que trató el espacio y lugar que ocuparon la experiencia nazi, el Holocausto, etc., en la historia alemana. Mi preocupación [...] se deriva de que, por un lado, hay partidos políticos de derecha; segundo, toda la violencia desatada por los *skinheads*, etc. Pero hay un tercer punto, que es más importante y se refiere a las capas con las que reconstruyes el pasado; por ejemplo —voy a ser muy concreta—, el día que cayó el muro de Berlín es el mismo día de la *Kristallnacht*. Estamos así frente al peligro de que se forme un palimpsesto; entonces quisiera oírlo hablar sobre esto. Puede empezar por el punto que quiera; puede ser el primero, el más global referido a la identidad colectiva: ¿cuál es su posición, su aproximación al pasado? Le di el ejemplo del riesgo de reconstruir el pasado, conectando ello con su [...] lectura muy interesante de las dos terceras partes de la historia europea y alemana que nos acaba de dar.

OFFE: Sí, éstas son cuestiones muy serias y probablemente es demasiado temprano para contestarlas de manera definitiva. Lo que usted acaba de resumir en forma de preguntas es una preocupación que es central en el artículo de Habermas aparecido hace ocho semanas, es decir, la cuestión de

una renormalización arrogante del pasado, que se olvida de la historia, que podría vislumbrarse sobre la base de la nueva identidad alemana. En este punto soy un poco menos pesimista que Habermas. En cuanto al pasado nazi, la guerra y el Holocausto, el peligro del olvido o la represión psíquica (*Verdrängung*) no es un peligro que pueda ver. Cada generación o cada década ha visto de manera diferente el pasado, y el intento de normalizarlo, que fue el punto de partida de la disputa de los historiadores, ese intento es inútil. Sé por casualidad, porque hablo mucho con Habermas, cuál es el trasfondo no publicado de su preocupación u obsesión. Desde hace tiempo hemos sostenido una correspondencia con intelectuales de Alemania del Este, y en ella se planteó esencialmente la siguiente tesis: ahora los del Este estamos liberados del dominio extranjero, ahora les toca a ustedes, los alemanes occidentales, liberarse del dominio extranjero menos pesado del americanismo para que podamos redescubrir juntos nuestras raíces alemanas. Esto es una provocación que alteró sobremanera a Habermas, porque a través de esta propuesta temía el regreso de un cultivo (*Pflege*), de una identidad nacional-alemana, el culto del nacionalismo alemán practicado sobre todo por intelectuales. Yo pienso que no hay oportunidad para ello. La occidentalización cultural, política y económica de la República Democrática de Alemania es irreversible, gracias a Dios. Y este proyecto de algunos intelectuales y escritores de Alemania del Este, quienes simplemente no reflexionaron lo suficiente, carece de esperanza. Yo soy tan optimista como para creerlo y Habermas tenía un miedo casi físico cuando se enteró de esto, tanto, que se sentó inmediatamente y escribió una carta de veinte páginas a los autores de estas tesis, la cual hasta la fecha no se ha publicado. Éste es quizás un punto en el que yo difiero algo de él, pues lo veo como un intento sin esperanza. Naturalmente, y ésta es la idea teórica central de un libro que voy a publicar este verano, hay tres opciones para la macrointegración de las sociedades, es decir, tres mecanismos por los que las sociedades pueden encontrar y fundamentar su identidad, tres variantes de una síntesis social y que son de naturaleza económica, política y cultural. Las dos sociedades alemanas han sido integradas hasta ahora económicamente, pero sólo en términos económicos. Alemania del Oeste ha sido la historia del éxito económico. Alemania del Este no ha sido ni Estado ni nación, sino tan sólo un modo de producción, una sociedad de trabajadores y campesinos. Ambas tenían razón al renunciar a una integración nacional. El peligro de que ahora se dé una integración nacionalista o étnica no es igual a cero, es mayor a cero. Sin embargo, no es muy amenazante esta posibilidad, porque la diferenciación cultural entre capas, regiones, grupos de edad, etc., se ha vuelto tan grande que la idea nacional ya no tiene sustancia conceptual. Y lo que mencioné en mi ponencia

cia,<sup>5</sup> de manera irónica, acerca de las cuatro emes —*music, money, mathematics y migration*—, indica que vivimos en una cultura cosmopolita, y los costos que conlleva despedirse de esta cultura e intentar un cultivo de la identidad nacional alemana son tan gigantescos que aparecen bajo la forma de costos morales, económicos y políticos que no creo que se pueda encontrar apoyo para ello. Tampoco los *skinheads* y los nuevos partidos radicales de derecha tienen los presupuestos básicos para una política de derecha, es decir, un concepto positivo, no discutido y no contestado de lo que significa ser “alemán”. No es posible [...] si yo fuera un intelectual de derecha y tuviera que desarrollar una semántica positiva del ser alemán, tendría que desesperarme. Yo no lo podría hacer, nadie lo podría hacer. Los diputados de los nuevos partidos de derecha que hablan en los parlamentos estatales y comunales tienen una cosa en común: no saben hablar. Por una parte, no pueden hablar porque de todas maneras no tienen la práctica en el uso de las palabras, y en su sentido más serio, no saben hablar porque no hay un contenido de la idea nacional capaz de ser comunicado. A causa de este estado de cosas negativas soy bastante optimista.

“Por otro lado, el 9 de noviembre es también la fecha del fracaso de la Revolución alemana de 1918. El 9 o el 10 de noviembre de 1990 estuve espontáneamente a favor de la propuesta, hecha por un diputado importante de la socialdemocracia, de renombrar la calle principal de Berlín que ahora se llama “Calle del 17 de Junio” por “Calle del 9 de Noviembre”. Esta propuesta desapareció, con toda razón, porque el 9 de noviembre no se puede convertir en objeto de bautizo de una calle. Mi amigo recientemente fallecido, Leo Löwenthal, el último representante de la Escuela de Frankfurt y a cuya viuda visité recientemente en Berkeley, tuvo esta idea pesimista y estaba obsesionado por el miedo de que se repitiera la historia. Entiendo esto, pero a pesar de todo no estoy convencido de ello, por las razones mencionadas. En cuanto al 9 de noviembre, no creo que la política del olvido y de la normalización pueda tener éxito. Tiene mayor éxito en Alemania Democrática, paradójicamente, porque ahí la relación con el pasado estuvo suspendida, porque decían: tenemos un Estado antifascista, la mejor tradición alemana, para qué ocuparnos de estas cosas molestas, hay cosas mejores de qué ocuparnos que contemplar la historia. Así piensa 20 por ciento de la población del nuevo Estado alemán, pero esta idea no va a prosperar.

“Hay algo más que quiero añadir a las tres formas de integración social, la económica, la nacional y la política. La nacionalista-cultural, la cultura nacional, lo que en alemán se llama con el patético nombre de la herencia nacional. La expresión “nacional” sólo aparece en el lenguaje público

<sup>5</sup> Se refiere aquí Offe a la conferencia que pronunció el viernes 26 de marzo en la Torre II de Humanidades de la UNAM.

en relación con el teatro nacional, la biblioteca nacional, la orquesta nacional, la literatura nacional, etc.; ésta es una parte del nacionalismo étnico que se remonta a Herder. Bajo las condiciones de la globalización y de las cuatro emes de las que hablé, no creo que ocurra nada de lo que se teme. Y también la integración económica causará dificultades muy grandes: las fronteras todavía se mantendrán dentro de treinta años. No habrá un territorio económicamente homogéneo, sólo queda la integración política y esto significa un movimiento del Estado alemán hacia Occidente. Todas las sociedades occidentales están integradas por su Constitución, su monarquía o su revolución, sus símbolos se derivan de ahí y la *nation* no es *frenchness* sino tradición revolucionaria, la *frenchness* generada por esta tradición. Y en este sentido, es una agradable paradoja que a través de la integración de Alemania Oriental no queda otra opción más que integrar a Alemania con Occidente, y por ende no queda más que buscar una base para la integración en el patriotismo constitucional. Espero que si esto se llega a imprimir no tenga que revocarlo algún día.





---

---

# UNA ALTERNATIVA INFRAVALORADA

## América y los límites de la Teoría Crítica\*

Hans Joas

**D**ESDE LA DÉCADA DE LOS SESENTA, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt ha recibido una gran atención, tanto en Alemania como, de modo creciente, en los Estados Unidos. No sólo se ha recibido esa "carta enviada en la botella" de la que gustosamente hablaban Max Horkheimer y Theodor Adorno para designar su teoría, pues el genio de la botella se ha hinchado hasta adquirir proporciones intimidatorias. Muy extendida está hoy en día la idea de que la Teoría Crítica representa la encarnación misma de un programa de investigación social interdisciplinario; de un programa que, además de estar vertebrado teóricamente, proporciona un diagnóstico de nuestro tiempo y a la vez contiene los motivos de acreditado valor de un marxismo europeo no estalinista y del psicoanálisis (y aun los de la crítica de la razón, tan en boga en las discusiones de hoy). No obstante, la investigación en la historia de la ciencia apenas confirma esa imagen, pues lo que pone de relieve es lo pronto que la Escuela de Frankfurt abandonó ese programa de investigación social interdisciplinaria, y lo poco cercano a la realidad política que resultó su diagnóstico de nuestro tiempo.<sup>1</sup> Al mirar hacia atrás, hasta los principales representantes de la Teoría Crítica consideraban sus obras como fragmentos, cuando no como fracasos; y, en cualquier caso, no como modelos para las generaciones sucesoras. Sin embargo, la imagen más benevolente ha ido cobrando vida propia hasta convertirse en un hecho social de referencia básica. Otros

\* Tomado de H. Joas, *El pragmatismo y la Teoría de la sociedad*, Madrid, cis/Siglo XXI, 1999, pp. 92-108.

<sup>1</sup> Destaca Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule, Geschichte-Theoretische Entwicklung-Politische Bedeutung*, Munich, 1986. A este descollante libro tengo que agradecerle muchas sugerencias. Tanto Rolf Wiggershaus como Hans-Joachim Dahms (Gotinga) se pronunciaron detalladamente sobre una versión anterior de este trabajo. Tengo que dar a ambos las gracias por las aportaciones de sus valiosas críticas.

abordamientos occidentales del marxismo, que han tenido nulo contacto o, en todo caso, uno muy superficial, con la Escuela de Frankfurt, se han subsumido en el concepto, cada vez más vago, de Teoría Crítica. En Alemania, el oblicuo frente de la célebre “disputa del positivismo” de las ciencias sociales de los sesenta se resolvía en esa imagen benevolente. En los Estados Unidos, la exaltación de la Teoría Crítica ha impedido que se beba de las tradiciones propias y ha fortalecido el sentimiento de la superioridad teórica europea. Entiendo que la crítica a este mito es de vital significación, puesto que lo que mantengo es, precisamente, que la conexión con los motivos de la tradición pragmatista americana en el campo de la filosofía y en el de la ciencia es importante. Incluso a quienes se conciben como representantes de la Teoría Crítica sólo les cabe beneficiarse, tanto en lo empírico como en lo normativo, de un diálogo mejorado con el pragmatismo.

La forma más sencilla de investigar la relación entre estas dos tradiciones científicas es preguntarse por la imagen de América que prevalecía en la Escuela de Frankfurt que emigró a los Estados Unidos. Resulta pertinente plantearse hasta qué punto se ocupaba el pensamiento crítico de la vida social y política americanas. Al responder esta pregunta, no le haré perder tiempo al lector con hechos sobradamente conocidos, de corte más biográfico que sustancial, como son, por ejemplo, el extremo autoconfinamiento de los frankfurtianos respecto al ámbito académico americano, y su talante acentuadamente inadaptado de académicos europeos. En una ocasión, Paul Lazarsfeld, que había llegado a los Estados Unidos sólo unos pocos años antes, mencionó sarcásticamente que, en comparación con Adorno, se sentía un miembro de la *Mayflower Society*.<sup>2</sup> Lo que sí tiene más importancia que estas anécdotas es, sin duda, la valoración de los escritos. Que yo sepa, tal tarea no ha sido emprendida hasta ahora desde ese punto de vista, ni siquiera en la extensa sección de reseñas de la revista de la escuela, el *Zeitschrift für Sozialforschung*.

El supuesto teórico básico que los frankfurtianos llevaron consigo al emigrar puede describirse a grandes rasgos como sigue: el capitalismo liberal se encontraba en un proceso de transición inexorable hacia formas monopolísticas y reguladas por el Estado. En consecuencia, el estado liberal se estaba transformando en autoritario y las leyes generales estaban experimentando un cambio funcional y eran reemplazadas por regulaciones especiales. Tales procesos iban acompañados tanto por la destrucción de las condiciones de una individuación real, como por la creciente desintegración de toda cultura elevada, en favor de la cultura de masas, comer-

<sup>2</sup> Paul Lazarsfeld, “An episode in history of social research”, en Donald Fleming y Bernard Bailyn (eds.), *The intellectual migration: Europa and America 1930-1960*, Cambridge, Mass., 1969. La referencia, a la p. 301.

cial o propagandística. Los diferentes planos de este diagnóstico se establecían mediante un rígido funcionalismo, es decir, que de antemano interpretaron que los cambios psicológicos y culturales eran funcionales para los cambios políticos, y que éstos lo eran para la centralización económica de la dominación. Al menos en el círculo más íntimo de la escuela, América y las experiencias allí vividas tras emigrar no condujeron a una revisión de esos supuestos. Para ello, América era el capitalismo en forma pura. De acuerdo con esto, entendían que los rasgos derivados del desarrollo del capitalismo en Alemania también tenían que ser, y con más razón, válidos respecto a América. Todas las experiencias que acumularon sólo les sirvieron para confirmar este supuesto previo: para ellos, en los Estados Unidos la investigación social no sería más que una investigación puramente instrumental realizada por encargo; la filosofía, una simple reducción positivista de todas las cuestiones a metodología; además, entendían que la psicología social americana fomentaba conformismo, y que la cultura de masas representaba la decadencia y la pérdida del poder trascendente de la alta cultura europea. Todo esto hacía, en suma, que la sociedad del *New Deal* apareciese a sus ojos como un totalitarismo en ascenso. Ya la formulación, a menudo usada por los frankfurtianos, de que intentaban ligar las ideas europeas con métodos americanos, prueba que se estaba desoyendo incluso la posibilidad de que hubiese ideas americanas importantes. Y lo que quisiera demostrar aquí, aunque sea brevemente, es, en cambio, la relevancia que tales ideas americanas tiene en determinados campos, precisamente como una alternativa a la Teoría Crítica.

El mito positivo de la Teoría Crítica tenía como complemento el mito negativo del carácter exclusivamente utilitarista y empirista del pensamiento americano. Y sin embargo, en las distintas fases de la historia americana se dio una y otra vez una búsqueda, explícitamente articulada, de nuevos patrones teóricos y prácticos para la formación de la comunidad. Las modalidades de esta búsqueda se extienden desde los ideales de fraternidad y comunidad del temprano puritanismo hasta la glorificación del pasado colonial o de la vieja situación del Sur, pasando por el misticismo naturalista, el anhelo del catolicismo y los experimentos utópicos. Pero la más importante de ellas es, sin duda, la tradición republicana clásica de América, que, a finales del siglo XIX, encontró en la filosofía del pragmatismo una nueva expresión puesta al día de tal tenor que, en ella, los viejos ideales de la autoadministración comunal vinieron a establecer el punto de partida de una comprensión nueva de la resolución de los problemas cognitivos y morales. Tal filosofía impulsó una "revuelta contra el formalismo"<sup>3</sup> en el

<sup>3</sup> Éste es el subtítulo del libro de Morton White, *Social thought in America*, Boston, 1947. Cf. además Darnell Rucker, *The Chicago Pragmatists*, Minneapolis, 1969.

conjunto de las ciencias sociales y en la discusión pública estadounidense —aunque esto se diera, más bien, en forma de modélicas investigaciones que de síntesis teóricas—. Sin embargo, no cabe pensar que estemos hablando simplemente de una investigación social reducida a la precisión metodológica y desligada de los asuntos teóricos.

Uno de los objetivos principales de las críticas de Horkheimer era precisamente este pragmatismo; y no sólo en varios de sus ensayos, sino también, y sobre todo, en el libro *The eclipse of reason*, que apareció en Alemania con el título de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.<sup>4</sup> Horkheimer se apoya ampliamente en un libro que Max Scheler había escrito al respecto, donde el pragmatismo aparece como una filosofía en la que la vida humana se reduce a trabajo y que, por tanto, no afronta lo propiamente espiritual o personal.<sup>5</sup> Con esos trabajos, Horkheimer continúa una larga tradición alemana de arrogante y superficial desdén de la corriente más original del pensamiento americano. La interpretación de Scheler se adaptaba bien al empeño de Horkheimer en tratar siempre al pragmatismo como el hermano inconsecuente del positivismo lógico. Pasaré aquí por alto el hecho de que el retrato que Horkheimer hace del positivismo lógico también es por entero insuficiente,<sup>6</sup> y el de que la Escuela de Frankfurt no atendiese en modo alguno al representante más destacado de un pensamiento que surgió cerca del círculo positivista, pero que siguió un desarrollo completamente propio: Ludwig Wittgenstein. La construcción de Horkheimer está permeada por una estructura lógica que parte de la distinción entre razón subjetiva y razón objetiva. Un comportamiento subjetivamente racional sería aquel que únicamente se cuida de la elección de los medios técnica o económicamente adecuados para fines dados. En ese encuadre, los fines ocupan un lugar ajeno a la reflexión, de modo que la primacía de la supervi-

<sup>4</sup> Max Horkheimer (1947), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967 (ed. orig.: *The eclipse of reason*, Nueva York, 1947) [*Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973].

El juicio de C. Wright Mills acerca de este libro, sobre el que hubo de hacer la evaluación confidencial del manuscrito a petición de la Oxford University Press, se aproxima mucho a la mía: "Pero, con franqueza, no encuentro evidencia alguna de que Horkheimer realmente haya comprendido el pragmatismo, salvo 1) de forma vulgar, y 2) a partir de los últimos pronunciamientos de los escritores de la *Partisan Review*, a los que ataca tardíamente. Como no dignifica su visión con más literatura que la de esos ensayos menores escritos por seguidores [...] sus observaciones [...] no le ofrecen a uno garantía de que él conozca el pragmatismo que está criticando", Cf. J. L. Simich y Rick Tilman, "Critical Theory and institutional economics: Frankfurt's encounter with Veblen", *Journal of Economics Issues*, 14 (1980), pp. 631-648.

<sup>5</sup> Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit: Eine Studie über Wert und Grenzen des Pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, Frankfurt, 1977 (ed. or.: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926).

<sup>6</sup> Hans-Joachim Dahms, "Die Vorgeschichte des Positivismusstreits: von der Kooperation zur Konfrontation. Die Beziehungen zwischen Frankfurter Schule und Wiener Kreis 1936-1942", *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 1990, pp. 9-78.

vencia del sujeto se afirma de modo inadvertido, puesto que no existiría ningún criterio superior respecto a los fines. La razón subjetiva, o instrumental, se ha convertido en la dominante desde el comienzo de la modernidad; en particular, desde la crítica ilustrada de la religión y, en forma definitiva, tras la muerte de Hegel. Horkheimer cree que este proceso ha destruido la "razón objetiva", el saber sobre los bienes supremos de la humanidad, que son independientes de la propia conservación y del cálculo de utilidades. Sin embargo, para él está bien claro que tal razón objetiva no podría ser restaurada mediante una nueva metafísica. Y, no obstante, pretende referir su propio proyecto, que denomina "dialéctico", a esa "razón objetiva", a la racionalidad de los fines en sí mismos. En este contexto, el concepto de "positivismo" se convierte en el grito de guerra para la totalización de la razón subjetiva. El pensamiento pragmatista queda subsumido ahí, sin contemplaciones; y toda la investigación social empírica resulta también continuamente atrapada por ese veredicto, sin que éste limite su alcance a algunas de sus formas particulares o a la falsa comprensión que aquélla podría tener de sí misma.

Adorno abordó de un modo significativamente más cauto esa misma estilización<sup>7</sup> de la "razón objetiva". Tenía muy claro que el mero contraste de una razón objetiva "verdadera" con la paulatina subjetivización e instrumentalización de la razón provocaría una impresión de dogmatismo, y que tal forma de proceder no sería acorde con el precepto del desarrollo dialéctico y de la negación determinada. De ahí que el dogmatismo de la "razón objetiva" esté ausente del libro que escribieron conjuntamente Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, aun cuando el precio fuese el de la ambigüedad teórica. Pero también Adorno estaba seguro de que el pragmatismo y el positivismo deberían ser considerados totalizaciones de la razón instrumental. Por su parte, Herbert Marcuse se mostró un poco más abierto al pragmatismo en sus reseñas de los libros de Dewey, publicadas en el *Zeitschrift für Sozialforschung*,<sup>8</sup> concedía que Dewey había rechazado el positivismo lógico y que, en su teoría de los valores, no defendía la existencia de un pensamiento libre de valores, sino que, al contrario, se esforzaba por inquirir la racionalidad de los valores y, particularmente, por encontrar una nueva visión de la constitución de los valores en la acción humana. Pero los representantes de la Escuela de Frankfurt no acertaron a

<sup>7</sup> Cf. Carta de Adorno a Löwenthal de 3-6-1945, citada por R. Wiggershaus (*Die Frankfurter Schule...*, op. cit., p. 371).

<sup>8</sup> Herbert Marcuse, Recensión de John Dewey, *Logic. The theory of inquiry*, Nueva York, 1938, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8 (1939-1940), pp. 221-228, y su recensión de John Dewey, *Theory of valuation*, Chicago, 1939, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941), pp. 144-148; hay ya una interpretación muy detallada —y negativa— de estas recensiones, contenida en la tesis no publicada de Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit*, tesis doctoral (Gotinga, 1940), pp. 76-82.

descubrir dónde estaba, en concreto, el aspecto constructivo de esos esfuerzos de Dewey. Y esto resulta todavía más chocante cuanto se repara en que la publicación de las concepciones de Dewey —en su gran libro sobre la experiencia estética y en su pequeño estudio sobre la experiencia religiosa—<sup>9</sup> tuvo lugar a mediados de los años treinta y en la neoyorquina Universidad de Columbia, donde también trabajaban Horkheimer y Adorno.

Esa errónea comprensión del pragmatismo se demuestra del modo más patente al examinar el trato que dieron al concepto de “adaptación”. Los escritos de los frankfurtianos —el ensayo de Adorno sobre Veblen, por ejemplo— están preñados de polémica contra el presunto carácter sociodarwinista y conformista del concepto de “adaptación”. Para empezar, no veían que los pragmatistas distinguían muy diferentes clases de adaptación, cuyo espectro iba del pasivo ajuste (*acomodation*) a las condiciones del entorno, pasando por la adaptación activa (*adaptation*), en el caso de la transformación del mundo al servicio de la vida, hasta el completo recomponerse de la personalidad en la experiencia religiosa (*adjustment*). Pero, sobre todo, perdieron de vista que el concepto de “adaptación” de los pragmatistas no significaba nunca rutina o pérdida de subjetividad, sino innovación práctica, resolución *creativa* de los problemas reales.

La teoría pragmática de la inteligencia significa que la función de la mente es proyectar fines nuevos y más complejos —liberar a la experiencia de la rutina y del capricho—. La lección pragmática es ésta: el uso de la inteligencia para liberar y liberalizar la acción, y no para el cumplimiento de propósitos ya establecidos en el mecanismo corporal o en el estado de la sociedad.<sup>10</sup>

Así, los estudios sociológicos clásicos de la Escuela de Chicago de Thomas y Park estaban presididos, justamente, por el interés en la reorganización creativa de la vida de la comunidad, como en el caso de los campesinos polacos de Chicago,<sup>11</sup> y en la realización de la democracia en circunstancias de heterogeneidad étnica y cultural, y no en la adaptación de los inmigrantes en el sentido de su americanización estandarizada. El foco

<sup>9</sup> John Dewey, *Art as experience* (Nueva York, 1934), y también *A common faith* (New Haven, 1934). Para la interpretación de estos escritos de Dewey ya se cuenta con el admirable libro de Thomas M. Alexander, *John Dewey's theory of art, experience and nature; The horizons of feeling* (Albany, Suny Press, 1987).

<sup>10</sup> John Dewey, “The need for a recovery of philosophy”, en Dewey *et al.*, *Creative intelligence*, Nueva York, 1917, pp. 63 y ss.

<sup>11</sup> Hans Joas (1987), “Symbolic interactionism”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner, *Social theory today*, Cambridge, 1987, pp. 82-115 [existe traducción española de esta versión inglesa: “El interaccionismo simbólico”, en A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*, Alianza, 1990, pp. 112-154]. En este mismo volumen este artículo se vierte por primera vez del alemán: “De la filosofía del pragmatismo a una tradición de investigación sociológica”.

de la mirada no estaba presidido por una perspectiva cultural pesimista hacia el derrumbamiento de la comunidad, sino por la atención hacia la formación de nuevas instituciones a partir de esas situaciones de cambio. La teoría de Dewey sobre el arte y la religión trataba de la creatividad colectiva en la constitución de valores ideales y sobre la creatividad individual en la especificación "abductiva", no deductiva, de esos valores como fines de la acción, pues, de un modo completamente opuesto a esa errónea comprensión instrumentalista del pragmatismo de la que hablábamos, lo que resulta ser crucial en Dewey es la experiencia *estética* y no la técnica. Entendía que en la experiencia estética se podía demostrar la posibilidad de dotar de sentido la percepción de un mundo susceptible de significación, mediante la apropiación creativa de las posibilidades de idealidad contenidas en él. En suma; mientras en su crítica de la razón instrumental los frankfurtianos anhelaban en vano una razón objetiva o se embrollaban en la ambigüedad del concepto de razón contenido en una presunta dialéctica de la Ilustración, el pragmatismo americano, superando esas filosofías de la historia basadas en la metafísica de la razón, se había desarrollado hasta convertirse en una teoría de la constitución intersubjetiva de los valores que se experimentan como significativos y vinculantes.

Esta diferencia en la filosofía social tiene su paralelo en el plano de la teoría política. En el caso de ésta, las interpretaciones fallidas que hacía de América la Escuela de Frankfurt provenían de la comprensión marxista del liberalismo y de la democracia. En los escritos publicados con anterioridad a la emigración del instituto, resulta claro que los conciben según el marxismo ortodoxo: como superestructura del capitalismo. Así, entienden que la transición del capitalismo liberal al monopolista va necesariamente acompañada por la emergencia del estado totalitario como un correlato necesario del segundo: el fascismo sería la dominación del capitalismo monopolista. En el trabajo "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", de 1934, Marcuse propuso lo que en parte constituía una lúcida crítica de las nacientes teorías nacionalsocialistas del derecho y del Estado; y, sin embargo, su argumento principal era, con sus propias palabras, que el propio liberalismo "'engendraba' desde su interior el estado autoritario totalitarista: como su perfección propia en una fase más avanzada de desarrollo".<sup>12</sup> Todos los elementos de la democracia liberal, como la libertad de expresión y de prensa, la publicidad, la tolerancia, el parlamentarismo y la división de poderes, eran reducidos expresamente a componentes funcionales del capitalismo competitivo. Durante su emigración, la Escue-

<sup>12</sup> Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (1934), pp. 161-195.

la de Frankfurt elaboró muy pocos análisis concretos de las tendencias del desarrollo económico de las sociedades occidentales. Horkheimer y Adorno hablaron, de un modo muy global, de un "estatismo integral" en autoformación y, más tarde, de una "sociedad administrada". Sus puntos de referencia originarios —la "economía planificada" y el "proletariado"— fueron desechados con discreción. Se enterraron las esperanzas unidas a ellos, y las alusiones a un sujeto de la historia y a un orden social racional fueron sustituidas por la concepción hondamente pesimista de una dominación totalitaria persistente en la que, en especial, los judíos tendrían que sufrir la sujeción como objetos del poder. También en el ensayo de Horkheimer de 1939, "Los judíos en Europa",<sup>13</sup> en el que su atención principal tomó este sesgo, se repitió el diagnóstico con una ferocidad cruda: el totalitarismo era el resultado del capitalismo, que tenía que perder necesariamente su carácter liberal: "El nuevo antisemitismo es heraldo del orden totalitario en el que se ha convertido el liberal. Es necesario retroceder hacia las tendencias del capital". Los que no habían abandonado la esperanza de que "en algún lugar la reforma del capitalismo occidental tuviese lugar de modo más suave que en Alemania",<sup>14</sup> fueron rechazados con escarnio. Hasta las consecuencias más terroríficas del nacionalsocialismo fueron tomadas como pruebas de la inalterada validez de la crítica marxista del capitalismo. Tal actitud contenía una encubierta tomada de bando político que llevó a Marcuse, aun tras el final de la Segunda Guerra Mundial, a hablar de la inminente fascinación de los Estados Unidos y de la necesidad de criticar la socialdemocracia más duramente que la Unión Soviética.<sup>15</sup> Estas indicaciones no pretenden ser una denuncia política ni un intento de tomar como una bagatela los peligros de un autoritarismo occidental, ya sea latente o manifiesto, sino que deben demostrar la incapacidad de la Teoría Crítica para lograr una concepción idónea para hacerse cargo de la profunda crisis económica y social que en los años treinta se dio en el ámbito de las sociedades democráticamente organizadas. Es verdad que también hubo otras voces; Franz Neumann y Otto Kirchheimer diferían del núcleo íntimo de la escuela tanto en el análisis de las democracias occidentales como en su diagnóstico del nacionalsocialismo. Fue Neumann sobre todo quien defendió siempre la primacía política del mantenimiento de la democracia.<sup>16</sup> Al criti-

<sup>13</sup> Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8 (1939-1940), pp. 115-137.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 115 y 116.

<sup>15</sup> Cf. al respecto Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule...*, op. cit., pp. 432 y 435.

<sup>16</sup> Franz Neumann, "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937), pp. 542-596. Sobre sus experiencias en América véase: "Intellectuelle Emigration und Sozialwissenschaft", en Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie: Aufsätze 1930-1954* (compilado por Alfonso Söllner), Frankfurt, 1978, pp. 402-423.



car a Carl Schmitt se había percatado del carácter problemático de la interpretación marxista-funcionalista del parlamentarismo y del Estado de derecho. Pero políticamente simpatizaba, sin duda, con la línea política americana que va de Wilson a Roosevelt. Por otra parte, en el ámbito teórico nunca llegó a superar el funcionalismo, sino que apenas le añadió más que proclamas sobre el intrínseco valor ético de las instituciones democráticas, la separación de poderes y la independencia del poder judicial. Las fuentes históricas y la lógica independiente de estas tradiciones no tuvieron consecuencia alguna sobre su crítica marxista del liberalismo. Nunca revisó sus tesis sobre el cambio de la función de la ley.

Tal planteamiento marxista-funcionalista no podía hacer justicia a la tradición de la democracia americana. Afirmar que el liberalismo y la democracia son equivalentes al utilitarismo comporta, precisamente, de traer del frente de batalla central donde, hoy como siempre, se libra recurrentemente la lucha de América por su propio autorreconocimiento. Desde el siglo XVIII ha existido, cuanto menos, tensión entre los polos utilitarista y republicano normativista del pensamiento americano. En el curso de la historia americana se renovaron una y otra vez las fuentes autóctonas a fin de mantener dentro de límites razonables el individualismo posesivo. Podríamos tomar como ejemplo el populismo agrario posterior a la guerra civil, las progresivas corrientes de reforma social anteriores a la Primera Guerra Mundial y el *New Deal*. Teóricos sociales tan distintos como John Dewey y Talcott Parsons forman juntos en esta batalla contra el utilitarismo. Los teóricos críticos no tomaron en cuenta ni la obra teórica de Parsons que hizo historia, *La estructura de la acción social*,<sup>17</sup> ni la filosofía política de Dewey. Toda penetración de la teoría de la acción en la política tenía por fuerza que colidir con sus supuestos marxistas-funcionalistas. Pero el pensamiento político de Dewey partía precisamente de los procesos de acción colectiva, no del Estado.<sup>18</sup> Según su argumentación, la acción se topa con problemas y acarrea consecuencias no buscadas, o no anticipadas, que el colectivo actuante tiene que procesar reflexivamente con posterioridad. La comunicación entre todos los participantes desempeña un papel fundamental en este proceso de interpretación y evaluación de las consecuencias. El programa político de Dewey mira a restablecer la amenazada esfera política pública por medio de la revitalización de la vida comunitaria incluso en las grandes ciudades, de la obstaculización del surgimiento de una expertocracia, del dominio de la esfera pública (*Öffentlichkeit*) sobre las consecuencias no deseadas que producía la sociedad industrial, y median-

<sup>17</sup> Talcott Parsons (1937), *The structure of social action* (Nueva York, 1937) [*La estructura de la acción social*, 2 vols., Madrid, Guadarrama, 1968].

<sup>18</sup> John Dewey, *The public and its problems*, Nueva York, 1927.

te la publicidad (*Publizität*) y libertad de investigación de las ciencias sociales. No resulta posible en estas líneas entrar a evaluar este programa. Pero lo que hay que sostener aquí con firmeza es que, al reducir la democracia a capitalismo, la Escuela de Frankfurt sepultó uno de los temas más importantes de la presente discusión teórica en *Oriente y Occidente*, a saber, la cuestión de la relación de afinidad o de tensión que pueda darse entre estas vías del desarrollo social moderno.

También en el dominio de la psicología social chocaron violentamente la tradición pragmatista americana y la Escuela de Frankfurt. Cooley, Mead y Dewey inspiraron numerosos estudios en los que —por medio de los conceptos de “asunción de rol”, de “sí-mismo”, de “otro generalizado” y de “interacción mediada simbólicamente”— se mostró que el desarrollo del yo resultaba de la interacción social. Estas investigaciones contrastaron agudamente con el reduccionismo psicológico conductista y, a su vez, inspiraron diversos intentos de integrar la psicología social interaccionista y el psicoanálisis. Con una sola excepción, los frankfurtianos —marcados con la impronta del psicoanálisis— reaccionaron contra este correlato sociopsicológico de la tradición democrática americana, negándolo con la mayor contundencia. La excepción es, en este caso, Erich Fromm. Aunque también comenzara como marxista-funcionalista y hubiese intentado trazar las fronteras entre las estructuras libidinosas y las sociales, fue volviéndose paulatinamente más escéptico respecto a la teoría pulsional de Freud. Durante su etapa de emigración, Fromm intentó integrar la psiquiatría interpersonal de Harry Stack Sullivan con la antropología cultural de Ruth Benedict y Edward Sapir. Aunque esto de ningún modo comportaba una consecuente revisión de la teoría pulsional, Fromm al menos perdió el funcionalismo marxista de sus amigos, lo que bastó para que fuera tachado de revisionista. En 1936, Adorno le recomendó con mofa que leyese urgentemente a Lenin, a fin de recuperar la familiaridad con el significado de la vanguardia y la dictadura, y de resguardarse de los peligros del conformismo.<sup>19</sup> Horkheimer y Adorno entendían que el sesgo de Fromm, más expresivista que interaccionista, indicaba su proclividad a conformarse tranquilamente a un orden social que ellos veían necesitado de acción revolucionaria. Les resultaba forzoso pensar así, puesto que estaban ciegos para los contenidos idealizantes de la democracia. La consecuencia de esto era que sólo hubieran adaptación y conformismo en el ámbito de la intersubjetividad, y que esperaran cambios radicales procedentes de la fuerza indomeñable de las pulsiones instintivas. Si durante la postguerra Horkheimer volvió al pesimismo schopenhaueriano de sus primeros años,

<sup>19</sup> Carta de Adorno a Horkheimer, de 21-3-1936 (cf. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule...*, op. cit., p. 184, y también p. 299).

Marcuse radicalizó su freudismo, convirtiéndolo en una justificación de la revolución basada en una metafísica, no ya de la razón sino de las pulsiones instintivas. En su libro *Eros y civilización*, aparecido en 1955, polemizó desde este punto de vista contra Sullivan y Fromm.<sup>20</sup> Mientras Fromm consagraba su atención al destino de la espontaneidad humana en la sociedad de su tiempo, Horkheimer y Adorno sólo pudieron percibir la destrucción de toda espontaneidad. En 1940 lo expresaban así: "Somos testigos de un cambio que convierte a los hombres en simples centros pasivos de atención, en sujetos de 'reflejos condicionados', porque no han conservado centro alguno de espontaneidad, ninguna regla de conducta obligatoria, nada que trascienda sus voluntades, necesidades y deseos más inmediatos".<sup>21</sup> Así, tomaron al conductismo por una descripción de hechos, pero consideraron que la psicología de la creatividad y de la interpersonalidad era un mero reflejo ideológico. ¡No cabía hacer un análisis más falso que ése! Erraba al menos en tres sentidos: en primer lugar, no hacía justicia a la realidad de América pues, en palabras de Max Weber, "fue una característica de la *democracia* específicamente americana el no ser un montón informe de individuos; sino un tejido de *asociaciones* estrictamente exclusivas, pero voluntarias".<sup>22</sup> En segundo lugar, tampoco trataba de modo adecuado la tendencia dominante de la posguerra, cuando cada vez más gente adoptó en mayor grado una autocomprensión referida a la individualidad creativa. Y, en tercer lugar, la celeridad y falsedad del diagnóstico revelan la carencia, en el seno de la Teoría Crítica, de una psicología social que pudiese aspirar a algo más que a un simple mediar directamente entre leyes supuestamente político-económicas y una individualidad irracional. Hasta el importante estudio sobre la personalidad autoritaria resultó fallido, como destacaría Herbert Blumer, porque en él los tipos psicológicos se correlacionaban únicamente con el comportamiento político, y ni siquiera la posible emergencia de un movimiento social como el de los nazis era analizada desde la teoría de la acción.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt, 1969 [*Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972].

<sup>21</sup> Borrador escrito por Adorno para una carta de Horkheimer a Robert Hutchins. Cf. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule...*, op. cit., p. 299. Para la interpretación de la relación de Adorno con la cultura y la crítica de la cultura americanas es muy valioso su artículo "Veblen attack on culture", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941), pp. 389-413. Dicho trabajo apareció también, algo abreviado, en *Prismen*, Frankfurt, 1955, pp. 68-91.

<sup>22</sup> Max Weber, "Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Tübinga, 1922, pp. 207-236, aquí, p. 215 [la cita se toma de la versión española, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 1, Madrid, Taurus, 1992, pp. 203-231, concretamente de las páginas 210-211].

<sup>23</sup> Herbert Blumer, "Collective behavior", en Joseph B. Gittler (comp.), *Review of Sociology*, Nueva York, 1957, pp. 127-158; aquí, p. 147.

Faltaban todos los recursos conceptuales necesarios para llevar a cabo el análisis de procesos sociales en los que individuos de distintas estructuras de personalidad interactuasen y se uniesen para formar grupos u organizaciones contingentes. Esta deficiencia también se daba en la teoría de la socialización, en su sentido restringido de estudio de la formación de las estructuras de la personalidad. Ha sido, sobre todo, la crítica feminista la que ha mostrado en los últimos años la falsedad de los supuestos psicoanalíticos ortodoxos sobre la conexión entre el logro de la autonomía y la obtención del rol de género. Pero estos supuestos formaron la base de las explicaciones de la Escuela de Frankfurt sobre los peligros del debilitamiento progresivo de la autoridad paterna y su reemplazo por la burocracia y la industria de la cultura. Es en especial el “enfoque de las relaciones objetales” —por volver a Sullivan— el que, por el contrario, subraya la importancia de la percepción y el reconocimiento intersubjetivos en el desarrollo del niño, y llega, por ello, a tesis completamente diferentes: la autoridad paterna no se desintegra simplemente, sino que se transforma en una participación mayor en la crianza del niño y en una mayor autonomía de la personalidad maternal. “En cualquier caso, tanto el padre real como el padre ideal que promueven los *media* están mucho más consagrados a las obligaciones paternas —de entrada, con el propio nacimiento del niño— que en el pasado”.<sup>24</sup> De acuerdo con esto, no hay razón para hablar de un medio familiar cada vez más frío, ni sobre niños cada vez más permeables a la manipulación.

Así, los miembros de la Escuela de Frankfurt no concebían la mediación de los requerimientos sociales y de la psique individual según categorías de la teoría sociológica de la acción. Usaron, en su lugar, una teoría de la cultura expresada en términos aún más restringidos, y que pronto se orientó únicamente hacia la obra de arte autónoma y, a menudo, esotérica.<sup>25</sup> Desde esta posición, la mirada crítica de sus miembros vino a parar a los medios de comunicación y a los contenidos de la cultura de masas americana. Los juicios de Adorno sobre el jazz, sobre la recepción de la música más seria de la radio, y sobre los grandes encuentros deportivos, fueron

<sup>24</sup> Jessica Benjamin, “De Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse”, en Wolfgang Bonß y Axel Honneth (comps.), *Socialforschung als Kritik*, Frankfurt, 1982, pp. 442-455; aquí p. 449.

<sup>25</sup> Cf. Axel Honneth, *Kritik der Macht* (Frankfurt, 1985), pp. 11-111. Este texto es de gran importancia para el cuestionamiento original de Horkheimer y sobre la “definitiva represión de lo social” en Adorno. Lo mismo se puede decir para la brillante elaboración de Honneth de una indicación de Habermas: Honneth (1987), “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 41 (1989), pp. 1-32 [“Teoría Crítica”, en A. Giddens, J. Turner y otros, *La teoría social hoy*, op. cit., pp. 445-448]. Honneth exagera tanto las diferencias entre centro y periferia en la Escuela de Frankfurt, que llega a reclamar como posiciones de Neumann y Fromm algunas que yo realmente veo en sus escritos como simples alusiones, pero no como algo consecuentemente elaborado.

devastadores.<sup>26</sup> Sólo alcanzó a ver en todo esto la condena de los receptores a ser, por usar su término, “anfibiaos” pasivos e irreflexivos, así como la prefiguración de un naciente totalitarismo. No pareció disturbarle el hecho de que el totalitarismo tendiese a surgir antes donde la cultura de masas moderna no se había extendido.<sup>27</sup> La investigación empírica sobre la comunicación masiva y la sociología de la cultura apenas respaldó alguno de sus análisis. No deseo desdeñar el conjunto de los posibles problemas de la cultura de masas, pero lo importante aquí es descubrir que Adorno no los demostró, sino que se limitó a prejuizarlos teóricamente. La teoría social de la Escuela de Frankfurt no admitía la posibilidad de que los nuevos medios y la cultura popular tuviesen algún efecto positivo en una sociedad democrática.

No hace falta compartir las desmedidas esperanzas de Walter Benjamin respecto al potencial de cultura-revolucionaria de las nuevas formas de arte tecnificado, para notar que el patrón de la crítica de Adorno era, en cada caso, la alta cultura de una época pasada o la obra maestra singularmente lograda, y no la cultura popular o de masas de estos tiempos.<sup>28</sup> El contraste con la crítica cultural propia de América se palpa cuando Adorno no ve en los ataques polémicos de Veblen sobre el consumo ostentoso de la *leisure class* (clase ociosa) sino la envidia frente a las últimas posibilidades de escape de las coacciones de la conformidad. El refinamiento de gran burgués decidido a esperar la revolución que acabe con toda explotación se enfrenta a un igualitarismo que es quizás ingenuo y a la adopción del *instinct of workmanship* (instinto del trabajo eficaz) campesino y de la mano de obra industrial, sin poder comprenderlos.

Así pues, la relación entre la Teoría Crítica y América y con las tradiciones intelectuales americanas resultó estéril en todos los ámbitos. Esta circunstancia fue completamente diferente en los casos de los otros emigrantes, desde Hannah Arendt a Alfred Schütz. Pero la justicia histórica nos obliga a mencionar que la vuelta a Alemania llevó a Horkheimer y Adorno a un cambio de opinión como el que hubiese cabido esperar ya de su emigración. En una especie de retrospectiva autobiográfica, en

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno, *Prismen* (Frankfurt, 1955) [*Prisms*, Barcelona, Ariel, 1962].

<sup>27</sup> Leon Bramson, *The political context of sociology* (Princeton, 1961), p. 129. Herbert Gans, “Popular culture in America: social problem in a mass society or social asset in a pluralist society?”, en Howard S. Becker (ed.), *Social problems* (Nueva York, 1966), pp. 549-620. El parecer de Adorno lo ve con más simpatía: Douglas Kellner, “Kulturindustrie und Massenkommunikation: die Kritische Theorie und ihre Folgen”, en Bonß y Honneth, *op. cit.* (véase nota 24), pp. 482-515; Martin Jay, “Adorno in Amerika”, en Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983* (Frankfurt, 1983), pp. 354-387.

<sup>28</sup> G. H. Mead, “The nature of aesthetic experience”, *International Journal of Ethics*, 36 (1926), pp. 382-392.

“Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, Adorno habla de que la “ausencia de respeto frente a cualquier intelecto” que se daba en América le hizo capaz de liberarse de la creencia que los mandarines alemanes tenían en la cultura, logrando así una relación abierta con la Ilustración y la investigación empírica; y también de que en la experiencia de la democracia sustancial “pudo aprender un potencial de humanidad real que a duras penas podía encontrarse en Europa”.<sup>29</sup> Entre los proyectos de traducción de libros americanos de Horkheimer y Adorno estaban incluidas obras de John Dewey; pero tal plan no llegó nunca a realizarse. No obstante, hay que decir que ese cambio de postura de que hablamos fue sólo parcial. De hecho, cuando el propio Adorno profiere sus comentarios sobre la sustancia democrática de América y la posible inmunidad al totalitarismo que se seguirá de ella, vuelve a tildar a la sociedad americana de capitalismo en estado puro. Lo que es más: sus veredictos contra el “positivismo” de las distintas corrientes de pensamiento quedaron en cualquier caso tal como estaban. También Herbert Marcuse, que no volvió a Alemania, siguió aferrado a la estilización de la Teoría Crítica como única alternativa al positivismo totalizado. Este sentimiento solitario de superioridad teórica y de misión intelectual se convirtió cada vez más en una barrera contra la recepción de otras corrientes intelectuales. Las grandes innovaciones de la teoría social del siglo xx —ya fueran las de Wittgenstein o Dewey, las de Durkheim o Parsons— encontraron en los frankfurtianos poco eco o, simplemente, se toparon con su rechazo.

Por eso mismo, nunca daremos suficiente importancia al hecho de que Jürgen Habermas lograra abrir la Teoría Crítica a todos esos impulsos. La gran diferencia no consiste sólo en la introducción de modificaciones particulares, sino en un gesto globalmente distinto que está presente en la propia actitud de Habermas hacia la construcción de la teoría y la práctica de la investigación, tanto en las ciencias sociales como en el marxismo.

Es posible que las consideraciones que hemos hecho sobre la imagen que la Escuela de Frankfurt tenía de América pudieran parecer hasta superfluas a quienes consideran que la obra de Jürgen Habermas es una síntesis lograda de las tradiciones americana y frankfurtiana. En otro lugar he argumentado detalladamente por qué recomiendo precaución ante tal tesis, aparte de que todavía veo que algunos elementos del pragmatismo trascienden la obra de Habermas.<sup>30</sup> A pesar de todo lo cuidadosas que puedan ser sus discusiones de las obras de Charles Peirce y de George Herbert Mead,

<sup>29</sup> Theodor W. Adorno, “Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, en Adorno, *Schriften*, vol. 10.2 (Frankfurt, 1977), pp. 702-738.

<sup>30</sup> Hans Joas, “Die Unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus”, en A. Honnet y H. Joas, *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1986, pp. 144-176.

no se puede decir que Habermas haya aclarado su postura básica ante el pragmatismo. La laguna más chocante es, en este sentido, la relativa a la obra de John Dewey, a quien apenas menciona. El temprano libro de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, que tanto suena a Dewey, contiene, no obstante, la perspectiva del "mundo administrado".<sup>31</sup> Fue este legado el que llevó a Habermas a su recepción (ciertamente crítica) de la teoría de sistemas luhmaniana y a la adopción de la tesis de la existencia de esferas de acción no sujetas a normas, como las que encontramos en su obra principal, *Teoría de la acción comunicativa*. La crítica a los defectos de la teoría de la acción de Habermas proviene de puntos de vista muy diversos. Arnason, por ejemplo, opina que la teoría de la acción de Habermas, en su forma actual, está restringida por su adaptación anticipativa a la teoría de sistemas recibidas de Luhmann.<sup>32</sup> Por eso mismo, las revisiones de Habermas en el campo de la teoría de la historia darían como resultado un marco cuasiteleológico que reconocería solamente la interacción de lógicas de sistemas, no la auténtica apertura de la historia. Alexander, por su parte, añade la objeción de que Habermas no despliega realmente una teoría de la sociedad sobre la base de un concepto no instrumentalista de la acción, sino que genera en su teoría de la acción una categoría residual de acción no comunicativa, a fin de proponer una amplia descripción no normativa de la vida moderna al estilo de la Teoría Crítica.<sup>33</sup> Antonio ve en Habermas una conexión entre la búsqueda no pragmatista de una argumentación normativa transhistórica y su tendencia al formalismo ético.<sup>34</sup> Digamos, por tanto, que Habermas únicamente emplea motivos del pragmatismo para continuar al modo intersubjetivo las teorías weberiana y marxiana de la racionalización.

El pragmatismo se correspondería, en cambio, con una teoría de la creatividad de la acción y, mediante ella, sustituiría los debates sobre el fin del individuo por la indagación de las formas de manifestación de la creatividad individual. Y aquí hay que pensar en todo el arco que va de la participación política y cultural, pasando por la creatividad "yuppificada", hasta llegar a la violencia espontánea como manifestación de una expresividad sepultada. La revaloración ética de los vínculos primarios y la

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1962 [*Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982]. En la introducción a la nueva edición de esta obra (Frankfurt, 1990, p. 30), Habermas se autocritica desde el punto de vista que apuntamos.

<sup>32</sup> Johann Pall Arnason, *Praxis und Interpretation*, Frankfurt, 1988.

<sup>33</sup> Jeffrey Alexander, "Habermas' new Critical Theory: its promise and problems", *American Sociological Review*, 91 (1985-1986), pp. 400-424.

<sup>34</sup> Robert J. Antonio, "The normative foundations of Emancipatory Theory: Evolutionary versus pragmatics perspectives", *American Sociological Review*, 94 (1988-1989), pp. 721-748.

indagación empírica de los recursos formadores de comunidad —como la que ha dirigido Robert Bellah— ocuparían el lugar del universalismo *formal* de la ética del discurso.<sup>35</sup> Bellah es consciente del potencial que ofrecen las tradiciones bíblica y republicana para superar el individualismo utilitarista y expresivo de la vida americana en sus facetas privada y profesional, comunitaria y nacional. Por nuestra parte, debemos buscar los equivalentes alemanes por medio del análisis comparativo y polémico con las tesis —tan en boga— sobre la individuación, evaluando el alcance de esta potencialidad. La cuestión de hasta qué punto las sociedades hacen de su propia diferenciación funcional el objeto de la formación de la voluntad democrática vendría a sustituir la demarcación fija entre sistema y mundo de la vida que plantea Habermas.<sup>36</sup> En una época en la que la pregunta por la naturaleza de la democracia se ha convertido en el eje fundamental de los debates políticos de todo el mundo, resulta absurdo desatender los medios teóricos y empíricos que podemos hallar en la historia y en el actual momento de las ciencias sociales americanas. La profundidad de la huella que ha dejado en la identidad de los Estados Unidos la comprensión de la propia realidad como una sociedad democrática no encuentra parangón en ningún otro país. En mi opinión, la historia de la repercusión de tales recursos intelectuales está aún por llegar.

<sup>35</sup> Robert N. Bellah et al., *Habits of the heart, Individualism and commitment in American life*, Berkeley, University of California Press, 1985 [*Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1988].

<sup>36</sup> Hans Joas, "Die Demokratisierung der Differenzierungsfrage", *Soziale Welt*, 41 (1990), pp. 8-27.



CUARTA PARTE  
Derroteros de la teoría sociológica  
actual: Norbert Elias



---

---

NORBERT ELIAS

Ejes conceptuales  
para la comprensión del proceso  
civilizatorio en Occidente

*Lidia Girola*

INTRODUCCIÓN

**I**NNOVADOR, precursor, evolucionista y marginal; pedante, difícil y encantador a la vez. Todos esos calificativos ha recibido Norbert Elias, y ni siquiera usándolos todos podemos hacerle justicia.

Cuando uno intenta hacer un breve esbozo de sus principales aportaciones al pensamiento social contemporáneo, se encuentra con que la tarea resulta especialmente ardua. Su obra, aunque brillante y sugerente, no se caracteriza por su sistematicidad; no formó escuela en su momento y hubieron de pasar muchos años para que fuera reconocida y apreciada. Sus años más brillantes produjeron textos que son claramente la obra de un pensador solitario, cuyos principales interlocutores eran los libros.

Vivió más de treinta años en Inglaterra, y aunque uno puede encontrar rastros de su influencia en algunos de sus alumnos —hoy investigadores famosos—, ellos difícilmente reconocen en sus trabajos la importancia del pensamiento de su maestro.

Esto quizás nos habla de una personalidad compleja y de su extrañamiento; también, de que fueron para él extremadamente altos los costos del nazismo. Otros importantísimos pensadores de la época, como Marc Bloch, perdieron la vida; Elias no. Pero la muerte de sus padres y el alejamiento de Alemania significaron para él la pérdida de la oportunidad de tener pares con quienes debatir, de ser conocido y respetado en su momento, de publicar su obra y darla a conocer a medida que la escribía, de participar en el desarrollo de una vida académica.

Pero, a la vez, su trabajo en el exilio quizás deba su inmensa originalidad precisamente a su relativo aislamiento.

El reconocimiento a la importancia de su obra ha sido tardío. Fue fun-

damentalmente en Holanda, donde pasó los últimos quince años de su larga vida, donde la comunidad intelectual comenzó a apreciar el valor de sus aportaciones. Sus textos de madurez nos revelan a un ensayista profundo, preocupado por temas que en general han sido poco atendidos por la sociología: el tiempo, el tratamiento de la vejez y la muerte.

En esta breve presentación mi propósito es tan sólo mencionar cuáles son, desde mi punto de vista, algunas de las formulaciones de Elias que han incidido sustantivamente en la modificación de la perspectiva de las nuevas generaciones de sociólogos, y a las que debemos mucho del cambio y reestructuración del marco teórico de nuestra disciplina.

La obra de Norbert Elias se caracteriza sobre todo por su extrema originalidad. Entre sus principales aportaciones se pueden mencionar: *a)* su énfasis en la necesidad de relacionar el estudio de los comportamientos cotidianos con las modificaciones en el ámbito de las instituciones en general y principalmente de la organización política; *b)* su señalamiento de la necesaria diferenciación entre las nociones de "evolución" y "progreso"; *c)* su insistencia en la necesidad de un enfoque multidisciplinario para comprender lo social en su inmensa complejidad; *d)* el descubrimiento de la creciente psicologización de las relaciones interpersonales que son un rasgo distintivo de la diferenciación evolutiva de la modernización occidental.

En relación con *a)*, es evidente que en sus trabajos *El proceso de la civilización* y *La sociedad cortesana* referidos a la transición de la sociedad medieval a la moderna, Elias se ocupa de remarcar la necesidad de la conexión entre el análisis de las formas de *socialidad*<sup>1</sup> (las "maneras de mesa", el trato cotidiano entre las diferentes clases, los sentimientos respecto a la desnudez, por ejemplo), que implica estudios que en cierto sentido pueden considerarse de nivel micro; y el análisis de los sistemas societales (la organización y los cambios del sistema político, la constitución del Estado en las sociedades europeas), que implica estudios en un nivel macro. Lo que la gente hace en la vida cotidiana, en cada grupo y sociedad específicos, está en estrecha, aunque no siempre evidente, relación con el tipo de sistema político y de organización institucional que en general existe en la sociedad respectiva.

Las formas de comportamiento social implican lo que puede denominarse "economía afectiva",<sup>2</sup> o sea, los modos convencionalmente prevale-

<sup>1</sup> Podemos entender "socialidad" en cualquiera de estas dos acepciones: "como las relaciones y actitudes de la gente en encuentros contingentes y ocasionales, que dependen de patrones aprendidos y pragmáticamente reproducidos" (cf. O'Donnell, 1984), o como "las relaciones sociales más íntimas y cotidianas que fundan, sustentan y a la vez se contraponen con 'lo social'" (cf. Maffesoli, 1990: 141).

<sup>2</sup> Existen interesantes similitudes entre este concepto y el de "economía moral de la multitud" de E. P. Thompson, que se refiere a los valores y actitudes morales de la clase obrera inglesa en los comienzos del industrialismo (cf. Thompson, 1963).

cientes de expresión, satisfacción y control de las necesidades relacionadas con las pulsiones humanas, en un entorno cultural determinado.

La "economía afectiva" varía según los estratos y clases sociales; varía de una sociedad y de un grupo a otro; se configura históricamente y es idiosincrásica y característica de las diferentes sociedades a través del tiempo.

También puede decirse que la economía afectiva de los estratos y clases en una sociedad y época determinadas constituye un conjunto dinámico de actitudes y comportamientos, que va cambiando de manera interdependiente respecto a otros conjuntos de relaciones sociales: de poder, de lucha por el prestigio, de dominio económico, etcétera.

Hay que tener en cuenta además que para Elias el estudio de los cambios en los comportamientos y en las "normas y umbrales de la sensibilidad" se justifica porque son la expresión o síntoma de las modificaciones en cuanto a lo que posteriormente otros autores han denominado "el imaginario social", o sea, la visión (más o menos idealizada) que las personas y los grupos tienen de sí mismos y del mundo. La pormenorizada descripción de las conductas en el tránsito de la sociedad medieval a la moderna no responde a un mero afán ilustrativo, sino que puede constituir una clave explicativa acerca de cómo se constituye, se modifica y en qué sentido "evoluciona" una sociedad.

En cuanto a *b*), es pertinente señalar que para Elias la relación planteada por el pensamiento social decimonónico entre la idea de "evolución" y la idea de "progreso" es totalmente espúrea; por esa misma razón, el concepto de evolución cayó en el mayor de los descréditos, ya que los sociólogos contemporáneos rechazaban los supuestos ideológicos y políticos que estaban por detrás de los modelos teóricos del desarrollo a largo plazo vigentes durante el siglo XIX.

Elias, precursor en ésta como en otras cuestiones, sostiene la necesidad de disociar la idea de evolución de la idea de progreso. Dice:

La verificación de las teorías de la evolución del siglo XIX a la luz de las experiencias más amplias de las generaciones siguientes, hizo que toda una serie de aspectos de los antiguos modelos de procesos aparecieran como inciertos o, cuando menos, como necesitados de revisión. Muchos de los artículos de fe, indubitables para los adelantados de la sociología en el siglo XIX, ya no resultaban aceptables para los representantes de la misma disciplina en el siglo XX. Entre éstos se cuenta la creencia de que la evolución de la sociedad ha de ser, necesariamente, una evolución hacia lo mejor, una transformación en la dirección del progreso. En un examen retrospectivo pudo verse con mayor claridad que los viejos modelos del desarrollo eran una mezcla de enunciados objetivos y de construcciones ideológicas [Elias, 1987: 19].

Más adelante señala:

Nadie se tomó el trabajo de diferenciar entre el pensamiento objetivo y el pensamiento ideológico en cuanto al concepto de evolución [...] en especial con la idea de que tanto si es lineal sin conflictos como si es dialéctica con conflictos, la evolución social es siempre, de modo automático, una transformación en dirección de lo mejor, un cambio en la dirección del progreso. En la actualidad casi parece que ocuparse del ámbito de estudio de la evolución social es algo pasado de moda. No hay por qué suponer [sin embargo] que conceptos como evolución social o proceso social incluyen las antiguas ideas de progreso de modo inevitable.

Así como en los modelos sociológicos evolutivos del siglo XIX los deseos, esto es, el desarrollo hacia lo mejor, el progreso social en el sentido de los respectivos ideales sociales, se presentaban como hechos objetivos, mezclados con observaciones científicas, también en el siglo XX, los modelos sociológicos de un sistema social normalmente invariable, los deseos, esto es, el ideal de una integración armónica de todas las partes de la nación, se presenta como una realidad, como un hecho objetivo mezclado con observaciones científicas. En el primer caso se idealiza el futuro; en el segundo, el presente, el ordenamiento nacional estatal existente aquí y ahora [Elias, 1987: 29].

En los párrafos anteriores hay ideas muy importantes: por un lado, que el rechazo a los contenidos ideológicos de las teorías de la evolución del siglo XIX llevó a los sociólogos contemporáneos a rechazar la idea misma de evolución, en bloque, sin darse cuenta de que sus propias teorías (del cambio social o del funcionamiento de los sistemas) también tienen, como toda teoría, componentes ideológicos o interpretativos, derivados de un contexto simbólico, cultural, de significación.

Independientemente de que las críticas de Elias se refieran en particular al tipo de sociología propuesta por Talcott Parsons, sus apreciaciones pueden generalizarse para la mayoría de los autores actuales.

Las razones por las que los sociólogos del siglo XIX asociaban evolución con progreso están dadas por sus aspiraciones y confianza en un futuro mejor para la humanidad en su conjunto. Según dice Elias, en los años sesenta de este siglo, la satisfacción con el orden vigente hizo que los sociólogos anglosajones abandonaran la utopía del progreso, en cierta forma porque lo consideraban ya logrado, por lo menos en sus sociedades. Podríamos pensar que en los años finales del siglo XX y el comienzo del siglo XXI, el fin de las utopías, no por logradas, sino por ineficaces como motores políticos del cambio revolucionario o reformista, ha convertido a la idea de progreso en un concepto maldito. La idea de evolución ha sufrido todos estos avatares de su pareja conceptual y uno debe plantearse, con Elias, si

esa dupla no debe romperse de una vez y para siempre, tal como él intentó hacerlo a lo largo de su trabajo.

Los procesos de transformación y cambio a largo plazo comportan una dirección determinada, no prevista ni buscada conscientemente por los actores, que es el resultado de sus múltiples interdependencias. Si las transformaciones a largo plazo muestran una dirección, una tendencia constante, entonces puede decirse, según Elias, que son procesos evolutivos.

Así como no hay un "punto cero" a partir del cual se puede decir "aquí surge la razón", o la civilización, sino que hay que verlo como un proceso continuo, que en determinados momentos se retarda o acelera, así tampoco, según Elias, hay un punto de arribo, un punto de llegada en el proceso civilizatorio. Aunque personalmente el autor pueda ver con buenos ojos algunos de los procesos implicados en el proceso civilizatorio, en ningún momento habla de que los estados posteriores sean un progreso, u objetivamente mejores que los precedentes.

En cuanto a *c*), podemos señalar que de la relación e interdependencia entre los aspectos psíquicos, sociales y culturales, lo cual es evidente para Elias en cualquier sociedad, se deriva una postura muy clara en el nivel epistemológico y metodológico.

Entender y explicar los procesos sociales es algo sumamente complejo. No se puede, de ninguna manera, pretender hacerlo desde una sola disciplina. El fundamento de la necesidad de articular el estudio de los procesos históricos con los descubrimientos de la psicología y los conocimientos sociológicos radica en que, para Elias,

el bosquejo de una teoría de la civilización comprende igualmente un modelo de las relaciones posibles entre el cambio a largo plazo de las estructuras individuales (psicológicas) de los hombres (en la dirección de una consolidación y diferenciación de los controles emotivos) y el cambio a largo plazo [...] en el sentido de una diferenciación y prolongación de las líneas de interdependencia y de una consolidación de los "controles estatales" [Elias, 1987: 11].

Evidentemente cada disciplina tiene un enfoque diferente, o bien, pone el énfasis en diferentes aspectos, pero lo fundamental aquí es la idea de la necesidad de articulación de las perspectivas, de tal manera que se enriquezcan mutuamente.

La demanda de una perspectiva multidisciplinaria va acompañada de una crítica profunda a la historia que sólo se preocupa de las fechas de las batallas y las personalidades de los reyes (en clara alusión crítica a Ranke), como a la sociología que olvida tanto los estudios de las transfor-

maciones a largo plazo, como el hecho de que todo proceso social requiere agentes que lo hagan posible y lo lleven adelante.

Pero aun en el caso de autores que reconocen el papel tan importante de los estudios de la vida cotidiana, como es el caso de Ariès, Elias sostiene que la descripción por sí misma no conduce a nada; la descripción y reconstrucción históricas tienen sentido si se proponen explicar los procesos, si no, son mero impresionismo o folklore (cf. Elias, 1989).

En el caso de la sociología, la crítica de Elias se dirige a la sociología académica predominante en su época, específicamente al estructural funcionalismo parsoniano, a quien le dedica severas reflexiones en el prólogo de *El proceso de la civilización* escrito en 1960. La relación de su propia obra con la de Weber es por otra parte innegable, ya que a ambos les interesa descubrir y caracterizar los elementos peculiares del desarrollo histórico de Occidente, y sobre todo estudiar los procesos de transformación de las sociedades europeas en el inicio de lo que habitualmente se denomina Edad Moderna. Los dos toman como base de su análisis desarrollos societales en sociedades diferentes, si bien el ámbito geográfico de la comparación es en Elias mucho más restringido, y de alguna manera, su esfuerzo puede ser considerado complementario del de Weber.

En su planteamiento de la necesaria multidisciplinaria, Elias es precursor de ciertas formulaciones recientes en cuanto a cómo avanza el conocimiento en ciencias sociales, como por ejemplo las señaladas por Dogan y Pahre, en el sentido de que el conocimiento de punta se da en las fronteras disciplinarias, en la combinación e hibridación de los conocimientos provenientes de diversas disciplinas (cf. Dogan y Pahre, 1993).

Es importante señalar, además, que al igual que para Weber, para Elias todo proceso social es el resultado de las relaciones, las luchas y los conflictos entre individuos y grupos sociales. Brevemente se puede decir: todo proceso social requiere *agentes*. Aunque de ninguna manera se puede decir que el proceso civilizatorio de Occidente, por ejemplo, sea el resultado de propósitos o proyectos voluntarios y conscientes por parte de los seres humanos que en él participan, sí es necesario reconocer que es el resultado de las relaciones entre ellos, y de los cambios en las actitudes, los sentimientos y las motivaciones (en las estructuras psíquicas), por un lado, y de las acciones que inciden en los cambios en la organización social y política, por el otro.

En cuanto al último inciso, *d*), que se refiere a la psicologización creciente en los procesos de interacción como característica ineludible de la modernización occidental, lo trataré en el marco del siguiente apartado.



EJES CONCEPTUALES  
PARA EL ESTUDIO DEL PROCESO CIVILIZATORIO

Los ejes del proceso evolutivo cuyo resultado ha sido lo que Elias denomina "civilización occidental" son: A) el incremento en el autocontrol, relacionado con la monopolización de la violencia física; B) un incremento en la diferenciación de funciones sociales, y por lo tanto de la interdependencia de los agentes e instituciones sociales; C) las modificaciones en el proceso de integración social que comporta lo que Elias llama "dualidad del proceso civilizatorio" en el terreno de las consecuencias; D) los procesos de racionalización, o sea de calculabilidad, previsión a largo plazo y reflexividad, que poco a poco van pasando de un grupo de la sociedad a otro hasta generalizarse; y E) los procesos de psicologización creciente de las relaciones interpersonales, entendidos como estudio del Otro, sus reacciones y sus manifestaciones en la medida en que puedan revertirse y afectar al individuo que observa e interactúa.

Trataré de esbozar brevemente las características de cada uno de estos ejes conceptuales o focos de atención teórica en el texto de Elias *El proceso de la civilización*.

A) Desde fines de la Edad Media, y cada vez más a medida que se constituyen los estados nacionales como organizaciones políticas que ejercen el monopolio de la violencia física, en Francia, Inglaterra, y posteriormente en todo el occidente europeo, surgen espacios pacificados, ámbitos sociales que normalmente están libres de violencia. Elias señala que "en estas sociedades, el individuo está protegido frente al asalto repentino, frente a la intromisión brutal de la violencia física en su vida, pero al mismo tiempo, también está obligado a reprimir las propias pasiones" (Elias, 1987: 451).

Los cambios que Elias anota, de manera tan encantadora, en el comportamiento frente a los demás en situaciones en las que se ven implicadas las necesidades físicas y su satisfacción, como las modificaciones en la forma de comer, de sonarse la nariz, de excretar y de manifestar los deseos amorosos y eróticos, están indudablemente ligados con el autocontrol que, según el autor, implica una regulación del aparato psíquico, inimaginable en épocas anteriores, y que caracteriza al proceso civilizatorio en la modernidad occidental.

El aparato de control y vigilancia en la sociedad se corresponde con el aparato de control que se constituye en el espíritu del individuo.

Aunque uno lamenta que el autor no haya hecho referencia a épocas antiguas (los griegos, el imperio romano, por ejemplo), queda bastante claro que, según su interpretación, en los grupos sociales que habitaban Euro-

pa durante la Edad Media, lo que caracterizaba las relaciones interpersonales era la falta de represión de los instintos, una gran intensidad de la amenaza física (los salteadores en los caminos; la leva de campesinos frente a amenazas de ataque de otros señores al dueño del castillo al que pertenecían las tierras de labranza; el derecho de pernada del señor feudal; la instalación del rey y su séquito en diferentes partes de sus dominios, que implicaba la exacción de los alimentos a los súbditos, etc.). El aparato de coacción era difuso e inestable. Esto implicaba riesgo para todos, incluidos el señor feudal, los vasallos y los siervos. La forma de imponer el dominio era una manifestación más de esta situación: los golpes a las mujeres y a los niños en el plano doméstico; el furor guerrero en el campo de batalla.

El proceso civilizatorio implicó la represión de los instintos, una disminución de la intensidad de la amenaza física, estabilidad en la manifestación de los afectos. El monopolio de la violencia física supuso la posibilidad de calcular las posibles amenazas, y por lo tanto prepararse para cuando vinieran los golpes. Las coacciones económicas también son menos efectivas, más moderadas, más estables y menos repentinas. Elias señala que la violencia es ejercida por un grupo de especialistas y desaparece de la vida de los demás.

Más allá de que uno pueda disentir respecto a los contenidos que el autor adjudica al proceso civilizatorio (parece un poco ingenuo en sus afirmaciones respecto a la desaparición de la violencia física del ámbito de la vida cotidiana), su propuesta es sumamente sugerente y requiere un análisis profundo.

En relación con el papel que la autocoacción y el autocontrol tienen en el desarrollo de la civilización, es posible observar puntos de contacto con formulaciones kantianas: "tanto el placer como el dolor tenían, en la Edad Media, vía libre al exterior. Pero el individuo era su prisionero. Como no dominaba sus pasiones, era dominado por ellas" (Elias, 1987: 458).

Esta asociación entre civilización y represión es frecuente en pensadores como Freud (de quien Elias se reconoce deudor intelectual), Durkheim e incluso el mismo Parsons, a quien Elias tanto critica. Asimismo es posible nuevamente establecer relaciones con Weber, por ejemplo cuando nuestro autor señala: "En cierto sentido, lo que sucede es que el campo de batalla se traslada del exterior, al interior" (Elias, 1987: 459).

Esta formulación se acerca bastante a las proposiciones weberianas respecto a las consecuencias de la ética calvinista y pietista.

Para Elias el control es entonces básicamente un problema referido a las pasiones individuales y al ejercicio de la violencia sobre otros; la relación del hombre con su entorno se modifica desde los orígenes de la modernidad en el sentido de una "naturaleza progresivamente pacificada".

B) Respecto a la diferenciación de funciones y el subsecuente incremento en la interdependencia, que Elias considera indudables a lo largo de la historia de Occidente, la pregunta que se formula es cómo han afectado el progresivo cambio en la estructura psicológica de la gente.

Como consecuencia de la creciente competencia social, cuanto más se diferencian las funciones, se diversifican las tareas y roles sociales, y mayor es su cantidad, los individuos deben ajustar su comportamiento a las mutuas dependencias, deben organizarse mejor para cumplir la tarea de cada cual.

El individuo se ve obligado a organizar su comportamiento de modo cada vez más regular y más estable. [...] Ya sea consciente o inconscientemente, la orientación de esta transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del conjunto del aparato psíquico está determinada por la orientación de la diferenciación social, por la progresiva diferenciación de funciones y la ampliación de las cadenas de interdependencias... [Elias, 1987: 451-452].

Llama la atención que el tratamiento que Elias hace de esta cuestión sea un tanto limitada y no logre avanzar respecto a la formulación del tema por parte de Durkheim.

Aunque menciona el problema y se ocupa de resaltar la estrecha vinculación existente entre la estructura social como condicionante del comportamiento y la estructura del aparato psíquico de control, las causas del incremento en la diferenciación siguen siendo vagas y generales, por ejemplo, el aumento en el número de personas.

Pero lo sugerente en su análisis es el énfasis en la vinculación entre el incremento en la diferenciación de funciones y la consecuente complejización societal, por un lado, y la diferenciación psíquica y la complejización en la economía afectiva de los individuos y grupos, por el otro.

C) En relación con las modificaciones en el terreno de la integración social, Elias señala que una de las características del proceso civilizatorio de Occidente es su carácter expansivo. Comienza aceptando los cambios que implican las cúspides de las clases dominantes, y luego se extiende a las restantes clases y grupos de la sociedad donde se da, de manera que abarca al conjunto. Luego se extiende a toda una región (Europa), luego a los territorios colonizados por los europeos y finalmente el mundo.

Este proceso, que en cierto sentido y por el mero hecho de que es capaz de imponerse a los otros, podría entenderse como manifestación de la "superioridad de Occidente", tiene como contrapartida que la aparición de los comportamientos y procesos civilizados occidentales en los demás paí-

ses conlleva un proceso de "igualación" y elevación de los niveles de vida en las sociedades bajo el influjo occidental: ...Cuando se observan estos procesos a lo largo de los siglos, puede verse una tendencia clara a la igualación de las pautas de vida y de comportamiento, a la nivelación de los grandes contrastes (Elias, 1987: 514).<sup>3</sup>

Las modificaciones que Elias plantea respecto a las formas de integración social (si bien aparentemente él no define con claridad qué entiende por integración) se relacionan con el proceso civilizatorio mismo. Así, señala que:

una de las peculiaridades de la sociedad occidental es que, en el curso de su desarrollo, va reduciéndose este contraste entre la situación y el código de conducta de las clases dominantes y de las clases dominadas. [...] A lo largo de esta evolución van difundiéndose entre todas las clases los rasgos de las clases dominadas: la sociedad occidental es una sociedad regulada por el trabajo (antes sólo las clases inferiores trabajaban); también se difunden las autoacciones, que eran rasgos típicos de las clases superiores [Elias, 1987: 467].

Por esa razón, Elias habla del carácter dual del movimiento de expansión de la civilización occidental. Por un lado se difunden progresivamente las características de las clases dominantes que les permiten imponerse a los demás (el autocontrol, la previsión a largo plazo, la reflexividad); por otro, esta difusión lleva progresivamente a la reducción de contrastes y diferencias en el comportamiento y las pautas de vida entre clases dominantes y clases dominadas.

La integración social basada en la diferencia y el privilegio, propia de la Edad Media, se transforma en una integración cualitativamente diferente surgida de la progresiva nivelación e igualación en los comportamientos y patrones de vida.

Según Elias,

los occidentales trabajan, en gran parte sin quererlo, en un sentido que tarde o temprano conduce a una disminución de las diferencias en cuanto a la fuerza social [detentada por cada grupo], así como en el comportamiento de los colonizadores y los colonizados. Según la forma de la colonización, la situación de cada zona, según las propias historias y estructura en cada caso, comienzan a darse en ellas procesos de interpenetración y de mezcolanza<sup>4</sup> parecidas a las que se han bosquejado en relación con los comportamientos

<sup>3</sup> Formulaciones como ésta han hecho ver a varios autores un esbozo temprano en Elias de lo que ahora se denomina "globalización" (cf. Zabudovsky, 1992).

<sup>4</sup> De ahí que algunos autores hablen de las sociedades como culturalmente híbridas (cf. García Canclini, 1990).

cortesano y burgués en los distintos países de Occidente.[Y] los occidentales convierten en dependientes a amplias zonas de la tierra, pero en consonancia con las leyes objetivas de la progresiva división del trabajo, ellos mismos dependen de sus dependencias [Elias, 1987: 470].

Este punto de vista es importante porque a la vez que considera el carácter nivelador en cierto sentido del proceso civilizatorio, y muestra la modificación en las bases de la integración, prefigura muchas de las críticas a la concepción de las sociedades en tránsito a la modernidad como sociedades homogéneas.

D) En cuanto a los procesos de racionalización, nuestro autor parece manejar un concepto de razón que remite a la reflexividad, la calculabilidad, la previsión a largo plazo y la consideración de las consecuencias de las acciones propias y ajenas.

A lo largo del proceso civilizatorio se convierte en práctica habitual el educar a los niños en el autocontrol, y se lo convierte de coacción externa en "interioridad" no consciente.

Parece haber muchos puntos de contacto entre esta perspectiva del tema de la racionalización en Elias y Weber, pero el primero le asigna, dentro del proceso civilizatorio, un papel mucho menor a esta cuestión. Es uno de tantos elementos que se modifican, no el principal. Elias no distingue entre racionalidad formal y racionalidad material o sustantiva; no se dedica a analizar el tema de la racionalización instrumental; por lo tanto su concepción parece mucho más pobre que la de Weber en este sentido.

Nuestro autor indica:

Entre nuestros contemporáneos [¿Weber?] suele darse la sólida convicción de que la burguesía ha "producido" o "inventado" el pensamiento racional. A título de contraste hemos expuesto aquí algunos procesos de racionalización en la aristocracia [...] El cambio del conjunto de las estructuras sociales en cuyo curso se constituyen estas formaciones burguesas y aristocráticas constituye por sí mismo, desde cierto punto de vista, una racionalización [...] en el sentido de que lo que se racionaliza en primer lugar son las formas de comportamiento de ciertos grupos humanos [Elias, 1987: 497].

Por esta razón, podría considerarse que la formulación de Elias complementa en este aspecto la de Weber, ya que muestra que el proceso de racionalización social de fines de la Edad Media y principios de la Edad Moderna no tiene un solo punto de origen, sino que por vías diferentes, y en esferas diferentes (la ética religiosa de las sectas protestantes y su influencia en la vida económica en un caso, y el cambio de los comportamientos, los derechos y obligaciones de las clases dominantes entre sí, en el otro), conmueve y transforma al conjunto de la sociedad.

Es importante remarcar además que aparentemente Elias no trabaja con un único concepto de razón, en el sentido de que "[...] son diferentes la racionalidad y la organización emocional del mecánico y la del ministro, la del obrero que la del burgués, la de los ingleses y la de los italianos" (cf. Elias, 1987: 489). Parece sugerir que lo que en cada caso puede entenderse como *razón* está en estrecha relación con la posición social, la época y la sociedad de la que se trate.<sup>5</sup> Aparentemente Elias prefigura una consideración acotada del concepto de razón, cuestión que sería desarrollada ampliamente por teóricos posteriores, como Peter Winch o Harold Garfinkel, por ejemplo. Así, señala: "Los conceptos de 'ratio' o comprensión y razón, no son independientes del cambio histórico social [...] son expresiones de determinada modelación del conjunto de la organización espiritual. En realidad no hay una 'ratio', sino que en todo caso hay una racionalización" (cf. Elias, 1987: 488).<sup>6</sup>

En cuanto a D), el proceso de psicologización de las relaciones interpersonales, Elias sostiene que es en la gran corte absolutista donde este proceso tiene su origen y su desarrollo. Junto con los procesos de racionalización, que implicaron reflexión, cálculo a largo plazo y por lo tanto previsión respecto a las consecuencias de las acciones propias y ajenas, y el proceso de creciente autodominio y control de las propias emociones, se cae en la cuenta de que es necesario conocer a los demás, sus emociones y sus reacciones.

La racionalización, el autodominio y la psicologización son tres procesos que se dan conjuntamente y refuerzan uno a otro.

Elias señala que

en la corte, se desarrolló lo que hoy llamaríamos una observación "psicológica" del ser humano, una observación exacta del otro y su Yo, en series prolongadas de motivaciones y en secuencias de conexiones, precisamente

<sup>5</sup> Esta posición parece ser parte del horizonte cultural alemán de la época, ya que es posible encontrar formulaciones semejantes, o por lo menos en ciertos aspectos cercanas, en filósofos como Heidegger o Wittgenstein, y en sociólogos como Alfred Schutz.

<sup>6</sup> "La racionalización no es otra cosa [...] que una expresión del sentido en que se transforma la modelación de los seres humanos en ciertas formaciones sociales... Los cambios de este tipo no tienen su origen en uno u otro orden social, sino que surgen en correspondencia con las tensiones entre los diversos grupos funcionales de un ámbito social, y entre los seres humanos que compiten dentro de ellos. Bajo la presión de las tensiones de este tipo que penetran en todo el entramado social se transforma la estructura de éste durante una determinada fase en el sentido de una centralización creciente de los ámbitos de dominación y de una especialización más rica, así como de una integración más sólida de las personas. Y con esta transformación de la totalidad del ámbito social va transformándose la estructura de las funciones sociales y psíquicas hacia una mayor racionalización" (Elias, 1987: 497-498). Este párrafo sintetiza admirablemente la postura de Elias en cuanto a la imbricación de los diferentes procesos que por razones de clarificación analítica hemos presentado separadamente, hasta ahora, como "ejes del proceso civilizatorio".

porque la vigilancia de uno mismo y la observación permanente de los demás se contaban entre los presupuestos elementales de conservación de la posición social [Elias, 1987: 485-486].

Manifestación indudable de la psicologización creciente es la importancia de los libros en la sociedad cortesana. El autor señala que comienzan a tener un auge notorio las memorias, los diarios personales, los textos donde se describen tipos humanos. Y aunque el papel de los libros no sea el mismo en la sociedad cortesana (donde básicamente eran medios de convivencia social, parte de las conversaciones y los juegos sociales) que en la sociedad burguesa (donde son medios de unión familiar en las tertulias donde se lee en voz alta, o medios para la formación e instrucción), la importancia de los libros crece notoriamente en el tránsito a la modernidad.

Elias dice:

El aumento de demanda de libros dentro de determinada sociedad es, en sí mismo, un signo seguro de un movimiento civilizatorio más intenso. Es notable la transformación y regulación de los impulsos que requiere tanto el hecho de escribir los libros como el de leerlos [Elias, 1987: 486].

Desde el siglo *xvi* en adelante, lo común a las descripciones que aparecen en los libros es el interés en la observación de los caracteres humanos, y su ubicación en el entramado social que los hace comprensibles en sus relaciones recíprocas.

Lo que se modifica entonces sustancialmente es la percepción de sí mismo como sujeto que puede ser analizado y comprendido, y a la vez, la concepción del Otro como entidad psíquica, cuyas emociones y actitudes, respuestas y acciones deben ser interpretadas a partir de signos exteriores.

A lo largo del proceso civilizatorio cobra importancia el tener en cuenta las intenciones, los motivos, los propósitos del Otro como forma de adecuar el comportamiento propio e incidir en el proceso de interacción para obtener un resultado que, según el sujeto, sea favorable.

En estrecha relación con la consideración de sí mismo y de los demás como entidades psíquicas complejas en interacción se produce una modulación peculiar de la economía afectiva que desemboca en un nuevo papel para lo que habitualmente llamamos, según Elias, "vergüenza" o "escrúpulos". Esto se refiere específicamente a lo que más arriba he denominado "umbrales de la sensibilidad", y tiene que ver también con lo que conocemos como "pudor".

Brevemente se puede decir que los sentimientos de vergüenza, así como la sensibilidad extrema y el pudor, se hacen cada vez más fuertes en la medida en que la represión se interioriza, y cualquier transgresión a los

comportamientos sociales crecientemente imperantes hallan un eco en el superyó interiorizado, que provoca molestia y confusión en los individuos involucrados.

Así como la observación tiene que ver con la mirada, y todo lo que es objeto de observación cada vez más participa de ámbitos pacificados, la naturaleza tanto exterior como interior se convierte en objeto de contemplación.

La psicologización implica por lo tanto un desarrollo de la sensibilidad, tanto hacia el Otro como hacia sí mismo, tanto en la consideración de la psiquis de cada cual como en lo que se refiere al cuerpo, las actitudes, las necesidades emotivas y los comportamientos sociales a ellos asociados.

A manera de conclusión podemos decir que los temas planteados por Elias, a lo largo de toda su obra, y específicamente en *El proceso de la civilización* que aquí hemos considerado, constituyen en la actualidad cuestiones de profundo interés para los estudiosos de las ciencias sociales, y que en gran medida, el tratamiento que Elias les dio fue el origen de intensos debates contemporáneos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Doggan, M. y R. Pahre (1993), *Las nuevas ciencias sociales*, México, Grijalbo.
- Durkheim, E. (1973), *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire.
- Elias, N. (1987), *El proceso de la civilización*, México, FCE.
- (1996), *La sociedad cortesana*, México, FCE.
- (1989), *La soledad de los moribundos*, México, FCE.
- García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- Kant, E. (1978), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa.
- Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- O'Donnell, G. (1984), *Notas sobre sociabilidad y política*, Buenos Aires, Estudios CEDES.
- Thompson, E. P. (1963), *The making of the English working*, Londres, Class.
- Zabludovsky, G. (1992), "Los retos de la sociología frente a la globalización", *Sociológica*, núm. 20.



---

---

## ENTREVISTA BIOGRÁFICA CON NORBERT ELIAS\*

Norbert Elias

*¿Cuánto tiempo permaneció en Heidelberg?*

De 1925/26 a 1930.

*Y la referencia intelectual personal más importante fue allí Mannheim, ¿no es así?*

Eso es algo difícil de decir, pues también tenía cosas que reprocharle. No, la expresión "referencia intelectual personal" resulta exagerada. Para mí fueron importantes los numerosos debates que tenían lugar en toda la ciudad.

*A veces, cuando lo cuenta de ese modo, suena incluso demasiado despreocupado. Conversaba con sus amigos, el clima intelectual era estimulante, pero, al mismo tiempo, se aproximaba una catástrofe.*

Bueno... no creo haber tenido nunca la sensación de una catástrofe inminente. Hace poco leí una entrevista a Kurt Wolff, donde cuenta cómo, en 1933, le dijo Mannheim: "toda esta historia de Hitler no puede durar más de seis semanas; ese hombre está loco".

No era mi opinión, pues probablemente era muy cauteloso como para adoptar una postura tan clara. Pero tampoco yo sospechaba que Hitler se sostendría más de diez años. No, en Heidelberg nadie tenía conciencia de la proximidad de una catástrofe.

*¿Recuerda aún cuándo oyó hablar por primera vez de los nacionalsocialistas?*

Desde luego; uno de los ayudantes de Alfred Weber era nacionalsocialista; lo conocía muy bien. Pero se trataba de una persona civilizada y yo también lo era; todos lo éramos. Naturalmente, estaban los combates callejeros, pero tampoco puedo olvidar cómo Richard Löwenthal, uno de los comunistas más destacados entre los estudiantes del momento, habló en el

\* Tomado de N. Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Península, 1995, pp. 49-94. Fragmento de la "Entrevista biográfica con Norbert Elias" a cargo de A. J. Heerma van Voss y A. van Stolk, realizada en 1984.

aula magna de la universidad de Heidelberg —era un hombre menudo, de aspecto muy judío— ante una sala repleta de estudiantes miembros de asociaciones. También eso era posible. No le ocurrió nada. Y luego, estaba el civilizadísimo Alfred Weber; no creo que tampoco él tuviera idea de lo que estaba por venir.

*No es curioso que usted, a diferencia de todos sus demás amigos, no perteneciera a ningún partido? Usted se permitió esta postura, ¿por qué?*

¿Cómo podría haber sido miembro de un partido con mis puntos de vista, con mi necesidad de ver más allá de los velos del encubrimiento? Todos sus programas se fundaban en el deseo.

*¿Podía influir en la sociedad sin ser miembro de un partido?*

Apenas he meditado sobre ello. Sabía que mi tarea consistía en atravesar esos velos.

*¿Y no quiso tampoco fundar un partido propio?*

¡No, por Dios! Una cosa así no se me ocurrió jamás. ¡Vaya por Dios!; es una idea absurda del todo, completamente absurda.

*Reacciona casi como si le hubiéramos insultado. ¡Perdone! Sin embargo, deseaba influir en la sociedad, ¿no es cierto?*

Desde luego; pero mediante el trabajo en una ciencia dedicada a la sociedad y caracterizada por el realismo. Eso es lo que me había propuesto, lo que realmente he intentado.

*¿No quería tampoco ganar a otras personas para sus puntos de vista?*

¿Saben una cosa? Mirando hacia atrás, sus preguntas suenan muy razonables, pero no creo haberme hecho ese tipo de reflexiones tan detalladas. Mi tarea era otra.

*¿Fue el nacionalismo la principal mitología que quiso desenmascarar?*

El nacionalismo, el comunismo; lo que ustedes quieran.

*¿Toda ideología es una mitología?*

Sí. En mi libro *¿Qué es la sociología?* hay un capítulo titulado “La sociología como cazadora de mitos”. De eso se trata exactamente.

*¿Nunca ha tenido en cuenta que los hombres necesitan mitos?*

Sí, claro, totalmente. Pero, en ese caso, deberán escribir poesías; también yo lo he hecho. También yo necesito de los mitos... y de la pintura.

*Pero muchas personas necesitan mitos en su vida diaria: mitos sobre su partido, su país, su equipo de fútbol...*

Las personas necesitan, en efecto, mitos, pero no para regular su vida social. Esto no funciona con mitos. Estoy firmemente convencido de que los hombres convivirían mejor sin mitos. Los mitos, en mi opinión, acarrean siempre consecuencias.

*Entonces, ¿la idea de que los mitos son indispensables para la vida social le parece vacía?*

¿Por qué habrían de serlo? Es cierto que nuestra realidad tiene aspectos extraordinariamente desagradables, por ejemplo el hecho de que la vida carece totalmente de sentido. Pero debemos contemplar este hecho cara a cara, pues es la condición para procurar dárselo. Esto es cosa que sólo pueden hacer las personas en colaboración mutua. Visto así, la ilusión de un sentido previamente dado es dañosa.

¿Siente usted aversión contra las ilusiones?

¿Qué quieren decir con "aversión"? Sé que son dañosas. ¿Por qué lo traducen ustedes automáticamente a una cuestión de preferencia o aversión? ¿Qué forma de hablar es ésa? ;Yo hablo de *saber!*

Si dijeran que no se puede vivir sin fantasías, la cosa sería distinta.

¿Existe, pues, una diferencia tan nítida entre mitos y fantasías?

La diferencia consiste en saber si se trata de fantasías o de si las propias fantasías se consideran realidad. En el segundo caso uno se engaña a sí mismo y, naturalmente, no habría que hacer algo así. No habría que engañarse con mitos a sí mismo ni a los demás.

Opino muy seriamente que vivimos en una maraña de mitologías y que, en la actualidad, una de las tareas más importantes es limpiar esa maraña. Lo que debería producirse es un gran zafarrancho de final de invierno.

¿Cuáles eran propiamente los temas que le preocupaban en torno a 1925-1926?

Permítame pensar un momento... Recuerdo haber luchado mucho por centrarme. Y que en el salón de Marianne Weber pronuncié una conferencia sobre sociología de la arquitectura gótica, precisamente. Me centré en la arquitectura gótica porque, al menos en Alemania, es posible establecer una relación clara entre ella y el desarrollo de las ciudades: toda ciudad quería tener una torre más alta que las demás; existía una competencia entre las ciudades. Casi siempre lo entendemos como una tendencia a remontarse hacia el cielo, pero en realidad era competitividad.

En ese mismo tiempo comencé también mis investigaciones sociológicas sobre el paso del pensamiento precientífico al científico. Con tal fin marché a Florencia, pues la consideraba el centro de todo este proceso. Todavía me acuerdo de que busqué fuentes sobre el primer Galileo y sobre un círculo de pintores a quienes llamé experimentales: Masaccio, Uccello —quizá los conozca—. Fueron el punto de inflexión, los primeros pintores que trabajaron con la perspectiva. También allí me interesó la cuestión de cómo el ser humano pasa del pensamiento mitológico al científico. En sociología, según pienso hasta hoy, estamos inmovilizados aún en la fase precientífica y por eso me he ocupado de este otro punto de inflexión: ¿cómo se consiguió representar por primera vez en los primeros años del siglo xv un espacio tridimensional —la realidad— sobre el lienzo bidimensional?

*En sus círculos, ¿se consideraron entonces estos temas asuntos de calidad o algo extravagante?*

Buenos temas. Mi proyecto de memoria de habilitación sobre los comienzos de las ciencias naturales fue aceptado con mucho gusto por Alfred Weber.

*¿Cambió mucho Alemania en los cinco años de su época de Heidelberg? ¿Puede compararse la Alemania de 1925 con la de 1930?*

Naturalmente, se advertía que la violencia iba en aumento; la violencia de las peleas callejeras entre nacionalsocialistas y comunistas. Pero ambos grupos me eran ajenos; eran, sencillamente, bárbaros en la linde del horizonte. Lo que se advertía era el odio creciente.

*¿Se sentía seguro en estos años?*

Completamente; es decir, en Heidelberg. En Frankfurt ya no, pero esto fue después de 1930.

*Pero, ¿cuál era el aspecto de Alemania desde el punto de vista político?*

Era un país profundamente escindido; esto ha de quedar muy claro. En un lado se situaba un movimiento obrero muy potente, sobre todo la socialdemocracia y los sindicatos, con un círculo de intelectuales en las universidades y fuera de ellas; y en el otro, el bloque masivo de clases medias, de las medias y las superiores, enfrentadas al Partido Socialdemócrata con una furia casi fanática, difícilmente comprensible en la actualidad. Se sabía además que, en regiones como Baviera y otras, cualquiera situado a la izquierda tenía escasas posibilidades de que se le escuchara sin prejuicios ante los tribunales en asuntos políticos.

La derecha era demasiado consciente de su poder y podía observarse cómo el equilibrio de poder se inclinaba cada vez más en su favor. Mientras el Partido Socialdemócrata y, quizá, también los liberales habían sido muy poderosos nada más concluir la Primera Guerra Mundial, la república de Weimar en general experimentó un corrimiento progresivo hacia la derecha —tanto en el caso de una derecha relativamente moderada, representada por el Partido Popular Alemán de Stresemann, como en otra, más conservadora o hacia la extrema derecha o, incluso, en el centro católico, que se desplazó igualmente hacia la derecha.

Alemania estaba realmente dividida. Eso no significaba que las personas con posiciones políticas diversas no hablaran entre sí en la universidad. Pero, con todo, se sentía que el poder de la derecha aumentaba. A pesar de ello, nadie en mi círculo pensaba ni de lejos en algo tan terrible como lo que luego ocurrió.

Este estado de ánimo iba acompañado de una especie de euforia por los logros culturales entonces posibles. Cuando Mannheim y yo llegamos a Frankfurt, encontramos allí un círculo intelectual extraordinariamente

vivo y altamente productivo; es decir, que desde el punto de vista cultural fue un tiempo extraordinariamente fructífero. Entre los nombres de gran resonancia en Frankfurt se contaban Goldstein, el psiquiatra; Wertheim, el principal fundador de la psicología de la *Gestalt*; Löwen, el economista. El clima era muy estimulante. No sospechábamos que nos encontráramos ante algo más que un desplazamiento de las relaciones de fuerza parlamentarias y no tuvimos en un primer momento la sensación de que toda nuestra vida estuviera amenazada. Trabajábamos, cada uno en su campo, con la perspectiva de un futuro fructífero.

*¿No se advertía absolutamente nada amenazante?*

Sólo en 1932 se tuvo la impresión de un auténtico peligro, pues el país estaba cuajado de ejércitos privados. Esto es algo que ustedes no pueden ni imaginar: los comunistas tenían un ejército particular, los socialdemócratas otro, los nacionalsocialistas otro con sus SA y la burguesía conservadora otro con los "cascos de acero". Así, recuerdo con gran exactitud cómo en 1932 percibí la amenaza creciente de la violencia en forma de peleas en salas públicas. Cuando, por ejemplo, un orador del Partido Comunista quería hablar en una cervecería, aparecían los nacionalsocialistas y reventaban la reunión, y viceversa. Los ejércitos privados más moderados no iban tan lejos, pero se los podía ver desfilando por las calles como en el caso de los cascos de acero: hombres macizos, robustos, en uniforme.

Pienso que en los análisis históricos de la república de Weimar no se ha puesto suficientemente de manifiesto el hundimiento del monopolio de la violencia por parte del Estado. Además, es posible señalar con mucha precisión por qué se vino abajo: porque el mismo ejército del Reich estaba firmemente controlado por la derecha. No era un instrumento neutral del Estado sino un instrumento de la gente de derechas.

*¿Dónde se situaba usted en el espectro político?*

Bueno, desde luego no era un derechista. Todos mis amigos eran de izquierdas y en este enfrentamiento yo simpatizaba con la izquierda.

*¿A qué partido votó?*

No voté a nadie.

*¿Por qué no?*

Porque... en mi opinión, el lenguaje de los políticos estaba tan penetrado de afirmaciones que reconocía como falsas... Naturalmente, la lucha de las izquierdas me resultaba extraordinariamente simpática y hacía cuanto podía por prestar mi ayuda. Pero la ideología de las personas de izquierda no era realista. Los socialdemócratas y los sindicatos creían en el fondo —como mi propio padre— en el Estado de derecho. Es decir, tenían la convicción de que el derecho diría siempre la última palabra y que la violencia no tenía lugar en el Estado. Por eso, el Partido Socialdemócrata

estaba también en contra de los comunistas: no querían una revolución, no deseaban utilizar la violencia.

Todavía recuerdo vivamente cómo cierto día acudí a un sindicato para exponer allí mi idea de la situación. Aludí al hecho de que, poco a poco, los ejércitos particulares llegarían a ser más importantes que las elecciones al Parlamento. Y concluí mi exposición, con cierto dramatismo, preguntando: "Señores, ¿qué medidas han tomado para defender este hermoso edificio sindical cuando sean atacados?" La respuesta fue un silencio profundo. Sabía, desde luego, el porqué, y también ellos lo dijeron: nunca habían pensado en semejante eventualidad. Esto les dará, quizá, una idea de la situación general.

*Por su parte, ¿cree usted en el Estado de derecho?*

No, me lo impide mi sentido de la realidad. Ya entonces había llegado a la conclusión, que más tarde ha tenido en mi pensamiento una importancia mayor, de que el derecho no funciona sin el apoyo en una coerción física.

*Entonces, ¿creía más en la fuerza?*

No creía en la fuerza, sino que hacía una estimación sociológica realista de la situación. Ustedes perdonen, pero no puedo consentir una expresión así. ¡No creía en la fuerza!

*Quizá "creer" no sea la palabra correcta, pero, en cualquier caso, pensaba que la fuerza es decisiva.*

Más bien la violencia física. Para mí estaba claro que el derecho no puede funcionar sin el apoyo en algún tipo de violencia física, y que el Estado pierde su capacidad funcional si se destruye su control sobre la violencia física. Veía también quizá con más claridad, incluso, que los historiadores actuales, que todo el equilibrio de fuerzas en Alemania estaba cambiando, pues el ejército se hallaba en manos de los conservadores tradicionales y no servía al gobierno como instrumento propio.

*¿Habló mucho con otros sobre estos asuntos?*

No, eso no; pero, de todos modos, me los tomaba tan en serio que busqué entrar en conversación con los sindicatos, quienes me dijeron: "Estamos en desventaja, pues en nuestro ejército particular, la 'Bandera de Reich, negra-roja-gualda', no tenemos suficientes oficiales de carrera — todos pertenecen al campo contrario — porque no disponemos de bastante dinero". Luego me preguntaron si no podría conseguirles dinero de algunos judíos ricos para poner sus tropas a punto; yo les respondí: "Lo siento pero no tengo grandes conexiones con judíos ricos".

*Sin embargo, nos parece raro que se comprometiera tan poco políticamente ¿No resultaba muy difícil en una época tan peligrosa?*

Bueno, verán... No tenía la ilusión de poder hacer mucho.

*Pero tampoco escribió artículos en periódicos o cosas por el estilo.*

No soy político. Por otra parte, ¿no comprenden que reconociera como

ilusiones muchas de todas aquellas cuestiones? Eran ilusiones que no compartía.

*Eso son consideraciones racionales intelectuales. Pero, ¿no cree que las cosas son diferentes desde el punto de vista emocional?*

Mis emociones estaban dirigidas por mi deseo de no caer en las ilusiones al uso. En esto, sin embargo, era muy comprometido. Evito la palabra "racional", pero puedo distinguir entre una forma de actuar más realista y otra menos realista; así es como yo lo veía.

*¿Era usted pesimista?*

No. El pesimismo y el optimismo son una vez más categorías inadecuadas; no puedo trabajar con ellas; si se me permite decirlo, son demasiado groseras. No era ni optimista ni pesimista; intentaba, con todas mis fuerzas, ser realista.

*¿Se sentía ligado a la democracia, al sistema parlamentario?*

Yo no habría hablado de "democracia", pero, desde luego, estaba muy profundamente en contra de la dictadura.

*Sin embargo, sigue siendo difícil de entender que se mantuviera tan al margen.*

¡No me mantenía al margen! Hacía todo cuanto podía. No me lo tomen a mal si les pregunto: ¿qué habrían hecho entonces ustedes?

*Al menos, habríamos votado.*

Y en ese caso, ¿habrían tenido la ilusión de haber hecho algo?

*En cualquier caso, lo mínimo en una democracia.*

Sí, claro, pero en la situación de entonces resultaba evidente que votar no era ya lo más importante. Sólo habría servido de alivio emocional y nada más.

En Holanda, quizá, en las circunstancias actuales, las cosas son distintas; pero entonces era muy realista dirigir la atención al significado de la reflexión sobre las estrategias de la violencia. Eso, sin duda, no era mantenerse al margen.

*¿Ha votado alguna vez en su vida?*

Es posible; en este momento no puedo recordarlo. Sí es seguro que nunca lo he hecho en Inglaterra, donde no obtuve la ciudadanía hasta más tarde. Pero ya no sé si en Alemania fue siempre así. En cambio, seguía con el mayor interés los acontecimientos políticos. Cuando Hitler pronunció un discurso en Frankfurt, asistí al acto.

Aquello debió de ser a finales de 1932 o principios de 1933. Se había anunciado un gran discurso de Hitler y yo ardía en deseos de ser testigo directo. Pero era peligroso, pues me podían reconocer como judío. Por otra parte, los rasgos de mi cara podían pasar también por aristocráticos, si me vestía de la manera apropiada; por tanto, si me quitaba las gafas y me adosaba un monóculo, me tocaba con gorrito de cazador y me vestía de

manera distinta, era otro hombre. Así pues, entré por la tribuna de las ss en compañía de dos estudiantes altos como árboles y de aspecto muy ario.

Fue fascinante... El *Führer* tuvo dos horas esperando a la multitud excitada; se cantaron canciones patrióticas y en ocasiones también yo hube de mover los labios, pues no podía ser el único sentado allí en silencio. En cierto momento abandoné la reunión brevemente y de pronto me encontré cara a cara con un ayudante, compañero mío, que era nacionalsocialista. Retrocedió sorprendido y yo también; luego, eché una mirada por encima de mi hombro, y él también, y me marché. Fue un momento muy curioso. Pero a continuación llegó el *Führer*. Era, por cierto, un orador insólitamente bueno. Una cosa sobre todo quedó grabada en mi memoria: cómo, al final, bendijo a los niños. ¡Nunca antes había experimentado algo así! Dejó que los niños se le acercaran, hizo como si les impusiera las manos sobre la cabeza y les habló. La multitud enloqueció de entusiasmo.

Acudía a estos actos para orientarme, para conseguir entender y ver con mis propios ojos.

*¿Dijo Hitler en ese discurso algo sobre los judíos?*

Hizo algunas observaciones antisemitas sobre los "sucios judíos", pero no afirmó que fuera a acabar con todos. Quizá en aquel momento tenía, más que ustedes, la sensación de que como individuo es muy poco lo que se puede hacer. Ya entonces tenía ciertas ideas acerca de las cadenas de interdependencia, sobre cómo el individuo está ligado por la dependencia mutua con los demás.

*¿Recuerda todavía de qué habló Hitler?*

No, en detalle no. Sé que habló del futuro glorioso, de lo grande que sería Alemania y de lo pervertido que era el régimen actual.

*Cuando lo escuchaba, ¿sentía despertarse en usted sentimientos fuertes?*

Veía que era peligroso. Muy peligroso.

*¿Tuvo miedo?*

Creo que no.

*¿Porque todavía no estaba en el poder?*

Ni siquiera cuando llegaron al poder tuve verdadero miedo. Si lo hubiera tenido, no habría acudido a la reunión. Imagínense, bastaba con que alguien hubiera gritado: "¡Un judío!", y me habrían hundido a golpes. Sentía más bien una intensa necesidad de saber qué ocurría, y eso no se aviene con el miedo.

*¿Por qué quería saber qué ocurría?*

Porque pensaba que se trata de una de las tareas más importantes de los seres humanos: si desean regular su vida mejor que en la actualidad, deben conocer las relaciones entre las cosas. Lo digo en un sentido totalmente práctico, pues de lo contrario obramos equivocadamente. Ésta es la



desgracia de la humanidad actual: el dejarse guiar tan a menudo por ideas nada realistas.

*¿Como por ejemplo?*

En cierto momento hubo un gran entusiasmo por el comunismo; las personas ofrendaron sus vidas, y vean ustedes el resultado. Hubo un gran entusiasmo por el liberalismo; los presidentes americanos y los economistas siguen creyendo aún en él; pero, ¿están en condiciones de aliviarnos de alguna manera de nuestra miseria económica? Actúan como si supieran, basándose en ideales, pero en realidad no saben cómo funcionan la economía o los estados.

Debería haber muchas más personas como yo, sin miedo a lo que descubren. El ser humano teme, evidentemente, descubrir algo desagradable si reflexiona acerca de sí de manera realista. Piense en Freud: quería encontrar, a su manera, cómo son realmente las cosas, independientemente de lo que la gente había dicho hasta entonces. Ésa es la tarea del científico, tanto en las ciencias sociales como en las de la naturaleza. Ésa es la moral del científico.

*Volvamos a la política. En 1933, ¿habían desaparecido ya muchos de sus colegas de la universidad?*

Sí, incluso estudiantes —la mayoría de los nuestros eran de izquierdas, muy de izquierda. Debió de ser en febrero de 1933 cuando, de pronto, caí en la cuenta de que debía inspeccionar nuestro seminario por si había quedado algún papel comprometedor. Así pues, marché allí y descubrí la lista de miembros del "Grupo de estudiantes rojos"; había una masa de material acusador, por ejemplo, una lista nominal completa de nuestros estudiantes. Inspeccioné todas las habitaciones del seminario y me llevé cuanto me pareció sospechoso. Cuando, algunos días después, la ss me buscó para que les hiciera entrega del seminario, me porté con mucho desparpajo, pues sabía que no encontrarían nada.

Vinieron a mi casa, por mí, y yo, Norbert Elias, fui paseado por Frankfurt en un todo terreno militar abierto con una bandera nazi a mi lado. Era responsable del seminario y, como tal, guardaba las llaves. Un teniente de las ss —aún veo la escena ante mí— contempló las filas de libros y extrajo uno de Marx: "Ajá, Marx; ¡naturalmente! Estos sucios comunistas". Al preguntarle yo: "¿Qué es realmente lo que busca?", me replicó: "¡A usted no le importa!".

Era la llamada "fortaleza de Marx", el edificio del famoso Instituto de Investigación Sociológica, cuya planta baja había alquilado el departamento de sociología de la Universidad de Frankfurt. Tras la entrega de las llaves me prohibieron rigurosamente volver a pisar el edificio; seguidamente me permitieron regresar a casa.

*¿Volvió allí?*

Una semana después estuve de nuevo con el portero, junto a la puerta trasera, y me contó que en ese momento se hallaban en las alcantarillas: el edificio, perteneciente al grupo de Horkheimer, se alzaba frente a la *Volkstimme* de los socialdemócratas y habían imaginado que —como en una novela policiaca— debería haber un pasaje subterráneo entre la *Volkstimme* y el Instituto de Horkheimer, lo cual era completamente absurdo, pues Horkheimer no era socialdemócrata. Pero su fantasía se movía por esos derroteros.

Para entonces dejé de ser ayudante, aunque todavía se me pagó el sueldo hasta octubre de 1933. Pero eso quizá fue cosa de la universidad.

*¿Cuándo decidió abandonar Alemania?*

Debió de haber sido en marzo o abril, de 1933. En aquel tiempo forjé con una estudiante y buena amiga mis planes consistentes en que me llevaría a Suiza para que pudiera buscar una plaza universitaria. Se trataba de Grete Freudenthal; tenía coche y, en efecto, me condujo a Basilea, Zurich y Berna, donde pregunté por un posible puesto a las pocas personas que conocía. Fue en vano.

No recuerdo ya el momento exacto de mi salida de Alemania. Creo que antes visité a mis padres, y luego marché a París.

*¿Qué dijeron sus padres ante esta decisión?*

Bueno, deseaban que tuviera éxito... Así pues, marché a París. Y en 1935 volví a irme de allí, pues no tenía ninguna perspectiva de entrar en una universidad francesa.

*¿Fueron estos dos años una parte importante de su vida?*

Es difícil decirlo. Fueron una parte muy estimulante de mi vida. Es decir, dependía por completo de mí mismo; me sentaba en los cafés y no tenía ya ningún verdadero plan de vida.

*¿Disponía de dinero?*

Mi padre me había dado algo. Y luego abrí una pequeña fábrica de juguetes, compré algunas máquinas y perdí todo el dinero que tenía. Recorrí los grandes almacenes parisinos e intenté dar salida a nuestros productos. Entre ellos había un elefante con ruedas, un títere..., he olvidado los detalles.

*¿Diseñó usted mismo los modelos?*

Oh, no. Tenía dos socios, personas de clase obrera, comunistas alemanes que también se habían marchado. Uno de ellos era un escritor famoso Ludwig Turek, y el otro un conocido mío de Frankfurt, un escultor, que sabía dibujar e hizo los diseños. Hubo todo tipo de sucesos simpáticos; por ejemplo, recuerdo cómo Turek fue presentado a André Gide. Este encuentro entre un auténtico proletario alemán y Gide, aquella persona tan cultivada, debió de haber resultado notablemente fascinante; Turek me habló de ello más tarde.

De esta empresa pudimos vivir los tres unos nueve meses. Yo me encargaba de la distribución y también me correspondía decidir qué modelos se venderían antes, pues por mis paseos conocía a los compradores de los grandes almacenes.

Por aquel mismo tiempo escribí dos artículos —no fueron los primeros en imprimirse, pero sí casi: el trabajo sobre “El estilo kitsch” y otro sobre “La expulsión de los hugonotes de Francia”. En cualquier caso, se publicaron; uno de ellos, en Holanda. La editorial Querido tenía una especie de revista de exiliados, editada por Klaus Mann, con quien me había encontrado casualmente en París. En aquella ocasión me pidió que escribiera algo para él.

Recibí también una beca de una fundación holandesa, el Steunfonds, por medio del profesor Frijda, y me vinculé a la École Normale Supérieure; pero ésta no disponía de fondos.

*¿Echó en falta Alemania?*

Bueno, siempre sentí un amor profundo por Francia. Amaba la cultura francesa y entonces hablaba un francés impecable, casi sin acento —a diferencia de lo que me sucede en Inglaterra, donde nunca he llegado a perderlo—. Amaba Francia, amaba París. Pero, el hecho de que ni un solo francés me invitara a su casa hacía la situación tanto más desconcertante. Ni siquiera en la actualidad me invitan. O, mejor, sí; sólo uno lo ha hecho: Alexandre Koyré, un excelente historiador de las ideas, de origen ruso-judío. Con él mantuve algunos contactos.

*¿En qué barrio de París vivió?*

Probablemente en Montparnasse; vivía en un hotel. Era muy hermoso, ir a bailar al Apache, cerca de la Bastilla, y sentarse en los cafés de Montparnasse. También se podía comer estupendamente en restaurantes baratos, donde uno se encontraba con todo el mundo, excepto con franceses. Pero, al mismo tiempo, era un tiempo difícil, el único en que pasé hambre por no tener dinero.

Sin embargo no perdíamos el ánimo. Vivíamos sencillamente al día y esperábamos lo mejor, mientras alcanzara el dinero. Aún recuerdo los dos o tres días en que no pude conseguir absolutamente nada de dinero; en aquella ocasión pedí a una conocida, sentada junto a mí, que me pagara un café con un bocadillo.

*¿Por qué dejó Francia?*

Porque la situación era desesperada: no había futuro. Dos amigos míos de Breslau, que en ese momento vivían en Inglaterra, me dijeron: “¿Por qué no te vienes a Inglaterra?”. Yo les respondí: “No puedo, no sé inglés”; es decir, como mucho sabía leer algo. Pero luego, sin embargo, me marché. Visité a mis padres, y aún estoy viendo cómo, para regalo de despedida, mi

padre me compró una máquina de escribir que todavía poseo hoy y que me llevé a Inglaterra. Era en 1935; la última vez que estuve en Alemania antes de la guerra.

*Y, probablemente, la última vez también que vio a sus padres.*

No. Aún me visitaron una vez en Londres, en 1938. No podrán creerlo, pero vinieron en 1938; aún seguía siendo posible.

*¿Encontró muy cambiada Alemania en esta última visita? Para entonces había muchos más nacionalsocialistas.*

Sin duda, y sin embargo... es un país grande. Quizá se veían algunas cruces gamadas más en la calle, pero allí seguían aún todas las demás gentes que no eran nacionalsocialistas.

*Pero, ¿no fue maltratado, por ejemplo, en la frontera alemana?*

Alemania es un país muy ordenado. También entonces reinaban allí condiciones de orden. En la época de las luchas callejeras se había dado la violencia desnuda; pero una vez que los nacionalsocialistas llegaron al poder, Alemania volvió a ser ordenada, un Estado de derecho.

*¿La Alemania nacionalsocialista?*

No me expreso con claridad. La situación en Alemania se mantenía en orden y la sensación de que se trataba de un Estado de derecho, de que a nadie podía ocurrirle nada, estaba profundamente arraigada. Piense usted que ni siquiera mis padres tuvieron bastante miedo como para abandonar Alemania.

*¿No se sentía como en un país peligroso?*

Todo era terrible; naturalmente, era espantoso. Un dictador, Hitler... Se sentía auténtico desprecio hacia él y era malo que ese hombre gobernara ahora Alemania. Pero eso no significaba que personas como mis padres —también yo, cuando viajé a través del país— sintieran que sus vidas peligraban gravemente. Este tipo de ideas es siempre una proyección posterior; en efecto, fíjense, los mismos nacionalsocialistas se fueron decidiendo lentamente por la "solución final". No habían planeado las cámaras de gas desde el principio; se trató de un proceso progresivo. ¿Cómo íbamos a haber sospechado algo así?

*Parece tan increíble que sus padres le visitaran en Londres... Allí estaban a salvo, y, sin embargo, regresaron.*

Pero es que decían: "¿Por qué vamos a marcharnos? Todos nuestros amigos están en Breslau, y en Londres no conocemos a nadie". Oigo como si fuera hoy las palabras de mi padre: "Nunca he hecho nada injusto. ¿Qué pueden hacerme?".

Les insté a que se quedaran. No quería que regresasen a Breslau, pues tenía la sensación de que allí se hallaban en peligro; les insté con todas mis fuerzas. Pero no me entendían; eran ancianos y tenían su vida hecha en

Breslau; no se puede desarraigar a estas personas. Hasta hoy me reprocho no haber tenido la fuerza de convicción necesaria. Mi padre comentó aún: "¿De qué iba a vivir aquí?" Y sólo le pude responder que les ayudaría, que intentaría ganar más.

*No pudo forzarlo.*

No, no pude forzarlo. Fue la última vez que vi a mis padres.

Me acuerdo con toda precisión... Naturalmente, nunca podré superarlo. Nunca podré superarlo...

*Usted se daba cuenta, pues, de lo urgente que era que se quedaran.*

Sí. Era en 1938, y en 1938 se sabía, por supuesto.. Había tenido ya lugar la Noche de los cristales rotos..., todo tipo de cosas terribles. Sobre los campos de concentración no se sabía todavía nada.

*Pero ya existía Dachau, ¿no es cierto?*

Aún no se deportaba sistemáticamente a los judíos.

*Dachau estaba destinado a los presos políticos.*

Y además, me hallaba profundamente sumido en la escritura de mi libro sobre el proceso de la civilización.

*Y nunca más volvió a ver a sus padres.*

Mi madre me escribió en 1940; comunicándome la muerte de mi padre. Me escribía cartas que aún guardo. Luego, desapareció, en Auschwitz... Disculpen un momento.

*¿Cuándo y dónde decidió escribir el libro sobre el proceso de la civilización?*

*¿En Alemania? ¿En París?*

Para poder responder, debería decir algo acerca de la situación rara y ambigua en que uno se encuentra cuando es arrojado totalmente fuera del curso de la vida. Por un lado, sabía que tenía que trabajar para volver a plantearme una carrera; todavía era suficientemente joven para ello. Y, por otro, en París resultaba muy grato vivir día a día, forzado por la necesidad. Quizá contradiga a su ideal del yo, pero una vida así tiene también sus facetas satisfactorias, como si a uno le quitaran de encima una carga.

Cuando llegué a Londres, no tenía ingreso alguno, como es natural. Pero allí había un comité para refugiados judíos dispuesto a apoyarme. Les dije que sólo podía reemprender mi carrera si me pagaban suficiente dinero como para escribir un libro; me replicaron que aquello no era en absoluto realista, pues mi inglés de entorces era aún deficiente y que, por tanto, debía escribir el libro en alemán. Finalmente me asignaron un pequeño importe, justo lo suficiente para no morir de hambre y conseguir una habitación. Eso fue todo, más o menos.

*¿Vivía en Londres?*

Sí. Allí descubrí la biblioteca del Museo Británico, la actual Biblioteca Británica, y desde ese momento mi vida se desarrollaba levantándome por

las mañanas y pasando el día entero en el Museo Británico, con una ligera comida en un café próximo; naturalmente, tenía también algunos conocidos. Era una vida de la que disfruté mucho. Sabía que en principio no tenía ningún futuro, pero podía rebuscar en el Museo Británico o, mejor dicho en el catálogo de la biblioteca; en cuanto veía un título que me interesaba me hacía traer el libro y leía. Mis ideas sobre lo que debía escribir eran a principio bastante vagas, pero poco a poco, a base de huronear entre los libros, di con un rastro que me pareció prometedor.

*¿En qué dirección iban sus ideas?*

Eran totalmente confusas, pero había conseguido hacerme con unos grandes conocimientos que me proporcionaban un cúmulo de asociaciones cuando leía. De ese modo di también con libros sobre las buenas maneras. Encargué por casualidad que me trajeran uno de ellos —creo que era de Courtin— y me pareció de un extraordinario interés, precisamente por que los psicólogos contemporáneos opinaban que sólo se podía obtener una imagen convincente de las actitudes humanas midiéndolas por las de hombre actual, y que no era posible llegar a ninguna conclusión, desde luego a ninguna segura, sobre las pautas de conducta de los seres humanos del pasado. Y aquí, de pronto, disponía de un material que mostraba la diferencia de normas en tiempos pasados y permitía llegar a afirmaciones fiables sobre sus cambios.

Así fue como comencé mi libro *El proceso de la civilización*, con la conciencia clara de que constituiría un ataque implícito contra el flujo de investigaciones de los psicólogos contemporáneos sobre actitudes y comportamientos. En efecto, los psicólogos académicos —no los freudianos— creían estrictamente que para poder afirmar algo sobre alguien, es necesario tenerlo delante aquí y ahora y medir sus actitudes mediante cuestionarios u otros métodos cuantitativos. De ese modo resulta, desde luego, del todo imposible percibir las actuales normas como algo que ha llegado a ser. Aquellos psicólogos procedían siempre como si pudieran sacar conclusiones inmediatas acerca de cualquier ser humano partiendo de los resultados de tests con personas de hoy.

Para mí era segura la falsedad de ese punto de vista, como también que se trataba de un intento de aplicar a las personas métodos físicos o biológicos. De esa manera se deja a oscuras todo el proceso de transformación de los seres humanos. Ésa fue, por decirlo así, mi experiencia clave.

*¿Bajo qué epígrafes buscaba para encargar los libros?*

Cuando daba con un título interesante... En Frankfurt había trabajado ya sobre el siglo XVIII francés y escrito la primera versión de *La sociedad cortesana*. Tenía pues, de entrada, cierto interés por las buenas maneras.

En el Museo Británico me sentía perfectamente cómodo; al cabo de

medio año se conocía al menos a veinte por ciento de los usuarios habituales. Recuerdo, por ejemplo, un viejo sacerdote católico, bastante obeso, que visitaba la biblioteca con tanta regularidad como yo y escribía un léxico del catolicismo, algo que iba de la A a la Z, día a día. Acababa de llegar a la L.

Cuando llegaba allí, el empleado de la biblioteca me traía a la mesa al cabo de diez minutos la pila de libros que había hecho reservar y comenzaba el placer de hojearlos; en cuanto encontraba en alguna nota a pie de página una referencia bibliográfica de posible interés, acudía de inmediato al catálogo y encargaba el libro.

Aunque en la sala de lectura se sentaban alrededor de 150 personas, reinaba una atmósfera callada; trabajar allí durante años constituyó un disfrute intenso. Acabado el libro, continué con la misma actividad. En realidad, he acudido al Museo Británico hasta mi partida de Inglaterra. En *El proceso de la civilización* trabajé exactamente durante tres años.

*¿Hizo algo más, al margen de esa obra, o se centró totalmente en el libro?*

No hice ninguna otra cosa.

*¿Fue una época hermosa?*

Bueno, tenía, naturalmente, todo tipo de preocupaciones. Fue el periodo en que, por ejemplo, empeoró la situación en Alemania y sentía un enorme miedo por mis padres. Mi propio futuro aparecía totalmente a oscuras. Había encontrado un editor en Breslau, pero, mientras escribía el libro, se vio obligado a abandonar el país por ser judío. Tuve, pues, que buscar un nuevo editor y mi padre hubo de rescatar de la imprenta las galeradas del primer volumen. Había, por tanto, un cúmulo de preocupaciones creciente; pero en el Museo Británico me era posible concentrarme plenamente en el trabajo. A pesar de todas las inquietudes.

*¿Y le siguieron pagando su dinero, sin límite de tiempo?*

Sí, no se me había fijado ninguna fecha de finalización. Cada medio año mantenía una conversación con una persona del comité de refugiados, que me preguntaba cómo avanzaba y cuándo estaría listo el libro. Cuando concluí el primer volumen, tuve que decirle que ya estaba escribiendo el segundo. "Bien —fue su respuesta—, bien; si le parece que han de ser dos volúmenes, entonces hagamos dos volúmenes".

*Al realizar este trabajo, ¿se vio influido por su experiencia del modo de vida inglés?*

Sospecho que sí, pero apenas tuve conciencia de ello. Seguramente, las diferencias entre las normas de comportamiento inglesas y alemanas debieron de llamarme la atención muy pronto... Escribí, pues, el libro sin pensar para nada en que carecía de cualquier interés para otras personas. En cuanto a mí, el tema me pareció sumamente interesante.

*¿Por qué tomó Francia como modelo para exponer algo sobre las sociedades en general cuando conocía mucho mejor la sociedad alemana?*

En aquel momento sabía en realidad muchísimo acerca de la sociedad francesa. Y la primera parte de *El proceso de la civilización* trata también de Alemania, del desarrollo de la oposición entre "cultura" y "civilización", que comparo con el concepto francés de civilización. Inglaterra era un país por el que me había preocupado muy poco.

*Francia y Alemania son enemigos antiguos. ¿Tuvo esto algo que ver en su elección?*

Eso es también para mí objeto de conjetura..., sólo mi psicoanalista podía saberlo. No tengo ni idea. Lo único que puedo decir es que, ya desde muy temprano, sentí una gran predilección por la cultura francesa, a pesar de identificarme muy intensamente con la tradición alemana.

El haber combatido en la guerra contra los franceses no perturbó nunca mucho mi conciencia. Es curioso: jamás me interesó el enemigo, nunca tuve este sentimiento.

*¿Deseaba explicar algo sobre la sociedad alemana tomando como ejemplo a Francia?*

Sí. Pensaba, y sigo pensando, que con la primera parte de mi libro sobre *El proceso de la civilización*, donde expongo la valoración de la "cultura" por parte alemana y de la "civilización" por parte francesa, había contribuido de manera importante a la clarificación de un problema que justamente ahora está muy en boga: el problema de las mentalidades nacionales. Así lo hice ya entonces. No me limito a constatarlo, sino que explico *por qué* la mentalidad nacional de los alemanes es diferente de la de los franceses.

Fue el primer paso hacia una constatación que considero una de las más importantes hechas por mí: que la estructura de las sociedades, como la de las mentalidades, sólo puede descubrirse mediante una comparación sistemática.

*¿Qué aspecto de la mentalidad nacional alemana pretendía explicar?*

Una de las características decisivas de la evolución alemana es que las barreras entre nobleza y burguesía eran mucho más altas que en Francia, incluso en la corte. En Alemania, la aristocracia cortesana hablaba francés y las clases medias tenían su propia élite, que tomaba pocas cosas de las maneras civilizadas de la nobleza. Esto tiene repercusiones hasta hoy. Hace poco estuve en la radio; allí se puede decir, en plena emisión: "Sie sitzen dann auf ihrem nackten Arsch". [Está usted sentado sobre su culo desnudo.] No creo que una cosa así sea posible en Francia o en Inglaterra. En alemán se puede ser mucho más grosero que en inglés o francés; esto nace del hecho de que las clases medias alemanas nunca han asumido modelos de comportamiento de la corte, o sólo lo han hecho en forma muy peculiar.



La cultura y la civilización francesas han conservado hasta el día de hoy algo de la elegancia de la corte; en el flujo sonoro de la lengua francesa se puede seguir oyendo todavía el eco de una sociedad cortesana. Si nos fijamos en las fórmulas finales de una carta... *je vous prie de croire, cher Monsieur*, etc., mientras que en alemán aparece un pedante y burocrático *Mit vorzüglicher Hochachtung*; y hasta esta misma muletilla ha desaparecido en la actualidad.

*Con su exposición histórica, ¿pretendía también decir algo sobre la Alemania de la década de 1930?*

Sí..., un poco, sí. Siempre tuve la impresión de que la extrema desinhibición de que se es capaz en Alemania depende, entre otras cosas, de que la cultura de las clases medias y bajas estuvo muy poco marcada en el proceso de civilización por una etapa que fue muy importante en Inglaterra y Francia: la etapa aristocrática. Aún no sé en qué medida el patriciado urbano ejerció en Holanda una influencia civilizadora.

*Sin embargo, Alemania contaba también con una aristocracia.*

Sin duda, pero estaba repartida en muchas cortes pequeñas y algunas pocas más grandes, sin una corte central. La relación general con la burguesía era diferente. Por poner un ejemplo; Goethe describe en el *Werther* cómo el protagonista aparece por descuido en una reunión social de su protector, el conde, y éste lo lleva aparte y le da a entender muy cortésmente el disgusto causado por la presencia de un burgués; Werther se vio obligado a retirarse. Por tanto, mientras en Francia e Inglaterra se producía una fusión entre la moral burguesa y las buenas maneras de la aristocracia, en Alemania la barrera entre ambos grupos fue mucho más alta; el carácter nacional alemán estuvo marcado más bien por las clases medias.

El superego y el ego ideal alemán fueron dejando a las clases medias y bajas y al campesinado más y más posibilidades de estallidos de violencia que en el modelo inglés o francés.

*En el fondo lo que usted intentaba era, al parecer, explicar la violencia de Alemania, el hecho de que fuera un país peligroso.*

No, nunca habría dicho tal cosa. Pero sí que había una peligrosa energía disponible. Este potencial existía, sin duda.

*Así pues, el libro El proceso de la civilización corresponde también a la época en que se publicó. No es sólo un libro sobre la Francia del siglo XVIII, sino también un libro escrito en Londres por un refugiado alemán en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.*

Todo está relacionado, sin duda. El problema global de la civilización se había agravado entonces considerablemente. Pero al mismo tiempo, tenía la sensación de que sería infiel a mi tarea científica si no la expusiera con total distanciamiento. Quería desarrollar una teoría cuyo alcance so-

brepasara la explicación de los acontecimientos actuales. Ciertamente, mi misión no era acusar; quería, más bien, mostrar que como sociólogo pueden darse explicaciones válidas y duraderas.

*¿Cómo aplicaría sus propias teorías a los acontecimientos de Alemania entre 1930 y 1940, por poner un caso? En la república de Weimar aparecen los ejércitos privados, el monopolio del Estado en el ejercicio de la violencia se debilita progresivamente y las personas se comportan unas con otras de forma cada vez menos civilizada, Luego, los nacionalsocialistas llegan al poder; el Estado se fortalece más y más y aumenta su carácter uniforme, y en Alemania vuelve a imperar una situación de orden. Al mismo tiempo, los seres humanos adoptan comportamientos más bárbaros que nunca. Con otras palabras: ¿qué relación existe entre el proceso de civilización y el Estado totalitario?*

Por lo que respecta a Alemania... Los alemanes, a diferencia de los franceses, los holandeses o los ingleses de los siglos XVI y XVII, vivieron ininterrumpidamente, hasta la Primera Guerra Mundial, bajo un régimen absolutista. Los príncipes estaban muy presentes ya durante el Imperio; aunque existían los parlamentos, eran ellos quienes nombraban a los ministros

Luego, las antiguas autoridades fueron barridas por la derrota de 1918 y, tras la llamada Revolución, hubo de pronto una estructura de personalidad amoldada a la obediencia y la autodisciplina ante un gobernante fuerte en un Estado en el que —exagero un poco— había desaparecido la parte externa del superego. Ocurrió, pues, que en la república de Weimar muchos alemanes comenzaron a clamar por un hombre fuerte, el hombre fuerte que les diera de nuevo la posibilidad de dominarse a sí mismos. No habían aprendido a hacerlo por su cuenta. Vuelvo a exagerar, pero esto mismo puede observarse hoy en día entre los rusos: los rusos tenían un zar y estaban acostumbrados al látigo; ahora tienen un zar rojo que, si no obedecen, utiliza de nuevo la coerción externa.

Este tipo de régimen no lleva a la construcción de un superego; o, por mejor decirlo, lleva sólo a la construcción de ese superego en determinados sectores. Por tanto, habrá que complementar el concepto freudiano de superego y añadir que el superego puede ser irregular o incompleto. Puede ser, por ejemplo, muy fuerte en lo referente a la familia, la sexualidad, etc., y al mismo tiempo faltar en el ámbito político. Así sucedió, realmente, en Alemania.

Por otra parte, había que contar, naturalmente, con la lucha de clases, el modelo marxista es en este punto plenamente acertado. El final de la guerra, en 1918, supuso un aumento del poder de la clase obrera insostenible para la masa de la pequeña burguesía, la clase media y la nobleza alemanas; este aumento de poder les arrebató su seguridad. Esto se sumó, además, a la especial estructura de una conciencia que era muy vigorosa en

más de un aspecto de la moral, pero apenas estaba desarrollado políticamente. Así, por ejemplo, el Parlamento se calificaba de "barraca de charlatanes" y la palabra "compromiso" constituía en Alemania un insulto.

*Y finalmente obtuvieron su hombre fuerte.*

Exacto.

*¿Cree que un gobernante absolutista es bueno para un proceso de civilización?*

Un gobernante absolutista puede ser bueno para la civilización de una élite; depende del estadio de desarrollo de la sociedad. En el siglo xvii el gobernante absolutista tuvo una gran influencia en el desarrollo de la autodisciplina de los cortesanos, pues obligó a la nobleza a convertirse de guerreros en hombres de corte; y la vida de la corte requería un elevado grado de autodisciplina.

En Alemania, en cambio, las personas no tuvieron la oportunidad de solucionar los conflictos sin violencia; cualquier conflicto se regulaba desde arriba mediante una orden. Pero el parlamentarismo es en esencia una forma de regulación de conflictos sin el empleo de la violencia, y esto es algo que los alemanes nunca aprendieron. Requiere un enorme autodomnio. Bajo un régimen absolutista no pueden desarrollarse las técnicas necesarias para ello.

*Si se comparan entre sí los dos regímenes absolutistas, ¿no fue el Imperio más civilizado que el Reich de Hitler?*

Sí, en términos relativos lo fue, sin duda. Comparado con el Imperio, el Tercer Reich fue una vulgarización.

*En tal caso, quizás habría sido mejor para los alemanes que el emperador hubiera continuado en el poder.*

Sí, eso creo yo también. Es probable que entonces Hitler no hubiese llegado nunca, aunque no se puede estar seguro de ello: en Italia fue el rey quien buscó a Mussolini. Además, el príncipe heredero alemán era, por desgracia, un necio.

Por otra parte, es muy característico de la propensión de la conciencia alemana hacia una coerción externa que Ebert, el socialdemócrata, se declarara dispuesto a aceptar en el trono a un hijo del príncipe heredero o a otro de los hijos del emperador con tal de que éste y el heredero, tan impopular, renunciaran al trono. De ese modo, si las cosas hubieran sucedido según quería Ebert, Alemania habría conservado un emperador. ¡Y eso que en aquel momento era el dirigente del partido político más fuerte!

*Así se ensamblan las distintas piezas del cuadro: usted escribía sobre Luis XIV en tiempos de Hitler y esto guardaba relación, en cierto sentido, con el emperador.*

Todas estas experiencias entraron en la obra. Pero, no deberían olvidarse, por supuesto, que también estaba interesado en elaborar una teoría científica para asuntos que hasta entonces habían permanecido baldíos.

Y en 1939 apareció el libro *El proceso de la civilización*.

Sí, tuve una suerte increíble. En primer lugar, desapareció el editor sir haber pagado al impresor —mi padre hubo de correr con los costes—. Luego, se privó a mi padre progresivamente, como a todos los judíos, de la disposición de sus bienes; tuvo que solicitar de las autoridades un permiso para poder pagar de su cuenta la impresión del segundo volumen. Y cuando éste estuvo también listo, conseguí encontrar un editor en Suiza dispuesto a publicar el libro si se le enviaban las galeras. Así, mi pobre padre hubo de acudir a las autoridades nazis y solicitarles una licencia de exportación para el impresor. Aún pudo lograr todo ello. Sin la ayuda de mis padres, no habría podido publicar el libro. Pienso a menudo que se salvé por los pelos.

Creo que el primer volumen apareció en 1938 y el segundo en 1939. No sé ya a cuántos ejemplares ascendió la tirada. Pero cuando, acabada la guerra, visité al editor, me dijo: "Vea usted, tengo el sótano lleno; ¿no lo podríamos liquidar? Nadie quiere comprarlo".

*¿Recuerda el comienzo de la Segunda Guerra Mundial?*

Me acuerdo aún de la vuelta de Chamberlain de Munich: *peace, peace*, me acuerdo de ello y de la magnífica primavera de 1940, cuando comencé la ofensiva occidental. En ese momento tenía un puesto en la London School of Economics, con la que fui evacuado a Cambridge. Allí llevamos una vida de lo más pacífica; navegábamos por el río empujando la barca con la pértiga —un deporte especial de Cambridge llamado *punting*— y luego bebíamos café y té en algún pueblo de los alrededores. Era una "guerra ficticia" extraordinariamente pacífica.

Permanecí en Cambridge algunos meses, hasta ser internado con otros alemanes y llevado a la isla de Man. Mi periodo de internamiento, que duró ocho meses, fue para mí muy fecundo, en cierto sentido, pues entonces pude recibir clases de inglés. En el campamento residían otras personas de la LSE. C. P. Snow, el escritor, y el sociólogo Ginsberg me ayudaron a salir de allí.

A mi regreso a Cambridge encontré progresivamente mejor acogida en los ingleses y la sociedad inglesa. De ese modo trabé amistad con C. P. Snow, que daba una recepción semanal en el Christ College. También estaban en Cambridge los Glucksmann, amigos de otros tiempos. Fue la fase en que recibí mis primeras impresiones fuertes de la cultura y la civilización inglesa.

*¿Cuánto tiempo permaneció en Inglaterra?*

Creo que hasta cerca de 1970. El alejamiento fue muy lento y suave.

En la práctica viví allí de 1935 a 1975, es decir, 40 años, interrumpidos tan sólo por un periodo en Ghana. Por eso, no tiene nada de extraño que la

tradición y la civilización inglesas hayan dejado huellas profundas en mi pensamiento.

*¿Se sintió alguna vez inglés?*

No, completamente imposible. Me sentí ciudadano británico, pero eso es algo distinto. Ningún inglés diría que yo lo sea. Un inglés es alguien nacido en Inglaterra.

*¿Tiene pasaporte británico?*

Sí, poseo la nacionalidad británica. Pero nunca podría calificarme de inglés,

*¿Tiene también la nacionalidad alemana?*

No. Aunque podría tenerla cuando quisiera.

*En aquel entonces hubo en Inglaterra muchos intelectuales alemanes que habían emigrado, como usted; Mannheim, por ejemplo. ¿Mantención contacto con ellos?*

Siempre estuve en buena relación con Mannheim, pero nuestro contacto ya no era estrecho. Cuando lo vi por última vez acababa de obtener una nueva cátedra, creada especialmente para él, como profesor de sociología de la educación. Fue el fundamento sobre el que se asentó todo este campo de estudio en Inglaterra.

Un buen amigo mío fue el psicoanalista Fuchs, que luego se llamaría Foulkes, y a quien yo conocía ya de Frankfurt. Durante tres o cuatro años tuvimos en su casa un pequeño círculo de trabajo y preparamos, por así decirlo, el movimiento del psicoanálisis grupal, que quería poner en marcha. Yo era el único sociólogo del círculo; todos los demás eran psiquiatras. Pero, probablemente, esto ocurrió ya después de la guerra.

*¿Tuvo también algo que ver con ello Maxwell Jones, de la Comunidad Terapéutica?*

Lo conocía, pero pertenecía a otra tendencia. Entonces experimentaba con una comunidad autogestionada formada, creo, por pequeños delincuentes. Visité su hogar una o dos veces para observar un psicodrama; fue muy impresionante.

Estaba, además, el grupo de la clínica de Tavistock, Bion, etc. La gente de Tavistock era de orientación más kleiniana, si es que esto les dice algo. Melanie Klein era, en efecto, la madre del psicoanálisis inglés, pues fueron muchos los analistas ingleses psicoanalizados por ella. Fuchs se hallaba más cerca de Anna Freud que de Melanie Klein; entre ambas mujeres existía una fuerte rivalidad, aunque no llegara quizás a convertirse en competencia.

Fuchs consiguió fundar una escuela de psicoanálisis grupal, es decir, consiguió trasladar a los grupos el psicoanálisis individual. Para un proyecto así era de la máxima importancia una estrecha colaboración con so-

ciólogos, y el sociólogo en cuestión fui yo. Fuchs expresa su agradecimiento hacia mí en la primera edición de su libro sobre análisis grupal. Creo que ejercí una importante influencia sobre la teoría de este tipo de terapia de grupo. Aún hoy pertenezco a la Group Analytical Society como uno de sus miembros fundadores y recibo todo su material sin pagar cuotas.

*¿En qué consistió exactamente su influencia sobre Foulkes?*

Un punto central de mi pensamiento, que le transmití y que él tomó para la técnica del análisis de grupos, fue la observación de que es imposible separar individuo y sociedad; de que constituyen, simplemente, dos niveles diferentes de observación. Los procesos grupales tienen propiedades precisas, diferentes de las de los procesos individuales, pero siempre se han de considerar ambos niveles.

En aquel tiempo había escrito ya un segundo librito, *La sociedad de los individuos*, donde intentaba explicar que una sociedad se compone, sin duda de individuos, pero que los planos sociales poseen sus propias regularidades que no pueden atribuirse sin más a los individuos. Éstas fueron las ideas que trasladé al análisis grupal.

Algo después dirigí yo mismo terapias de grupo. Me formé para el psicoanálisis de grupo y asistí aproximadamente un año a uno de los grupos didácticos de Fuchs.

*¿Hizo también un psicoanálisis individual?*

Sí, por aquella misma época, después de la guerra. Para mí fue muy difícil, pues no tenía suficiente dinero. Sin embargo fui aceptado por una buena psicoanalista freudiana ortodoxa —más bien de la corriente de Anna Freud—. Realmente avancé un buen trecho en la tradición ortodoxa.

*¿Puede decirnos por qué quiso acudir al psicoanálisis?*

Bueno... El motivo inmediato era mi gran lentitud para escribir. Sufrí por no ser más productivo, a pesar de tener tantas ideas.

El psicoanálisis se prolongó durante varios años; he olvidado el tiempo exacto. Hubo también algunas pausas, cuando no podía pagar las sesiones. La más larga duró aproximadamente medio año y poco después murió mi analista. Eso, ciertamente, no me ayudó mucho.

*¿Mejoraron sus trastornos mediante el psicoanálisis?*

No tengo conciencia de que mi vida haya cambiado por él. Pero quizá el mayor éxito del psicoanálisis consista en salir del mismo con la sensación de que no ha servido para nada, de que uno podría haberlo hecho todo por sí mismo.

No sé qué efectos tuvo en mí. Sólo puedo decir que la muerte de mi psicoanalista me resultó muy traumática, una repetición del trauma de la muerte de mi madre. Pero desde entonces he salido adelante yo solo. Tengo también el convencimiento de que el psicoanálisis constituye una gran

ayuda y a veces es completamente indispensable; pero, en la medida de lo posible, uno debe valerse por sí mismo.

*¿Por qué dejó Londres?*

Fue en 1954. Entonces trabajaba desde hacía algunos años en la formación de adultos. En ese momento recibí dos ofertas para un *lectureship* en sociología, una de Leicester y otra de Leeds. Como era característico, ambas provenían de refugiados como yo, pero más jóvenes, y que por tanto se habían formado en una universidad inglesa. Me decidí por Leicester, donde se hallaba Neustadt, originario de Odessa. Era uno de los nuevos departamentos de sociología creados entonces en Inglaterra y yo contribuí a su organización.

*¿Le dio pena tener que abandonar Londres?*

Sí, sin duda; pero Leicester era una ciudad media hermosa y limpia y, además, tenía la ventaja de que se podía ir a Londres y volver en el día.

*Y allí organizó entonces un departamento.*

Sí, en gran parte. Tenía buenas relaciones con los estudiantes e impartí muy gustoso la introducción a la sociología. Constituye una de las mayores decepciones de mi vida el haber desarrollado un excelente curso de introducción para primero de universidad, del que me encargué durante unos diez años, y luego, cuando me marché de allí, el curso se fue desvaneciendo progresivamente hasta desaparecer.

He procurado también que sólo trabajaran como ayudantes personas realmente dotadas, lo cual llevó al curiosísimo resultado de que Leicester fuera, después de Londres, el principal suministrador de profesores de sociología en Inglaterra. Muchas de las personas que trabajaron con nosotros como ayudantes ocupan ahora una cátedra. Sin embargo, me parece triste que casi ninguno de ellos haya continuado mis teorías. La mayoría consideraba mi pensamiento respecto a los procesos a largo plazo una postura marginal; y de hecho no les faltaba razón, pues, si se hubieran adherido a ella, quizá habrían arruinado su carrera. En sociología no estaba nada de moda pensar en procesos a largo plazo.

*En cuanto a usted, ¿no pensaba hacer carrera?*

No tuve ninguna oportunidad.

*¿Por qué no?*

Bueno, me considero bastante innovador en sociología y, entonces, todas esas innovaciones no eran aceptables por principio. Siempre que en una de mis ponencias anuales ante los colaboradores del seminario exponía una idea inusual, la consecuencia era un enfrentamiento muy hostil con la generación más joven.

*¿Puede citar un ejemplo?*

Sí. Una de esas ponencias trataba de los pronombres personales. En

aquella ocasión dije que como sociólogo había que contemplar las cosas desde la perspectiva del yo, desde la del él/ ella, desde la del nosotros y desde la de la tercera persona del plural, y, además, desde todas simultáneamente. Creo que se trata de una buena concepción, pero una cosa así no encontraba ningún eco; en la tradición inglesa hay una veta fuertemente conservadora.

Los jóvenes del departamento consideraban probablemente mis ideas innovadoras manías continentales, sin caer por eso nunca en la desconsideración. Me contradecían con vehemencia: apenas concluía de hablar se desataba el conflicto y todos los colaboradores del seminario se escindían en dos campos hostiles. Aún recuerdo que sucedió exactamente así tras una ponencia mía sobre Popper. Había atacado a Popper, al gran Popper y, naturalmente, aquello resultaba inaudito viniendo de alguien tan poco conocido como yo.

Popper, por otro lado, es una de las personas de origen continental firmemente asentadas en Inglaterra. Pero para lograrlo, hay que ser socialmente aceptado también por el *establishment* inglés y yo jamás me he preocupado de ello. Mi único contacto en este terreno era mi relación con C. P. Snow, que se apagó cuando me mudé de Londres a Leicester. Por tanto, continué siendo una persona de tercera fila. Quizá debería añadir que podía soportarlo sin consecuencias traumáticas profundas, simplemente gracias a cierta resistencia correosa que, al parecer, poseo en el fondo. Nunca he perdido la fe en mí, la fe en que podía producir algo relativamente importante. Esta fe no se ha visto perturbada por nada.

*¿De dónde le viene?*

Esa pregunta no tiene respuesta. Si ustedes quieren, siempre conservé la seguridad que me dieron mis padres.

Nunca llegué a rendirme. El seminario de colaboradores era siempre el foco de todo; después de cada uno de aquellos choques agresivos, volvía a presentar al año siguiente algo nuevo y entonces se manifestaba esto o lo otro.

Lo que no comprendo bien de todo ello es que nunca planeé mi vida. He pasado por ella como el jinete sobre el lago de Constanza, sin miedo a que pudiera romperse el hielo. Éste es mi sentimiento ante la vida.

*En la década de 1950 era usted una figura sin importancia. ¿Cuándo cambiaron las cosas?*

Yo era un marginal y esto no cambió hasta haber dejado Inglaterra. Por lo demás, tampoco este paso había sido planeado —no decidí un buen día marcharme de Inglaterra, sino que me vi impulsado a hacerlo—. Fui invitado a Holanda a dar algunas clases y luego me invitaron a Alemania; de ese modo, muy poco a poco y al cabo de muchos años, ocurrió que vivía más en Alemania que en Inglaterra. Finalmente dejé mi casa de Leicester.



*Pero antes vivió también en Ghana. ¿Cuándo fue?*

Eso debió de ser en 1962. Neustadt tenía algunas relaciones con Ghana y desde allí le pidieron informes, pues necesitaban a alguien que pudiera encargarse de la cátedra de sociología durante dos o tres años. Me mostró la carta y le dije: "Lo haré yo". Muchos de mis amigos me tuvieron por loco; al fin y al cabo tenía ya más de 60 años. Pero siento una inmensa curiosidad por lo desconocido, así que me fui a Ghana.

*¿Qué le pareció aquello?*

Fue una experiencia grandiosa y gracias a ella he llegado a sentir un profundo afecto por la cultura africana.

Siempre había tenido la idea de que nuestra comprensión de la civilización griega, conocida por mí a través del bachillerato de humanidades, está enturbiada porque en realidad no tenemos claro que se trata de una sociedad, no querría decir primitiva, pero sí en otro estadio evolutivo. Así, sabemos que los griegos ofrecían toros a sus dioses. Esto es para nosotros literatura, y la imagen del toro llevado al altar y sacrificado la contemplamos en el friso del Partenón. Pero yo quería ver todo eso alguna vez con mis propios ojos: las entrañas que se derraman, la sangre que salpica. Pienso que es una experiencia que, como hombres civilizados, no podemos reproducir ya en nuestro estadio de civilización; captar estas cosas sólo como metáforas literarias es una total falsedad.

Sabía que en Ghana podría *ver* actividades mágicas, que vería sacrificios de animales en vivo y, en efecto, presencié allí muchas cosas que empalidecen la experiencia en las sociedades más desarrolladas. Naturalmente, esto tenía que ver con mi teoría de los procesos de la civilización: las emociones eran más vigorosas e inmediatas.

*¿Dónde vivió en Ghana?*

En el campus universitario, a tres cuartos de hora de la capital de Akkra por carretera. La universidad estaba organizada siguiendo el modelo de Oxford y Cambridge. Se vestía la toga —también los estudiantes—, y los profesores comían en la mesa alta. Tenía mi propio coche con chofer y mi cocinero —todo con más estilo de lo que era habitual en Leicester.

*¿Y dónde encontró la cultura primitiva que buscaba?*

Yo no emplearía la palabra "primitivo", no me gusta; "más sencilla" es la expresión correcta, en el sentido de "menos diferenciada".

Pero, bien... Realicé muchos trabajos de campo con mis estudiantes. Comencé a coleccionar arte africano y algunos de mis estudiantes me llevaron de visita a sus casas. Allí tuve que aprender hasta qué punto está formalizada y ritualizada la vida ghanesa: el estudiante se colocaba tras la silla de su padre y se comportaba con él casi como un sirviente. La autoridad familiar de corte antiguo sigue siendo en Ghana muy vigorosa.

Aún recuerdo cómo marchaba con mi chofer por la selva tropical hasta que —en medio de ella— llegamos a un pueblo grande. Allí vi por primera vez qué significaba disponer de luz eléctrica; en vez de ella había cientos de pequeñas llamas de lamparillas que cada uno portaba consigo. La gente estaba todavía en la calle; en ella ocurrían muchas cosas. “¡Ha venido un hombre blanco!” ...Y a continuación me rodearon y preguntaron de dónde venía y dónde estaba mi mujer. Eran siempre las primeras preguntas: “¿Dónde ha dejado a su mujer? ¿Dónde están sus hijos?”. Les resultaba incomprendible, inimaginable, que no tuviera mujer.

Una de mis experiencias más impresionantes la viví en relación con la planificación de la nueva central eléctrica en el Volta. El gobierno debía hacer a un conjunto de lugareños a la idea de que sus aldeas desaparecerían bajo el gran embalse que iba a surgir. Así fui de aldea en aldea, durante casi una semana, con el director del departamento social de Ghana, quien convocaba una asamblea y explicaba a la gente que el agua llegaría e inundaría su aldea y que el gobierno les ofrecería otra tierra. Nunca olvidaré esta situación, a veces de noche, ante la casa del jefe de la aldea. Sobre todo las encendidas discusiones: “¿Qué será de nuestros antepasados? ¿Qué ocurrirá con los dioses del lugar?” “No pasará nada”, decían, “no puede pasar nada; las aguas nunca han subido tanto; estamos situados a mucha altura”. No podían comprender qué era una presa hidroeléctrica. Luego, los jóvenes opinaban: “¡Da igual; vayámonos!” Se sentaban en la zona más exterior del círculo —el círculo interior estaba formado por los ancianos—; luego, el jefe dijo: “¡No nos marcharemos!” Al final se acordó un compromiso: el gobierno les enviaría tres bueyes que podrían ofrecer a los antepasados para calmarlos y a ellos les daría tierras tan fértiles como las actuales.

He de decir en favor de Nkrumah que tres años antes del acontecimiento envió a un alto representante del gobierno por las aldeas afectadas a fin de preparar a la gente mediante largos debates para lo que iba a ocurrir.

*¿Qué aprendió en Ghana sobre los seres humanos y su convivencia?*

Mucho, muchísimo. Casi me atrevería a decir que fue una experiencia inolvidable para una persona como yo. Por ejemplo, siempre fui de la opinión que habría que desarrollar la teoría dejada por Freud. Pensaba que la formación del *superego* y la del *ego* es diferente en sociedades más sencillas y en la nuestra, y esta hipótesis quedó plenamente confirmada en Ghana.

Creo que... para el autodomínio no basta simplemente con confiarse a la propia voz interior. Los seres humanos no pueden sobrevivir si no se imponen desde muy pronto una autodisciplina; pero para eso deben hacerse a la idea de que fuera de ellos hay seres que les obligan a hacer esto o lo otro. Se ve por todas partes cuando se va a un país así. Uno encuentra en

la playa una concha de formación rara; la toma para sí y se convierte en su fetiche personal, al que puede solicitar ayuda.

En este estadio el ser humano vive en una inseguridad muy superior a la nuestra. Están expuestos a peligros mucho mayores; por ejemplo, de enfermedad; lo inesperado puede sobrevenirles mucho más a menudo que a nosotros y, por tanto, necesitan una protección que sólo los dioses o los espíritus son capaces de darles. Así, una aldea puede tener cincuenta dioses distintos y, además, cada hogar tendrá los suyos particulares. Si transferimos esto a la estructura de la personalidad, habremos de concluir que el superego está formado diferentemente de nuestro caso, pues todos estos dioses y espíritus son representantes del *superego*.

La estructura del *ego* es aún mucho más permeable a los impulsos del ello, y los límites entre fantasía y realidad no son tan nítidos y firmes como entre nosotros.

*Mucho de cuanto dice sobre África hace pensar en los niños.*

Pero, en tal caso, ustedes pasarán por alto lo distinto que es... Frente a una experiencia así hay dos actitudes que considero falsas. Según la primera —la actitud colonial habitual—, nosotros somos más racionales, más avanzados y ellos son, sencillamente, más irracionales, más infantiles. En una palabra, nosotros somos mejores. La segunda actitud, igualmente falsa, insiste en cuánto mejor es dar vía libre a los propios sentimientos y afectos. En realidad es más colorista y de un fácil romanticismo.

Mi propia actitud se diferencia, creo, de ambas. Veo con total claridad que nuestra forma de vida sólo es posible porque nuestra seguridad física es incomparablemente mayor que la suya. Si viviéramos en una inseguridad similar, buscaríamos igualmente la ayuda de fuerzas invisibles, pues el ser humano no puede sobrevivir si siempre y en cada momento está expuesto a peligros que es incapaz de controlar.

Naturalmente, estoy trazando aquí una imagen unilateral. Hay, sin duda, muchos ghaneses situados en el mismo nivel intelectual que nosotros —una capa superior no menos instruida y autocontrolada—. Pero, si pienso en la masa de la población, sigo viendo aún ante mí los altarcillos por todas las casas. O recuerdo cómo, en cierta ocasión, en el curso de una investigación de campo, pregunté al jefe de la aldea qué debíamos hacer, y su consejo fue: "Acuda primero a la adivina para solicitarle su bendición". Así lo hicimos, tres estudiantes y yo. Los fetiches se hallaban sobre la mesa de aquella mujer, que invocó a los hombrecillos de la selva para que nos bendijeran a nosotros y nuestro trabajo.

*¿Cambió su visión de la religión por este tipo de experiencias?*

No, ni lo más mínimo. No siento ni he sentido desprecio ilustrado por la religión ni nostalgia romántica de ella. Siempre supe que el ser humano

puede tener necesidad de religión en determinadas circunstancias, pero no es mi caso.

*¿Nunca la tuvo?*

Sí, de niño... Creo que la línea divisoria fue la Primera Guerra Mundial. De todo cuanto vi allí volví con la comprensión de que sólo el ser humano puede ayudar al ser humano y sólo yo puedo ayudarme a mí mismo.

*¿Le gustaba el arte africano ya antes de ir a Ghana?*

No, sólo allí aprendí a estimarlo correctamente. Con el paso del tiempo hube de aprender a distinguir una buena pieza de la que no lo era.

*¿Puede decir algo más exactamente que le fascinó en él?*

En el fondo, lo mismo que en Picasso. Seguramente conocerán la relación entre el arte africano y la evolución del arte en Europa.

Siento una gran afinidad con la pintura y la escultura contemporáneas, que aún se hizo más profunda al descubrir el arte africano. Este arte se dirige a las emociones con mucha más fuerza y de manera más directa que el arte tradicional del siglo XIX o del Renacimiento. Esto encaja con mucha exactitud con toda mi teoría de los procesos de la civilización; en efecto, en el Renacimiento se produjo un enorme impulso civilizatorio que se manifestó en buena parte en el intento de realizar pinturas y esculturas con el mayor realismo posible. En el siglo XX surgió una reacción en contra. Se puede relacionar también con Freud: lo sucedido en el psicoanálisis, el hecho de poder permitirse una mayor expresión de lo afectivo en un nuevo plano, se muestra igualmente en el arte no naturalista, que es mucho más similar a los sueños. Las esculturas africanas poseen idéntica calidad. Hay máscaras terroríficas y máscaras amables, pero todas se dirigen de manera más directa al inconsciente, si me permiten hablar así.

*Desde Ghana regresó a Leicester.*

Sí, debió de ser en 1964. Mi puesto allí se prorrogaba de año en año.

*Y luego llegó el éxito*

No lo sé; nunca lo he visto así y apenas si lo veo hoy en día. Naturalmente, sé claramente que a partir de entonces soy muy estimado en Alemania y Holanda...

Permítanme formularlo así: comienzo a creer que podría estar cerca de un estadio en el que ya no existe el peligro de que se pierda lo que intento hacer. Pero no estoy absolutamente seguro de encontrarme ya en la cima de la montaña. Como pueden ver, sigo trabajando aún duramente y lo hago con la conciencia de que debo crear una situación en la que mi obra se convierta realmente en parte de la tradición sociológica. Sigo trabajando todavía considerablemente por alcanzar este estadio.

*¿Cuándo se notaron los primeros atisbos de este cambio?*

No lo sé. Hasta hoy no tengo todavía la sensación de ser comprendido del todo. Hay en mis escritos tantos temas que no han sido abordados... No tengo aún la impresión de haber cumplido mi trabajo.

El simple dato de que el tipo de teoría que intento desarrollar sea diferente de lo que tradicionalmente se considera una teoría, según los modelos físicos, crea enormes equívocos. Pero, realmente, opino que los futuros modelos de las ciencias del hombre se situarán más en la dirección emprendida por mí que en la de los modelos físicos. Sigo, pues, esperando tener tiempo para escribir más a fin de hacerme comprender mejor.

Puesto que hablan de éxito, les diré que, por supuesto, estoy contento de haber recibido el premio Adorno y el doctorado *honoris causa* de la universidad de Bielefeld: todo ello son signos satisfactorios de que ahora encuentro más audiencia. Sin embargo, hace ya mucho tiempo que no consigo liberarme de una fantasía: estoy hablando por teléfono y la voz del otro lado me dice: "¿Puede hablar algo más alto? No le oigo", y entonces comienzo a gritar y la otra voz sigue diciéndome: "Hable más alto; no consigo oírle".

*¿De cuándo proviene esa fantasía?*

Creo que de mi época en Leicester. Es cierto que en la actualidad la voz del otro lado me dice: "Ahora puedo oírle mejor, un poco mejor". Pero todavía no me oye bien. Así que debo hablar con más claridad.

*La voz de su fantasía, ¿habla alemán o inglés?*

¿Cómo podría distinguirlo? No creo haber sido entendido del todo tampoco en Alemania. Por decirlo de otra manera: la pregunta sobre si habla inglés, alemán u holandés no es correcta... ¡Soy un viajero! Soy ambas cosas o ninguna de las dos.

*¿Cuándo regresó a Alemania?*

No puedo decir realmente que hubiera "regresado" a Alemania, pues fue un proceso muy lento. Estuve en Münster como profesor invitado y luego volví por un breve tiempo a Inglaterra; luego, durante un año, ocupé un puesto de profesor invitado en Constanza e igualmente volví a Inglaterra; de ese modo, estas actividades acabaron convirtiéndose muy lentamente en algo permanente. Es decir, no puedo dar una fecha en la que hubiera regresado a Alemania como resultado de una resolución precisa. Me deslicé suavemente hacia ello. Así fue siempre mi vida.

Si he de ser honrado, el ZiF de Bielefeld contribuyó más que nada a que me quedara en Alemania: la piscina, el bosque, la atmósfera intelectual... Siempre me habría gustado vivir en un *collège*, pero en Inglaterra nunca me lo ofrecieron.

*Alemania es, a fin de cuentas, algo así como su patria, más que cualquier otro país.*

Es difícil decirlo; desde el punto de vista de la cultura sí soy un alemán.  
*¿Y desde qué punto de vista no lo es?*

Bueno... estoy, desde luego, muy preocupado por el potencial de hostilidad frente a los extranjeros, que en Alemania sigue siendo grande, aunque hoy en día no se dirige contra los judíos sino contra los trabajadores inmigrantes. Por eso es muy bueno para mí tener una casa en Holanda. En el fondo, soy un europeo.

Permítame añadir que nunca he compartido la idea de que uno pueda o deba identificarse con un único país. Es evidente que quieren encasillarme, que quieren fijarme a esto o aquello, y eso no funciona conmigo. Es verdad que me produce cierta satisfacción ser considerado un sociólogo alemán, pero, naturalmente, soy más que eso.

Si se preguntara a alguien por la sociología alemana, por los cuatro sociólogos alemanes más conocidos, respondería de dos maneras y así es posible oírlo: que soy uno de ellos y que soy un perfecto advenedizo. Esto último vale también para la sociología norteamericana, inglesa o francesa. Mis ideas son reconocidas y aceptadas en círculos muy reducidos.

*¿Considera su trabajo, sus escritos y pensamientos como la parte más importante de sí mismo?*

La palabra "parte" no da en el blanco: mi trabajo es el centro de lo que considero razonable para mí. Esto estaba ya claro desde mi época escolar—deseaba investigar, ser un científico de una u otra especie e ingresar en la universidad—. Lo supe ya desde muy pronto.

*¿Le ha gustado trabajar a lo largo de toda su vida?*

Esta afirmación es demasiado simple, pues aprender a trabajar es un trabajo duro. Me entrego al trabajo, lo cual es una difícil lucha y no algo que se dé por sí solo. Siempre he tenido que volver a la lucha, y aún hoy debo hacerlo.

Me gustaría mucho que las cosas fueran más fáciles. A menudo tengo que escribir ocho veces lo mismo.

*¿Y cuál es la satisfacción que hay en ello?*

Que salga bien. En tal caso sé que realmente es algo bueno y ésa es la única recompensa a mi esfuerzo.

Sí, entonces estoy contento y siento que no me dejo corromper. Hace poco—y es cosa que me disgusta mucho— leí en una reseña en inglés que era el último representante de la sociología clásica, alguien que intentaba elaborar grandes síntesis, etc. Me sentí muy disgustado, pues habría preferido ser alguien que abre nuevos caminos. Me espanta una y otra vez que, hoy en día, sean tantas las personas que se desaniman, como si nada mereciera la pena. Y, sin embargo, hay tanto que hacer y son tantos los hombres que hacen tonterías o están intelectualmente corrompidos... Mi

experiencia me dice de manera progresiva que veo cosas nuevas que desconocía, y con eso doy un ejemplo: se *puede* hacer y merece la pena.

Considero terrible ese desánimo, ese nihilismo.

*Durante toda su vida ha tenido una notable seguridad en sí mismo.*

No sé si es notable, pero nunca he dudado de mis asuntos.

Sí es notable que alguien tenga la seguridad de que lo que va a decir es importante. Sí, esa seguridad me ha acompañado siempre, incluso cuando nadaba contra corriente, contra todos cuantos tenían poder. Si he de atribuirme algo favorable, sería el no haberme dejado corromper por ninguna moda. Nunca me permití decir nada porque estuviera de moda.

Actualmente me siento de verdad un tanto orgulloso por no haber cedido jamás —a pesar de que resultó muy difícil—. Siempre tuve claro que las opiniones dominantes son un embuste. En Inglaterra podría haber tenido una vida mucho más fácil si hubiese aceptado las ideas predominantes, pero no acepté compromiso alguno. Era incapaz de hacerlo.

*Quizá la fe en las propias ideas sea simplemente cuestión de optimismo.*

No, no es una cuestión de optimismo. Es la forma normal en que trabaja el científico. Se plantea un problema y, cierto día, se sabe uno en posesión de la solución. Esa solución no se elucubra; se *tiene*. Consideren el ejemplo de Freud: ¿De dónde le venía su seguridad? También él nadó contra corriente; no es ninguna rareza, en absoluto.

*Pero usted debió esperar mucho tiempo hasta lograr el éxito.*

Bueno, fui muy obstinado. Realmente. Pero también Freud se topó con una hostilidad directa, mucho más que yo.

*Pero es más fácil luchar contra ella que contra el silencio.*

Sí, eso es muy cierto. Pero sé que veo correlaciones que muchas otras personas no ven, y por eso tengo el deber de expresarlas.

Antes se daba más por supuesto que ahora, que mediante el trabajo intelectual se podía descubrir realmente algo. En la actualidad, esta actitud parece insólita, pues el nihilismo está muy en alza; en otros tiempos era distinto. En ese sentido soy un fósil de tiempos pretéritos.

No hay que perder de vista que la religión fue el centro del sentido de la vida humana durante milenios. Hoy aparece en su lugar un gran vacío para muchos y nosotros no les ofrecemos un sustitutivo. En esta situación quisiera mostrar que también sin religión se puede llevar una vida plena de sentido. Quizá suene a trivialidad por el hecho de resumirlo en tan pocas palabras, pero siento que es una de nuestras principales tareas del momento no mentir y no crear en el cielo nuevas figuras paternas o maternas. Lo considero un paso adelante en el crecimiento de la humanidad hacia la vida adulta; el nihilismo es para mí una postura de seres humanos que no quieren crecer. Me gustaría concederme un poco más de reposo,

pero de momento me parece muy urgente recordar que se trata de los dolores de crecimiento de la humanidad, de que algún día saldremos adelante sin figuras paternas o maternas imaginarias y, a pesar de ello, habremos de construirnos como sociedad una vida con sentido pleno.

*Dicho así, su obra aparece como la expresión de una lucha por la independencia.*

Pueden rebajarlo a la categoría de problema psicológico. Si es eso lo que piensan, deberé contradecirles. En este caso se trata de una tarea social. Me habrán entendido de manera totalmente equivocada si refieren al individuo esta imponente tarea de superar el vacío de sentido dejado por la religión.

No somos independientes; nadie lo es, y por eso no utilizo tal palabra. Somos interdependientes.

*Siempre ha puesto usted su trabajo por encima de la llamada vida "personal".*

*¿Nunca deseó casarse, tener hijos?*

Verán, me di cuenta muy pronto de que estas dos cosas: hacer lo que deseaba y estar casado, no funcionan juntas. Siempre existe una rivalidad.

*¿Fue una decisión difícil?*

Dudo de que sea correcta la suposición de su pregunta. Parece siempre como si este tipo de cosas estuvieran muy bien meditadas, pero en realidad no hubo nada meditado. La vida transcurre de otra manera. Quizás haya personas que viven así y se deciden por uno u otro camino conscientemente; yo, al menos, no lo he hecho. En mi caso no se trató de una decisión.

*Pero, ¿no ha lamentado a veces no haber sido padre?*

No; no seriamente. Creo que siempre me ha gustado mucho enseñar a los estudiantes y, si ustedes quieren, pueden llamarlo un sucedáneo. La enseñanza tiene en sí algo de paternal.

*Nos gustaría volver una vez más a Alemania. Seguramente habría experimentado allí sentimientos muy desfavorables. A fin de cuentas, el país le hizo mucho mal.*

Sí, ciertamente, pero no responde a mi manera de ser pagar al antisemitismo con la misma moneda. Considero erróneo e injusto condenar a todo un grupo de seres humanos. Es cosa que se ha hecho durante mucho tiempo con los judíos y yo no estoy dispuesto a hacer otro tanto, sea con quien fuere. No condenaré a todo un pueblo por el periodo nazi, sobre todo después de dos o tres generaciones.

*Pero su madre fue asesinada y su carrera arruinada.*

Y, sin embargo, cuando veo a un alemán, no digo que sea el asesino de mi madre. No sería en absoluto realista.

*Quizá no lo sea, pero ¿hay en usted algo parecido al odio?*

Bueno, cómo podría decirlo... Aquí, en el ZiF trabaja, por ejemplo, un antiguo nazi que al principio se comportó conmigo de una manera muy



divertida, intentando exagerar por el otro lado. Yo mantuve una neutralidad y una distancia totales. Este profundo sentimiento antialemán que ustedes parecen tener es equivocado.

*Considera, evidentemente, un deber moral pasar por encima de todo ello.*

No, también es una cuestión sentimental. No tengo esos sentimientos, ese sentimiento de odio.

*Pero, no obstante, tuvo que haber odiado a los nacionalsocialistas.*

Sí, los odié, pero al mismo tiempo mantuve la suficiente distancia como para acudir a una asamblea con Hitler. Sentía una gran curiosidad por hacerlo.

*Lo peor estaba aún por llegar.*

Eso es cierto, y lo que ha quedado es el duelo... No consigo, sencillamente, liberarme de la imagen de mi madre en la cámara de gas. No puedo pasar por encima de eso. Guardo aún las últimas cartas que me escribió a través de la Cruz Roja, cuando estaba en el primer campo de concentración. Desde allí aún se podía enviar correspondencia. Se permitía escribir diez palabras, ni una más. Conservo mis sentimientos, y son muy fuertes; al cabo de cuarenta años no puedo eludirlos. Pero, ¿qué le voy a hacer? ¿Qué creen ustedes que podría hacer, si, por ejemplo, me encontrara con aquella persona? ¿Debería dirigirme a él y decir: "Es usted un canalla; asesinó a mi madre"?

Me gustaría escribir sobre toda esta historia de los nazis; hay aún muchos puntos no aclarados.

*¿Sigue considerándose judío?*

Sí... es decir, soy Judío, un judío alemán por toda mi manera de ser y también por mi aspecto. Según plantean ustedes la pregunta, suena como si tuviera alguna elección. Pero mi única respuesta posible es: no tengo elección, soy judío, haga lo que haga o diga lo que diga.

Esto me recuerda una ingeniosa observación judía: ya que soy judío, nada me impide sentirme orgulloso de ello. Pero no quiero decir eso. Lo que quiero decir es que no soy judío por querer serlo sino porque lo soy.

*¿Es también alemán de la misma manera?*

Un judío alemán, así es. Si dijera simplemente alemán, no sería del todo correcto.

Propiamente debería decir: soy un judío alemán que ha vivido treinta años en Inglaterra. Todo ello ha dejado una impronta en mi carácter y todo eso es lo que soy.

*Una última pregunta: ¿hay algún lugar donde preferiría morir?*

No, el lugar no me importa; sólo me gustaría una muerte indolora. Cuando esté postrado y no sea ya útil para nadie, querría desaparecer. Pero me es indiferente el lugar donde eso ocurra.

*¿Y dónde preferiría ser enterrado?*

*Entonces ya no seré "yo".*

*Pero, a veces, las personas tienen deseos muy precisos sobre este punto.*

Yo no; nunca he pensado en ello. Me preocupan los problemas de los vivos y, de hecho, he escrito en algún lugar: "Los muertos no tienen problemas".

---

---

# LOS CAMBIOS DE CONDUCTA EN LAS CLASES ALTAS DEL MUNDO OCCIDENTAL\*

Norbert Elias

## PRIMERA PARTE

### *Sociogénesis de la oposición entre "cultura" y "civilización" en Alemania*

#### I. INTRODUCCIÓN

1. EL CONCEPTO de "civilización" se refiere a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a la forma de las viviendas o a la forma de la convivencia entre hombre y mujer, al tipo de las penas judiciales o a los modos de preparar los alimentos. Para ser exactos, no hay nada que no pueda hacerse de una forma "civilizada" y de una forma "incivilizada", con lo que siempre resulta algo difícil tratar de resumir en unas cuantas palabras todo aquello que el término "civilización" comprende.

Pero si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de "civilización" y cuál es la generalidad que se pretende designar con estas acciones y actitudes humanas al agruparlas bajo el término de "civilizadas", llegamos a una conclusión muy simple: este concepto expresa la autoconciencia de Occidente. También podría denominarse "conciencia nacional". El concepto resume todo aquello que la

\* Tomado de Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, cap. I, primera parte, pp. 57-82.

Para esta edición se suprimieron las notas de la obra original, muchas de las cuales son meras referencias bibliográficas; otras son anotaciones muy eruditas. Remítase el interesado directamente a la obra de Elias publicada en Madrid. [N. del E.]

sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas "más primitivas". Con el término de "civilización" trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas.

2. Pero "civilización" no significa lo mismo en distintos países de Occidente. En especial, hay una gran diferencia entre el uso francés e inglés de la palabra por un lado y, por otro, el que de ella hacen los alemanes. En Inglaterra y en Francia, el concepto resume el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad en general. En el ámbito germano-hablante, "civilización" significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia humana. La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es "cultura".

3. Cosa curiosa: ciertas palabras, como la francesa e inglesa "civilización" o la alemana "cultura", resultan transparentes en el uso interno de la sociedad a la que pertenecen. Sin embargo, todo lo que comprenden, esto es, su forma de resumir una parte del mundo, la naturalidad con que delimitan ciertos ámbitos y excluyen otros, las valoraciones secretas que conllevan de modo implícito, resultan difícilmente comprensibles para quien no forma parte de las sociedades en cuestión.

El concepto francés e inglés de "civilización" puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán de "cultura" se remite sustancialmente a hechos espirituales, artísticos, religiosos, y muestra una tendencia manifiesta a trazar una clara línea divisoria entre los hechos de este tipo y los de carácter político, económico y social. El concepto francés e inglés de "civilización" puede referirse a las realizaciones, a los logros, pero también se refiere a la actitud, a la *behaviour* de los seres humanos, con independencia de si han realizado algo o no. Por el contrario, en el concepto alemán de "cultura" prácticamente ha desaparecido la referencia a la *behaviour*, esto es, a los valores que pueda tener un ser humano, por su mero existir y su mero comportarse, con independencia de sus realizaciones; el significado específicamente alemán del concepto de "cultura" se revela en toda su pureza en su derivado, el calificativo "cultural", que no designa el valor del ser de un hombre, sino el valor y el carácter de ciertos productos humanos. Esta palabra, sin embargo, el concepto de "cultural", no es traducible sin más al francés o al inglés.

La palabra "cultivado" es muy próxima al concepto occidental de civilización y, en cierto modo, representa la forma más elevada del "ser civilizado". Hay seres humanos, y hasta familias, que pueden ser "cultivados" sin que hayan "realizado" nada desde un punto de vista cultural. Al igual que el término "civilizado", "cultivado" se refiere en primer término a la forma de comportarse o de presentarse de los seres humanos. El concepto designa una cualidad social de los seres humanos, su vivienda, sus maneras, su lenguaje, su vestimenta, a diferencia del término "cultural", que no se refiere de modo inmediato a los hombres, sino exclusivamente a ciertas realizaciones humanas.

4. En relación con éstas, encontramos otra diferencia entre los dos conceptos. "Civilización" se refiere a un proceso o, cuando menos, al resultado de un proceso; se refiere a algo que está siempre en movimiento, a algo que se mueve de continuo hacia "adelante". En su utilización actual, el concepto alemán de "cultura" tiene otra dirección de movimiento: se refiere a productos del hombre dotados de realidad, como las "flores en los campos" a obras de arte, a libros, a sistemas religiosos o filosóficos en los cuales se expresa la peculiaridad de un pueblo. El concepto de "cultura" tiene un carácter diferenciador.

El concepto de civilización atenúa hasta cierto punto las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos, o debiera serlo desde el punto de vista de quienes hacen uso del concepto. En él se expresa la conciencia de sí mismos que tienen pueblos cuyas fronteras y peculiaridades nacionales hace siglos que están fuera de discusión porque están consolidadas, de pueblos que hace mucho tiempo que han desbordado sus fronteras y que han realizado una labor colonizadora más allá de ellas.

Por el contrario, el concepto alemán de cultura pone especialmente de manifiesto las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos. Y gracias a esta función que cumple ha conseguido una gran significación, por ejemplo, en el campo de investigación de la etnología y de la antropología, muy por encima del ámbito germano-hablante y de su situación de origen. Su situación de origen es la de un pueblo que, en comparación con los otros pueblos occidentales, alcanzó tardíamente una unidad y consolidación políticas y en cuyas fronteras desde hace siglos, y hasta ahora mismo, ha habido comarcas que se han estado separando o amenazando con separarse. En lugar de cumplir la función del concepto de civilización, que es la de expresar una tendencia continua a la expansión de grupos y naciones colonizadores, en el concepto de cultura se refleja la conciencia de sí misma que tiene una nación que ha de preguntarse siempre: "¿En qué consiste en realidad nuestra peculiaridad?", y que siempre hubo de buscar de

nuevo en todas partes sus fronteras en sentido político y espiritual, con la necesidad de mantenerlas, además. Este proceso histórico se corresponde con la orientación del concepto alemán de cultura, con la tendencia a la delimitación, así como a poner de manifiesto y elaborar las diferencias de grupo. Las preguntas "¿Qué es lo francés?, ¿Qué es lo inglés?" hace mucho tiempo que desaparecieron del ámbito de discusión de la conciencia propia de los franceses y de los ingleses. La pregunta "¿Qué es lo alemán?" no ha dejado de plantearse desde hace siglos. En un momento determinado, el concepto de "cultura" proporciona una de las varias respuestas posibles a esta pregunta.

5. La constitución de la autoconciencia nacional que se representa con los conceptos de "cultura" o de "civilización" es también muy diversa. Pero cualquiera que sea la diversidad de esta autoconciencia, el alemán que habla con orgullo de su "cultura", igual que el francés y el inglés que piensan con orgullo también en su "civilización", consideran algo completamente normal el hecho de que éste es el modo en que el mundo humano ha de considerarse y valorarse como una totalidad. El alemán puede intentar aclarar al francés y al inglés lo que quiere decir con el término de "cultura", pero no puede transmitir casi nada de la tradición de experiencias específicamente nacionales, así como del valor sentimental perfectamente natural que tiene para él la palabra.

El francés y el inglés también pueden, a su vez, explicar al alemán qué contenido tiene para ellos el concepto de "civilización", como compendio de la autoconciencia nacional, pero, por muy racional que a ellos les parezca el concepto, éste se origina en una serie específica de situaciones históricas y está rodeado de una atmósfera emocional y tradicional que resulta difícil de definir y que, sin embargo, es un elemento integral de su significado. Y es aquí donde la discusión se pierde en el vacío, cuando el alemán quiere explicar al inglés y al francés por qué para él el concepto de "civilización" es un valor, pero un valor de segundo grado.

6. Estos dos conceptos son como esas palabras que a veces se utilizan en algún grupo, en una familia o una secta, en una clase o en una liga y que, si tienen mucho significado para los iniciados, tienen muy poco para los profanos. Son términos que se acuñan sobre la base de vivencias comunes y crecen y cambian con el propio grupo del que son expresión. Reflejan la situación y la historia del grupo. En cambio resultan descoloridos y no alcanzan todo su significado para otras personas que no comparten estas experiencias y no se han formado en la misma tradición y en la misma situación.

Es cierto que las sociedades que han acuñado las palabras "cultura" y "civilización" no son sectas ni familias, sino pueblos enteros o, quizá,

solamente ciertos sectores de esos pueblos; pero cabe decir de ellas lo mismo que de las palabras específicas de grupos más pequeños, esto es, que forman parte de un lenguaje de seres humanos dirigido a seres humanos con una misma tradición y en una misma situación.

Los conceptos matemáticos se pueden aislar de los colectivos que los emplean. Los triángulos son explicables sin necesidad de remitirse a situaciones históricas; los conceptos de civilización y cultura no lo son. Es muy posible que sean individuos aislados los que los han acuñado recurriendo al vocabulario de su grupo o que, por lo menos, les hayan dado un significado nuevo; en todo caso, se han aceptado y se han impuesto. Otros individuos los han aceptado luego en su nuevo significado y en su nueva forma elaborándolos y perfeccionándolos en el lenguaje hablado o en el escrito. Unos los han legado a los otros hasta que se han convertido en instrumentos utilizables para expresar las experiencias comunes y para tratar de entenderse. Así se convirtieron en palabras de moda, en conceptos corrientes del lenguaje cotidiano de una sociedad determinada, con lo cual no sólo acabaron respondiendo a la necesidad de expresión del individuo, sino también de un colectivo cuya historia ha cristalizado en ellos y en ellos sigue resonando. El individuo encuentra esta historia cristalizada como una posibilidad de utilización, aunque no sepa con exactitud por qué las palabras aparecen unidas a esa significación y diferenciación concretas y por qué es posible extraer de ellas tales matices y tal posibilidad nueva. El individuo se sirve de estos términos porque le parecen absolutamente evidentes y porque, desde pequeño, ha aprendido a ver el mundo a través de estos anteojos conceptuales. El proceso de la génesis social de estas palabras puede haberse olvidado desde hace mucho tiempo; una generación las transmite a la siguiente sin tener conciencia del proceso de cambio en su totalidad, y aquéllas sobreviven en tanto la cristalización de las experiencias y situaciones pasadas conservan un valor de actualidad y una función en la existencia real de la sociedad; es decir, en tanto las generaciones sucesivas creen encontrar en ellas el eco de sus propias experiencias. Estas palabras comienzan a morir paulatinamente cuando ya no realizan función alguna en la vida social real y cuando dejan de transmitir experiencias. A veces quedan en estado letárgico total o parcialmente y alcanzan un nuevo valor de actualidad gracias a una situación social nueva. Permanecen en el recuerdo porque hay algo de la situación actual de la sociedad que encuentra expresión en las palabras que conservan cristalizado el pasado.

## II. EL DESARROLLO DE LA OPOSICIÓN ENTRE "CIVILIZACIÓN" Y "CULTURA"

7. Es evidente que, en los años inmediatamente anteriores a 1919, revivió la función que cumplía el concepto alemán de "cultura" (la de oponerse al de "civilización") debido a que la guerra contra Alemania se hizo en nombre de la "civilización" y debido también al hecho de que la conciencia que de sí mismos tenían los alemanes había de encontrar acomodo en la nueva situación creada con el tratado de paz.

Pero es evidente, asimismo, y conviene reseñarlo, que con esta situación histórica de la Alemania de la posguerra se dio nuevo impulso a una antítesis que había venido expresándose con estos dos conceptos ya desde el siglo XVIII.

Parece que fue Kant quien formuló por primera vez en conceptos emparentados cierta experiencia y antítesis de su sociedad. En sus *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, de 1784, dice: "Estamos cultivados en sumo grado por el arte y por la ciencia; estamos exageradamente civilizadas por todo tipo de deferencias y de buenas maneras sociales".

"La idea de la moralidad", sigue diciendo, "pertenece a la cultura. Sin embargo, la utilización que se hace de esta idea en la civilización se reduce exclusivamente al cultivo del pundonor y de las buenas maneras externas, que sólo tienen un parecido externo con la moral."

Aunque la formulación de esta antítesis, ya en el momento de su génesis, parece ser muy similar a la nuestra, su punto de arranque concreto, las experiencias y la situación a que se refiere a finales del siglo XVIII, son muy distintas, por más que haya cierta relación histórica con las experiencias en que se fundamenta la utilización actual.

Los portavoces de la burguesía alemana en formación, la intelectualidad alemana de clase media que aún habla en gran medida desde una "perspectiva cosmopolita" (*weltbürgerlicher Absicht*) refiere esta oposición de modo vago y en segundo término a una oposición de carácter nacional. En primer plano, y como experiencia fundadora, se encuentra una oposición social interna que, en realidad, revela de forma curiosa el meollo de la peculiaridad nacional: la oposición que se da entre una nobleza cortesana fundamentalmente francoparlante y "civilizada" según pautas francesas, por un lado, y, del otro, una capa intelectual germanoparlante de clase media que se recluta básicamente en el círculo de los "servidores reales" o de los funcionarios en el sentido más amplio, y que ocasionalmente incluye a algunos elementos de la nobleza rural.

Nos encontramos aquí, por lo tanto, con una clase social excluida en general de toda participación política, que apenas piensa en categorías políticas y sólo de un modo tímido en categorías nacionales, y cuya legítima-



ción reside fundamentalmente en sus realizaciones espirituales, científicas o artísticas. Frente a ella se encuentra una clase alta que, desde el punto de vista de la otra, no "rinde" nada y para la cual el comportamiento distinguido y distintivo constituye el punto central de su autoconciencia y de su autojustificación. Y ésta es la clase en la que piensa Kant cuando habla de que "estamos exageradamente civilizados por todo tipo de deferencias y de buenas maneras sociales", y del "pundonor [...] que sólo tienen un parecido externo con la moral". Es la polémica entre el sector intelectual alemán de clase media y los buenos modales de la clase alta cortesana dominante; polémica responsable de la antítesis conceptual entre cultura y civilización en Alemania, que es más antigua y más amplia de lo que traslucen estos dos conceptos.

8. Ya mucho antes de mediados del siglo XVIII se plantea la discusión, aunque sólo de modo subyacente a la manifestación de las ideas y con menos agudeza que en el periodo posterior a la mitad del siglo XVIII. El artículo sobre "Corte, cortesía y cortesano" (*Hof, Höflichkeit, Hofmann*) del *Léxico Universal de Zedler*, en 1736 —demasiado extenso para poder reproducirlo aquí—, nos da una idea bastante ajustada.

La cortesía —se dice en él— deriva su nombre, sin duda, de la corte y la vida cortesana. Las cortes de los grandes señores son como escenarios en los que cada uno trata de labrar su fortuna. Esto no puede conseguirse más que alcanzando el favor del príncipe y de los nobles más importantes en la corte, por lo que hay que esforzarse todo lo posible por hacerse bienquisto. Lo mejor para ello es hacer creer al otro que se está dispuesto a servirle en todo momento y con todas las fuerzas, aunque muchas veces no tengamos tal inclinación o no queramos por muy buenas razones. Para esto está la cortesía, que nos hace reflejar tal determinación en nuestra compostura que el otro queda convencido de nuestra voluntad de servicio; ello nos hace acreedores de su confianza que va generando en él un amor hacia nosotros por el cual se siente inclinado a concedernos sus favores. Éste es el resultado más habitual de la cortesía, que concede una gran ventaja a quien la practica. En realidad, habrían de ser la habilidad y la virtud las que nos ganasen la estima de los hombres, pero ¡cuán pocos son quienes esto reconocen! Y todavía son menos quienes las tienen en algún aprecio. Sólo lo que es perceptible por los sentidos es lo que llama la atención de los hombres superficiales, en especial cuando se dan unas circunstancias que afectan de modo especial a su voluntad. Esto es exactamente lo que sucede con el cortesano.

De modo simple, sin interpretación filosófica y claramente referida a ciertas formaciones sociales, nos encontramos aquí con la misma antítesis que en Kant desemboca de modo refinado y profundo en la contraposición entre "cultura" y "civilización": la "cortesía" engañosa y superficial y la

verdadera "virtud". El autor habla de esta última de pasada y con un suspiro de resignación. A partir de mediados de siglo, sin embargo, el tono cambia; la autolegitimación de las capas medias por medio de la virtud y de la educación se hace más precisa y más acentuada, al tiempo que se agudiza la polémica contra los comportamientos exteriores y superficiales que se dan en las cortes.

### III. EJEMPLOS DE LAS ACTITUDES CORTESANAS EN ALEMANIA

9. No resulta fácil hablar de Alemania en general, pues en cada uno de los múltiples estados de la época se dan peculiaridades, aunque solamente algunas de ellas son determinantes del desarrollo, mientras que las otras son consecuencias de éstas. También se dan ciertas manifestaciones generales que se encuentran por doquier de modo más o menos extendido.

En primer lugar, hay que referirse a la despoblación y al tremendo agotamiento económico del país tras la Guerra de los Treinta Años. En comparación con Francia y con Inglaterra, Alemania y, sobre todo, la burguesía alemana, es pobre en el siglo XVII y también en el siglo XVIII. El comercio, especialmente el comercio a larga distancia que aún estaba muy desarrollado en el siglo XVI en algunas zonas de Alemania, se encuentra en decadencia; han desaparecido las grandes fortunas de las casas comerciales, en parte a causa del cambio de los caminos comerciales como resultado de los descubrimientos ultramarinos, en parte como consecuencia inmediata de las largas guerras. Lo que queda es una burguesía de pequeñas ciudades con escasos horizontes y que, en lo fundamental, vive de atender a las necesidades locales.

No hay mucho dinero para emplearlo en actividades de lujo, como la literatura o el arte. En las cortes en las que se tiene dinero para ello se imita con medios insuficientes la vida cortesana de Luis XIV y se habla francés. El alemán, la lengua de las capas bajas y medias, es torpe y desmañado. Leibniz, el único filósofo cortesano de Alemania, el único gran alemán de la época, cuyo nombre tiene fama en la más amplia sociedad cortesana, habla y escribe francés o latín y poco alemán; y el problema lingüístico, el problema de qué puede hacerse con esa lengua alemana tan falta de gracia, le preocupa como preocupa a muchos otros.

El francés se difunde desde las cortes en la capa superior de la burguesía. Todas las *honettes gens*, todas las gentes de *considération* lo hablan. Hablar francés es el rasgo estamental de todas las capas superiores de la sociedad.

"No hay nada más plebeyo que escribir cartas en alemán", escribe en 1730 la novia de Gottsched a su prometido.

Si se habla alemán, pasa por ser de buen gusto intercalar tantas palabras francesas como sea posible. "No hace muchos años todavía", dice en 1740 E. de Mauvillon en sus *Lettres françoises et germaniques*, "que no se decían cuatro palabras en alemán sin intercalar dos en francés. Tal era el buen tono". Y a continuación se explaya sobre la barbarie del idioma alemán. "Es por naturaleza —dice— rudo y bárbaro." Vienen luego los sajones, que afirman "que se habla mejor el alemán en Sajonia que en cualquier otro lugar del Imperio". Lo mismo dicen de sí mismos los austriacos; lo mismo los bávaros, los brandenburgueses o los suizos. Algunos estudiosos, sigue diciendo Mauvillon, quieren establecer reglas de pronunciación, pero "es difícil que una nación que contiene en su seno tantos pueblos independientes unos de otros se someta a las decisiones de un pequeño número de sabios".

Sucede aquí como en otros campos: las tareas que, en Francia y en Inglaterra, realizan generalmente la corte y la capa superior de la aristocracia, corresponden en Alemania a los grupos de una pequeña intelectualidad impotente de clase media. Los eruditos y los "servidores reales" de la clase media son los primeros que, valiéndose de una capa espiritual, intentan crear los modelos de lo que ha de darse por alemán, con el fin de establecer cierta unidad alemana por lo menos en esta esfera espiritual, ya que en la política no parecía realizable por entonces. El concepto de cultura tiene la misma función.

En principio, sin embargo, al civilizado observador francés Mauvillon le parece que la mayor parte de lo que ve en Alemania es rudo y atrasado. Y lo que dice no se refiere solamente al lenguaje, sino también a la literatura: "Milton, Boileau, Pope, Racine, Tasso, Molière, casi todos los poetas de primera fila se han traducido a la mayor parte de las lenguas de Europa; en la mayoría de los casos, vuestros poetas no son más que los traductores".

"Os desafío a que me nombréis —sigue diciendo— un espíritu creado en vuestro Parnaso; a que me nombréis un poeta alemán que haya extraído de su propio fondo una obra de alguna reputación."

10. Podría decirse que ésta es la opinión no representativa de un francés mal orientado. No obstante, en el año de 1780, cuarenta años después de la obra de Mauvillon y nueve años antes de la Revolución Francesa, cuando ya Francia e Inglaterra han dejado atrás fases decisivas de su evolución cultural y nacional, y cuando la lengua de los dos países occidentales ya hacía tiempo que había encontrado su forma fija y clásica, Federico II el Grande, de Prusia, publica una obra, *De la littérature allemande*, en la que se queja del desarrollo escaso e insuficiente de la literatura alemana, en la que viene a decir lo mismo que Mauvillon sobre la lengua alemana y en

la que expone cómo puede ponerse remedio a esta situación, a juicio suyo.

“Encuentro —decía refiriéndose al idioma alemán— una lengua medio bárbara, dividida en tantos dialectos diferentes como provincias tiene Alemania y cada zona persuadida de que su dialecto es el mejor”. El rey describe la penosa situación de la literatura alemana, se queja de la pedantería de los eruditos alemanes y del escaso desarrollo de la ciencia alemana; aunque también ve las razones de esta situación y habla del empobrecimiento de Alemania a consecuencia de las guerras continuas, así como del desarrollo insuficiente del comercio y de la burguesía.

“Por lo tanto —dice—, no hay que culpar al espíritu o al genio de la nación de la cortedad de nuestros progresos, sino a una serie de coincidencias lamentables, a un encadenamiento de guerras que nos ha empobrecido tanto de hombres como de dinero”.

Habla el rey del comienzo lento de la recuperación del bienestar: “El Tercer Estado ya no languidece en un envilecimiento vergonzoso. Los padres sufragan los estudios de los hijos sin arruinarse. Tales son las primicias ya conseguidas de la feliz revolución que todos esperamos”. Y profetiza que, con el crecimiento del bienestar, también ha de producirse un florecimiento del arte y la ciencia alemanas, una civilización de los alemanes que podrá equipararse a la de las otras naciones —tal es la feliz revolución de la que habla—, y se compara a sí mismo con Moisés, quien ve acercarse el nuevo florecimiento de su pueblo sin llegar a experimentarlo.

11. ¿Estaba en lo cierto el rey?

Un año después de la publicación de su escrito, en el año de 1781, aparecieron *Los bandidos*, de Schiller, y *la Crítica de la razón pura*, de Kant; en 1787, el *Don Carlos*, de Schiller, y *la Ifigenia*, de Goethe. A continuación vino el gran florecimiento de la literatura y la filosofía alemanas, que es de todos conocido, lo cual parece confirmar la previsión real.

Pero este nuevo florecimiento había venido preparándose desde hacía mucho tiempo. El idioma alemán no consiguió su nueva fuerza expresiva en un plazo de dos o tres años. En el año de 1780, en que apareció el escrito *De la littérature allemande*, hacia mucho ya que el alemán no era ese *patois* medio bárbaro del que habla Federico el Grande. Ya había aparecido toda una serie de obras a las que hoy atribuimos retrospectivamente una importancia considerable. Siete años antes se había representado el *Götz von Berlichingen*, de Goethe, y éste había acabado el *Werther*; Lessing había publicado ya la mayor parte de su obra dramática y teórica, entre ésta el *Laocoonte* en 1766 y *Die Hamburgische Dramaturgie* en 1767. Federico el Grande murió en 1781, un año después de haber publicado su escrito, y hacía ya mucho que había visto la luz la producción de Klopstock, cuyo *Mesías* apareció en 1748; por no hablar de las piezas del *Sturm und Drang*, de Herder,

y de toda una serie de novelas que encontraron una amplia difusión. Un buen ejemplo es *Das Fräulein von Sternheim*, de Sophie de la Roche. Hacía ya tiempo que había surgido en Alemania una clase de consumidores, un público burgués que se interesaba por tales obras, aun cuando todavía era relativamente poco numeroso. Las olas de un intenso movimiento espiritual habían inundado a Alemania y se habían expresado bajo la forma de escritos, artículos, libros y dramas. El idioma alemán se había hecho más rico y ágil.

Federico el Grande no habla de nada de esto en su escrito, bien porque no lo vea, bien porque no le conceda importancia; sólo menciona una obra de la generación más joven, la obra suprema del *Sturm und Drang*, y de la época de la admiración por Shakespeare, esto es, el *Götz von Berlichingen*; y, de modo característico, lo menciona en relación con la educación y los modos de divertirse de las *basses classes*, de las clases bajas del pueblo:

Para convencerlos del mal gusto que, hasta la fecha, reina en Alemania, basta con que vayáis a un espectáculo público. Allí veréis representar las piezas abominables de Shakespeare traducidas a nuestra lengua, al tiempo que todo el auditorio se pasma de placer viendo esas farsas ridículas, dignas de los salvajes del Canadá. Las llamo farsas porque atentan contra todas las reglas del teatro, que no tienen nada de arbitrarias.

Vemos aparecer en ellas a ganapanes y sepultureros que mantienen diálogos dignos de su condición; enseguida aparecen príncipes y reinas. ¿Cómo es posible que conmueva y complazca esta mezcla extraña de bajeza y grandeza, de bufonería y tragedia?

Podemos perdonar a Shakespeare estos extravíos extraños, pues el nacimiento de las artes no coincide nunca con la época de su madurez. Pero hete aquí que aparece en escena un *Götz von Berlichingen*, imitación detestable de esas malas piezas inglesas y el patio aplaude y pide con entusiasmo la repetición de estupideces tan repulsivas.

Y prosigue: "...tras haberos hablado de las clases bajas es preciso que lo haga con la misma franqueza respecto a las universidades".

12. El hombre que así habla es el que, en aquella época, más hizo por el desarrollo político y económico de Prusia y, quizá también, de modo indirecto, por el desarrollo político de toda Alemania. Pero la tradición espiritual en la que ha crecido y que habla a través de él es la tradición general de la "buena sociedad" de Europa, la tradición aristocrática de la sociedad prenatal y cortesana. Su lengua lo dice todo: el francés. Mide la vida espiritual alemana con arreglo a las pautas del gusto francés, y son los modelos franceses los que determinan su juicio. De modo parecido a él hace mucho tiempo que hablan sobre Shakespeare otras personas de la misma

sociedad. Voltaire, por ejemplo, en su *Discours sur la tragédie*, introducción a la tragedia *Brutus*, ya había expresado en 1730 ideas muy parecidas: "Ciertamente, no pretendo justificar las irregularidades bárbaras de las que está plagada [la tragedia de Shakespeare, *Julio César*]. Lo asombroso es que no haya aún más en una obra compuesta en un siglo de ignorancia, por un hombre que no sabía latín y que no tuvo otro maestro que su genio".

La opinión de Federico el Grande sobre Shakespeare es, por cierto, una opinión modélica y generalizada entre las clases superiores franco-parlantes en Europa. El rey no "copia" nada, no "plagia" a nadie, por ejemplo a Voltaire, sino que lo que expresa es su convicción personal y auténtica; no encuentra ninguna diversión en las bromas "rudas" e incivilizadas de los sepultureros y gentes similares, y mucho menos cuando se inmiscuyen en los sentimientos grandes y trágicos de los príncipes y los reyes. Todo esto carece de una forma clara y concisa para su sensibilidad; son diversiones de las clases bajas. En este sentido es como hay que entender sus manifestaciones, que son tan individuales y tan poco individuales, al mismo tiempo, como su lengua francesa. Estas manifestaciones eran testimonios de su pertenencia a cierta sociedad. Y la paradoja que aquí pueda encontrarse (pues su política es prusiana y su tradición, de sensibilidad francesa o, mejor dicho, absolutista-cortesana) es menos importante de lo que pueden hacer pensar los puntos de vista vigentes sobre las individualidades nacionales. La paradoja se explica por la estructura peculiar de esta sociedad cortesana, cuya configuración política e intereses divididos, y cuyo gusto, estilo, lengua, eran los mismos a lo largo y a lo ancho de Europa.

La peculiaridad de esta situación provocó de vez en cuando algunos conflictos en la juventud de Federico el Grande, cuando éste fue dándose cuenta poco a poco de que no siempre podían ponerse en armonía los intereses del rey de Prusia con la veneración por Francia y el vínculo con las buenas maneras cortesanas, lo cual provocó, durante toda su vida, cierta incoherencia entre lo que hacía como rey y lo que escribía como ser humano y como filósofo.

También los sentimientos de la intelectualidad alemana y burguesa eran contradictorios en relación con el monarca: sus éxitos bélicos y políticos fortalecían una autoconciencia alemana de la que aquella intelectualidad había carecido y, para muchos intelectuales, el rey se convirtió en un héroe nacional. Pero, por otro lado, su actitud en relación con las cuestiones del idioma y del gusto, como se expresaban en su escrito sobre la literatura alemana, aunque no solamente en éste, eran precisamente aquello que la intelectualidad alemana combatía en su condición de intelectualidad alemana.

En casi todos los estados alemanes, grandes y pequeños, la situación de esta intelectualidad era muy similar. Casi por doquier había en la cúspi-

de personas o grupos de personas que hablaban francés y que determinaban la política en Alemania. Por el otro lado, había una sociedad de clase media, una clase intelectual germano-parlante que, en su conjunto, carecía de influencia sobre el desarrollo político. De esta clase es de donde han surgido en lo esencial los hombres gracias a los cuales se conoce a Alemania como el país de los poetas y de los pensadores. Ésta es la clase que dio a los conceptos como "educación" y "cultura" su sentido y su intención típicamente alemanas.

#### IV. LA CLASE MEDIA Y LA NOBLEZA CORTESANA EN ALEMANIA

13. Tarea distinta —y, por cierto, de las más atractivas— sería la de mostrar cómo la tragedia clásica francesa, aquella que Federico el Grande contraponía como modelo a las de Shakespeare y al *Götz*, de hecho expresaba la situación espiritual y los ideales específicos de una sociedad cortesano-absolutista. La tragedia clásica expresa del modo más nítido la importancia de las buenas formas, signo distintivo de toda *society* auténtica; la moderación de las pasiones individuales mediante la razón, cuestión vital para cada cortesano, el comedimiento en la conducta y la exclusión de toda expresión vulgar, símbolos específicos de cierta fase en el camino hacia la "civilización". Todo lo que hay que ocultar en la vida de la corte, todos los sentimientos y actitudes vulgares, todo aquello de lo que no "se" habla, tampoco aparece en la tragedia. Las personas de baja extracción (lo que para esta clase significa, asimismo, baja mentalidad) no tienen nada que hacer en la tragedia. La forma de ésta es clara, transparente, estrictamente regulada, como la etiqueta y todo lo demás en la vida de la corte; muestra a los cortesanos como éstos quisieran ser y, al mismo tiempo, como el príncipe absoluto quisiera verlos. Y quien quiera vivir en la estela de esta situación social, ya sea inglés, prusiano o francés, ha de orientar su gusto siempre en el mismo sentido. También Dryden, quien, junto a Pope, es el poeta cortesano más conocido de Inglaterra, opina de modo muy similar a Federico el Grande y Voltaire sobre el drama inglés antiguo en su epílogo a *La conquista de Granada*: Una época tan refinada y educada, cuyos modelos son un rey galante y una corte tan brillante e ingeniosa, ya no puede admirar sin reservas la cruda aspereza de los antiguos autores trágicos ingleses".

En este juicio sobre el gusto resulta especialmente visible la correspondencia con la situación social. También Federico el Grande se opone a la falta de gusto que supone mezclar en escena la "*grandeur tragique des Princes et Reines*" con la "*bassesse des crocheteurs et des fossoyeurs*". Era, pues, imposible que comprendiera y apreciara una producción literaria cuyo

meollo era, precisamente, la lucha contra las diferencias estamentales, una producción que trataba de mostrar que también los sufrimientos de las gentes de extracción humilde tienen su grandeza y su tragedia, y no solamente los de los príncipes y los reyes, los de la aristocracia cortesana.

Los círculos burgueses van enriqueciéndose poco a poco en Alemania. El rey de Prusia constata este enriquecimiento y se promete a su cuenta un despertar de las artes y de las ciencias, una "revolución feliz". Pero esta burguesía habla un lenguaje distinto al del rey. Los ideales y el gusto de la juventud burguesa, así como los modelos que siguen en su comportamiento, son casi los contrarios a los del monarca.

"Estábamos en Estrasburgo —escribe Goethe en *Dichtung und Wahrheit* (libro 9o.)—, en la frontera francesa, liberados de la influencia directa del espíritu francés. Nos parecía que su forma era demasiado rígida y aristocrática; su poesía, fría; su crítica, destructiva; su filosofía, abstrusa e insuficiente."

En este ánimo escribió Goethe el *Götz*. ¿Cómo hubiera podido comprenderle Federico el Grande, el hombre del absolutismo ilustrado y racional, del gusto aristocrático-cortesano? ¿Cómo hubiera podido el rey aprobar los dramas y teorías de Lessing, quien alaba en Shakespeare precisamente lo que él le reprocha: que expresa mucho más que los clásicos franceses el gusto del pueblo?

"Si nos hubieran traducido las obras maestras de Shakespeare, de seguro que los alemanes hubieran obtenido mayor provecho que del conocimiento de Corneille y Racine. Desde luego, el pueblo habría encontrado en las primeras mucho más gusto del que puede encontrar en los segundos."

Esto era lo que escribía Lessing en 1759 en sus *Briefen die neueste Literatur betreffend* (*Cartas sobre la literatura más reciente*) (parte 1, carta 17ª) y, consecuentemente con el reciente despertar de una autoconciencia de las clases burguesas, reclama y escribe dramas burgueses, ya que los cortesanos no son los únicos que tienen el privilegio de ser grandes. "La naturaleza —dice— no conoce esas divisiones odiosas que establecen los seres humanos entre ellos y reparte las buenas cualidades del alma sin dar un trato de favor a los nobles o a los ricos."

Todo el movimiento literario de la segunda mitad del siglo XVIII está animado por una clase social y, en consecuencia, por unos ideales de buen gusto contrapuestos a la disposición social y a las reglas del buen gusto de Federico el Grande. Por este motivo, el movimiento no le dice nada, ignora todas las fuerzas vivas que han comenzado a alentar en torno suyo y condena aquello que no puede ignorar, como el *Götz*.

Este movimiento literario alemán no es un movimiento político. Sus representantes más característicos son Klopstock, Herder, Lessing, los poe-



tas del *Sturm und Drang*, de la escuela de la sensibilidad, de la liga de los bosques, el joven Goethe, el joven Schiller y muchos otros. Descontando algunas raras excepciones, hasta 1789 no se encuentra en Alemania idea alguna de una acción política concreta; nada que pueda recordar a un partido político o a un programa político. Todo lo que se encuentra en la administración pública prusiana son propuestas de reformas y hasta comienzos de éstas, en el sentido del absolutismo ilustrado. En algunos filósofos, como Kant, aparecen formulaciones de principios generales que están en contradicción completa con las circunstancias reinantes. En los escritos de la joven generación de la liga de los bosques (*Hainbund*) se encuentran manifestaciones de un odio salvaje contra los príncipes, las cortes, los aristócratas, contra los afrancesados, la inmoralidad cortesana y la frialdad egoísta del cálculo. Por doquier se manifiestan sueños vagos de una Alemania unificada y de una vida natural entre la juventud de la clase media; vida "natural" por contraposición a la "artificialidad" de la vida social cortesana. Común es también la alegría irresistible que produce la propia exaltación sentimental.

Ideas, sentimientos, nada que pudiera conducir en ningún sentido a una acción política concreta. La constitución de los pequeños estados absolutistas de aquella sociedad no ofrecía oportunidad alguna para tal actividad política. Los elementos burgueses adquirirían cada vez mayor conciencia; sin embargo, la red de los estados absolutos no se conmovía. Los elementos burgueses estaban excluidos de la participación política; todo lo más que podían hacer de modo autónomo era "pensar y escribir poesía", pero no actuar. En esta situación, la actividad literaria venía a ser una especie de sustitutivo de la acción política. En ella se expresan de modo más o menos oculto los nuevos sentimientos, así como el descontento con la situación existente. En este ámbito que, hasta cierto punto, dejaba en libertad al Estado absoluto, la nueva generación de clase media, provista de sus nuevos sueños y de sus ideales opositores, se enfrentó a los ideales cortesanos, y lo hizo en idioma alemán.

El movimiento literario de la segunda mitad del siglo XVIII no es, repetimos, un movimiento político, pero es la expresión de un movimiento social y de una transformación de la sociedad en el sentido más eminente del término. En este movimiento, por supuesto, todavía no se expresaba la burguesía como una totalidad, sino que, en un principio, sólo se expresaba una especie de vanguardia burguesa, es decir, lo que aquí hemos llamado la intelectualidad de la clase media, una multitud de individuos diseminados por todo el país, que se encontraban en una situación igual y tenían una extracción social parecida; individuos que se entendían entre sí precisamente porque estaban en la misma situación. Sólo de modo ocasional se

reúnen, por un periodo mayor o menor, algunos individuos de esta vanguardia, para formar un círculo. A menudo viven aislados y solos, constituyendo una élite a los ojos del pueblo y unos seres humanos de segunda categoría a los de la aristocracia cortesana.

La correspondencia entre esta situación social y los ideales de que hablan (el amor a la naturaleza y a la libertad, el éxtasis solitario, la entrega al enardecimiento del propio espíritu sin el obstáculo de la "fría razón") se manifiesta siempre en las obras de esta generación. Por lo demás, esto es lo que se afirma de modo perfectamente rotundo en el *Werther*, cuyo éxito muestra qué propia de esta generación era una tal sensibilidad.

En la fecha del 24 de diciembre de 1771 leemos en *Werther*: "La miseria brillante que veo, el tedio que reina entre esta gente tosca, esa manía de clases que les hace acechar y espiar la ocasión de elevarse unos sobre otros, fútiles y menguadas pasiones que se presentan al desnudo".

El 8 de enero: "¡Qué pobres hombres son los que dedican toda su alma a los cumplimientos, y cuya única ambición es ocupar la silla más visible de la mesa!".

El 15 de marzo de 1772: "Estoy furioso... El conde de C. me aprecia [...] Ayer comí en su casa [...] y después de comer estuve paseándome y charlando con el conde en el gran salón [...] y, por fin, insensiblemente, sonó la hora de la tertulia. ¡Bien sabe Dios que no pensaba en ello!" *Werther* se queda y la sociedad nobiliaria llega. Las mujeres murmuran; la noticia circula entre los hombres. Finalmente, el conde, algo apurado, le ruega que se retire. La sociedad aristocrática se siente herida de encontrar un burgués en su compañía.

"He observado —dice el conde— que la tertulia en masa está descontenta de veros aquí [...] Me escurrí pausadamente y, fuera ya de la augusta asamblea, subí a mi birlocho y fui a M. para ver desde la colina la puesta de sol, leyendo el magnífico canto en que refiere Homero cómo Ulises fue hospedado por uno que guardaba puercos."

De un lado la superficialidad, la ceremonia, la conversación banal y, del otro, la interioridad, la profundidad de los sentimientos, la absorción en la lectura, la educación de la propia personalidad; es la misma oposición que se expresa en Kant en la antítesis entre cultura y civilización, pero referida a una situación social muy determinada.

Y, al propio tiempo, Goethe muestra en *Werther* de modo especialmente claro, los dos frentes en los que vive esta clase: "Lo que más me irrita —leemos el 24 de diciembre de 1771— son las miserables distinciones sociales. Sé como cualquiera cuán necesaria es la diferencia de clases, y conozco sus ventajas, de las que yo mismo me aprovecho, pero no quisiera que viniesen a estorbarme el paso..."

Nada es más característico de la conciencia de la clase media que esta afirmación: las puertas de abajo tienen que seguir cerradas. Las puertas de arriba han de abrirse. Y, al igual que todas las clases medias, también ésta se encontraba apresada en una curiosa paradoja: no se atrevía a derrumbar los muros que cerraban el camino hacia arriba, por miedo a que, en la conmoción, también cayeran los muros que la separaban del pueblo.

Todo esto fue un movimiento de elementos ascensionales: el bisabuelo de Goethe fue herrero; su abuelo fue sastre y, luego, hospedero, con una clientela cortesana y de trato burgués con un título, mientras que la madre es la hija de una familia patricia de Frankfurt.

El padre de Shiller fue cirujano y, luego, comandante médico mal pagado, mientras que su abuelo, bisabuelo y tatarabuelo fueron panaderos. De similar extracción social, a veces más alta, a veces más baja, pero siempre en torno a la artesanía y al funcionariado medio, procedían Schubart, Bürger, Winkelmann, Herder, Kant, Friedrich August Wolff, Fichte y muchos otros miembros de este movimiento.

14. En Francia se produjo un movimiento similar. También allí surgió toda una serie de hombres importantes, procedentes de un cambio social similar en los círculos de la clase media. Voltaire y Diderot se cuentan entre ellos. Pero, en Francia, estos talentos fueron recibidos y asimilados sin problemas por la amplia sociedad cortesana, por la *society* parisina. En Alemania, por el contrario, los hijos de la clase media ascendente, dotados de talento y de ingenio, quedaron excluidos, en su mayoría, de la vida cortesana aristocrática. Algunos de ellos, como Goethe, consiguieron una especie de reconocimiento en este círculo cortesano. Pero, dejando al margen el hecho de que la corte de Sajonia-Weimar era pequeña y relativamente pobre, Goethe se cuenta entre las excepciones. En su conjunto, y comparados con los de los otros países occidentales, los muros que separaban a la intelectualidad de la clase media de la clase superior aristocrática siguieron siendo muy altos. En 1740 observa el francés Mauvillon, en relación con las circunstancias alemanas: "En el hidalgo alemán pueden observarse esos aires altaneros y orgullosos, que llegan hasta la brusquedad. Engreídos de su alcurnia, que están siempre dispuestos a probar, desprecian todo cuanto no tiene la misma condición". "Raramente —prosigue— realizan matrimonios desiguales, pero aún es más raro verlos tratar simple y llanamente con los burgueses. E, igual que rechazan el *connubium* con estos burgueses, tampoco hacen nada por buscar su compañía, sean cuales sean los merecimientos de estos últimos."

La distancia social especialmente pronunciada entre la nobleza y la burguesía, documentada con innúmeros testimonios, estaba condicionada, sin duda alguna, por las relativas estrecheces y el escaso bienestar de

ambos sectores. Estas circunstancias son las que explican que la nobleza recurriera a una actitud pronunciadamente excluyente y a las pruebas de pureza de linaje como los instrumentos más importantes para el mantenimiento de su existencia social privilegiada; al propio tiempo, también bloquearon a la burguesía alemana el camino principal por el que en los otros países occidentales se produjo el ascenso de los elementos burgueses, el *connubium* y la recepción por la aristocracia, esto es, el camino del dinero.

Cualesquiera que sean las razones, sin duda muy complicadas, para esta separación especialmente acusada, la escasa mezcla de los modelos cortesano-aristocráticos y de los "valores del ser" con los modelos burgueses y los valores del rendimiento, producida por esta separación, ha determinado decisivamente durante largos periodos ese fenómeno que suele aceptarse como carácter nacional de los alemanes. A esto se debe el hecho de que la corriente principal del idioma alemán, el alemán culto, así como casi toda la nueva tradición espiritual, cristalizada en la literatura, recibiera el impulso decisivo y el carácter de un sector intelectual de clase media que era más puro y más específicamente de clase media que la capa intelectual francesa correspondiente e, incluso, que la inglesa, que, en cierto modo, ocupa una posición intermedia entre las otras dos.

Los signos de la exclusividad, la acentuación de lo específico y de lo diferenciador, que ya se mostraron en la comparación entre el concepto alemán de cultura y el occidental de civilización, se encuentran aquí de nuevo, como carácter propio del desarrollo alemán.

Comparada con Alemania, Francia tuvo una expansión y una política colonizadora exterior relativamente tempranas. Pero también hacia el interior pueden observarse movimientos similares en el curso de la Edad Moderna. Especialmente importante en este contexto es el movimiento de difusión de los buenos modales cortesano-aristocráticos y la tendencia de la aristocracia cortesana a asimilarse elementos de otras clases, esto es, por decirlo así, a colonizarlos. El orgullo estamental de la aristocracia francesa sigue siendo considerable y también continúa acentuando las diferencias estamentales. Pero los muros de los que se rodea tienen más puertas de acceso que en Alemania, y este acceso, así como la asimilación de otros grupos, también tienen mayor importancia.

Por el contrario, la expansión mayor del Imperio alemán se produce en la Edad Media. Desde esta época, lo único que hace el Imperio es disminuir paulatinamente de extensión. Ya antes de la Guerra de los Treinta Años y mucho más pronunciadamente después, los territorios alemanes disminuyen por doquier y casi todas las fronteras han de soportar fuertes presiones. En consecuencia con esto, en el interior del país la lucha entre los distintos grupos sociales para conseguir las escasas oportunidades que hay y para

autoafirmarse es más fuerte que en los otros estados occidentales en proceso de expansión, y también más fuerte la tendencia a diferenciarse y a excluirse mutuamente. La desmembración del territorio alemán en una serie de estados soberanos, al igual que la exclusión relativamente pronunciada de las capas medias alemanas por parte de la mayoría de la nobleza, son los fenómenos que han impedido la constitución de una *society* unitaria, modélica y central que en los otros países ha tenido gran importancia, al menos como estación intermedia en el proceso de la construcción nacional (*Nationsbildung*), habiendo influido de modo determinante en varias etapas en el lenguaje, en las artes, en la constitución afectiva y en los modales.

#### V. EJEMPLOS LITERARIOS DE LAS RELACIONES ENTRE LA INTELLECTUALIDAD ALEMANA DE CLASE MEDIA Y LOS CORTESANOS

15. Los libros de las clases medias que alcanzan mayor éxito de público a partir de mediados del siglo XVIII, esto es, a partir de la época en que estas clases aumentan su bienestar y su conciencia de sí mismas, señalan claramente con qué intensidad se percibía la diferencia con las otras clases. Al propio tiempo demuestran que las diferencias estructurales y vitales entre las clases medias de un lado y la clase alta cortesana del otro, eran diferencias en la estructura del comportamiento de la vida sentimental, de los deseos y de la moral. Estos libros muestran, de modo necesariamente unilateral, por supuesto, cómo se veían estas diferencias desde el punto de vista de la clase media.

Un buen ejemplo de todo ello nos lo ofrece la conocida novela de Sophie de la Roche, *Das Fräulein von Sternheim*, que convirtió a su autora en una de las mujeres más célebres de su época. "Constituye todo mi ideal de lo que debe ser una mujer", escribe Caroline Flachsland a Herder, tras haber leído *Das Fräulein von Sternheim*, "delicada, dulce, bondadosa, orgullosa, virtuosa y engañada. He pasado horas deliciosas leyéndola. ¡Ah! Cuán alejada estoy todavía de mi ideal, de mí misma".

Lo paradójico en todo esto es el hecho de que Caroline Flachsland, como muchas otras mujeres de su condición social, ame su propio dolor, esto es, que entre los rasgos de la heroína ideal a la que pretenden parecerse, junto a la bondad, al orgullo y la virtud, cuente la condición de engañada, lo cual no es escasamente significativo en cuanto a la situación sentimental de la intelectualidad de clase media, especialmente de sus mujeres en la edad de la mayor sensibilidad. La heroína de clase media es engañada por el cortesano aristócrata. La prevención, el miedo ante el "seductor" socialmente superior, con el que la muchacha no

puede casarse debido a la distancia social que entre ellos media; el deseo secreto de que el seductor se acerque; la tentación que se muestra en la idea de que es posible tener acceso a un círculo cerrado y peligroso; finalmente, la compasión identificadora con la engañada; todo ello nos proporciona un ejemplo de la ambivalencia específica en la que está aprisionada la vida sentimental de la clase media —y no sólo de sus mujeres— en relación con la aristocracia. A este respecto, *Das Fräulein von Sternheim* constituye, en cierto modo, la contrapartida femenina del *Werther*; ambos describen vínculos específicos de su clase que se expresan en sentimentalismo, sensibilidad y matices afectivos similares.

He aquí la trama de la novela: una hermosa doncella procedente de la pequeña nobleza rural, de una familia burguesa encumbrada, llega a la corte. El príncipe, su pariente materno de más alcurnia, pretende convertirla en amante suya. Acorralada, la muchacha busca refugio en el “malo” de la novela, un lord inglés que vive en la corte y que en todo momento se expresa justamente como los círculos de clase media se han imaginado siempre al “seductor aristócrata”, al “infame malvado” y quien resulta tan cómico precisamente porque expresa como pensamientos propios los reproches de la clase media contra su clase. También frente a él conserva la doncella su virtud, su superioridad moral, en compensación por su inferioridad estamental, y muere.

Así es como habla la heroína, la señorita de Sternheim, la hija de un coronel ennoblecido:

El tono de la corte y el espíritu de la moda reprimen los movimientos más nobles de un corazón dotado de bondad natural; el hecho de que, para evitar los murmullos de los señores y damas de la elegancia, haya que reír con ellos y estar de acuerdo con ellos, no despierta en mí más que desprecio y compasión. El ansia de placeres, de nuevos ornamentos, de nuevos vestidos, muebles o un manjar dañino para la salud. ¡Oh, Emilia mía!, la angustia y la inquietud invaden mi alma... Y no quiero hablar de esa falsa ambición que alienta tantas bajas intrigas, que se arrastra ante el vicio reinante en todo su esplendor, que mira con desprecio la virtud y los merecimientos y que genera la desgracia sin reparo alguno.

“Estoy convencida, querida tía —dice, tras haber pasado algunos días en la corte—, de que la vida cortesana no es adecuada para mí. Mis gustos, mis inclinaciones, son absolutamente distintos. Y os confieso que me iría de aquí con mayor alegría que vine.”

“Queridísima Sophie —le contesta la tía—, realmente eres una de las muchachas más encantadoras que hay, pero el viejo párroco te ha inculcado una gran cantidad de ideas pedantes. Trata de olvidarlas de vez en cuando.”

Y en otro lugar escribe Sophie: "Hace poco me vi envuelta en una conversación debido a mi amor por Alemania, en la que yo trataba de defender los merecimientos de mi patria y lo hice con verdadero celo y, después, mi tía me dijo que había dado buena prueba de ser la nieta de un profesor. Este reproche me irritó; era una ofensa a la memoria de mi padre y de mi abuelo".

El párroco y el profesor son, de hecho, los dos representantes más claros de esta intelectualidad de funcionarios de clase media; dos figuras sociales que han tenido la participación más decisiva en la difusión y en la formación del nuevo idioma culto. En el ejemplo anterior puede verse cómo el sentimiento nacional, vago, espiritualizado y apolítico de estos círculos, le resultaba burgués a la aristocracia pequeño-cortesana. Al propio tiempo, tanto el cura como el profesor remiten a la universidad como lugar social que constituía el centro de formación y difusión más importante de la cultura alemana de clase media. Generaciones enteras de estudiantes universitarios, convertidos en maestros, párrocos y funcionarios medios, difundieron la imagen de un mundo ideal y de unos ideales determinados. En cierto modo, la universidad alemana era la contrapartida de la clase media frente a la corte.

En la imaginación de la clase media, el malvado cortesano se expresa con las palabras con las que el párroco le combate desde el púlpito:

Sabes que nunca he permitido que el amor reine en otro lugar que en mis sentidos, de los que constituye el gozo más refinado y más vivo... He gozado de todos los tipos de belleza... Me he saciado de ellas... Que los moralistas... pongan en evidencia las finas redes y lazos en los que he atrapado la virtud y el orgullo, la sabiduría y el frío cálculo, la coquetería y hasta la piedad del mundo femenino... Amor se ha reído de mi vanidad. Le ha bastado con sacar del último rincón del campo a la hija de un coronel, cuyo tipo, ingenio y carácter son tan excitantes que...

Veinticinco años después son unas antítesis similares y unos ideales y problemas parecidos los que aseguran el éxito de un libro. En 1796 apareció en las *Horen (Horas)* de Schiller, *Agnes von Lilien* de Carolina von Wolzogen. En ella dice la madre noble, que por razones misteriosas ha de educar a su hija fuera del círculo de la corte: "Creo que debo estar agradecida a la previsión que me obligó a alejarte de los círculos en los que yo fui desgraciada. Rara vez puede conseguirse una formación espiritual seria y sólida en los círculos del gran mundo. Te hubieran convertido en una marioneta sometida a los caprichos cambiantes de la opinión".

Y la propia heroína dice de sí misma:

Yo sabía poco de la vida de convenciones y del lenguaje de la gente de mundo. La simplicidad de mis principios me hacía ver paradojas en aquello con lo que los espíritus, doblegados por la costumbre, se reconcilian con facilidad. Tan natural como que la noche sigue al día era para mí que hay que compadecer al engañado y odiar al engañador y que hay que anteponer la virtud a la honra y la honra al provecho propio. Todos estos conceptos aparecían invertidos en el juicio de esta sociedad.

La heroína describe luego al príncipe afrancesado:

El príncipe tenía entre sesenta y setenta años y se fastidiaba y fastidiaba a los demás con la rígida etiqueta francesa antigua que los príncipes herederos alemanes suelen aprender en la corte del rey francés y que luego trasplantan a su propio país, si bien en una dimensión algo más reducida. La edad y la costumbre habían acabado por conseguir que el príncipe pudiera parecer natural al moverse bajo la pesada armadura del ceremonial. En relación con las mujeres mantenía la refinada y estricta cortesía de la época caballeresca, de modo que su presencia no resultaba desagradable a aquéllas; pero en ningún momento deponía los modales cortesés con el fin de hacerse algo más amable. Sus hijos... sólo encontraban en él al déspota.

Estas caricaturas de cortesanos se me antojaban, a veces, ridículas y, a veces, deplorables: la veneración que, al aparecer su señor, conseguían transmitir desde sus corazones a sus manos y pies; la expresión de gracia o de enojo que recorría su semblante como una chispa eléctrica...; la sumisión inmediata de su parecer apenas escuchada la última manifestación de los labios principescos; todo esto se me hacía inconcebible. Me parecía estar ante un teatro de marionetas.

De un lado, pues, la cortesía, el tacto, los buenos modales y, de otro, la sólida formación, la preferencia de la virtud sobre los honores; la literatura alemana de la segunda mitad del siglo XVIII está llena de estas contraposiciones. Todavía el 23 de octubre de 1828 dice Eckermann a Goethe: "Una formación tan sólida como la que parece haber tenido el Gran Duque es poco frecuente entre la gente principesca".

"Muy poco frecuente —contestaba Goethe— hay muchos, incluso, que son capaces de charlar con fortuna sobre todos los temas posibles, pero no tienen nada en su interior y únicamente arañan en la superficie. Lo cual no es de extrañar cuando se recuerdan la pérdida de tiempo y la dispersión de esfuerzos que suelen acompañar a la vida de la corte."

De vez en cuando, Goethe utiliza expresamente en este respecto el concepto de cultura. "La gente que me rodeaba —dice— no tenía ni idea de ciencia. Eran cortesanos alemanes y esta clase carecía por entonces de la cultura más elemental."



Y Knigge confirma en cierta ocasión: "No hay lugar en el que el cuerpo de cortesanos constituya una especie propia como lo hace aquí (en Alemania)".

16. En todas estas manifestaciones se dibuja una situación social muy determinada. Es la misma contraposición que se observa por detrás de la que hace Kant entre cultura y civilización. Pero también con independencia de estas nociones, esta fase y las experiencias originadas en ella se han inscrito de modo profundo en la tradición alemana. Lo que se expresa en ese concepto de cultura, en la antítesis entre profundidad y superficialidad, así como en muchas otras nociones parecidas, es la autoconciencia de una intelectualidad de clase media. Se trata de un sector relativamente poco numeroso, muy esparcido por todo el territorio que, en consecuencia, está muy individualizado y, además, de una forma peculiar, no constituye un círculo cerrado de relaciones, una *society*, como la sociedad cortesana. Se compone fundamentalmente de funcionarios y de servidores del Estado en el sentido más amplio de la palabra, esto es, de personas que, de modo directo o indirecto, obtienen sus ingresos de la corte sin pertenecer, salvo raras excepciones, a la "buena sociedad cortesana", a la clase alta aristocrática. Es una clase intelectual que carece de un *hinterland* burgués amplio. La burguesía de comerciantes profesionales, que podría servir como público a los escritos de la intelectualidad, todavía está poco desarrollada en la mayor parte de los estados de Alemania en el siglo XVIII. Precisamente es en esta época cuando comienza el ascenso a una situación de bienestar. En cierto modo, la intelectualidad alemana, los escritores, flotaban en el vacío. Las cuestiones del espíritu constituyen su refugio y su campo reservado, mientras que el rendimiento en la ciencia y en el arte es su orgullo. Este sector apenas tiene espacio para la actividad política y para los objetivos políticos. Consecuentemente con la forma de vida y la estructura de su sociedad, las cuestiones comerciales y los problemas económicos son solamente problemas marginales para la intelectualidad. El comercio, el intercambio y la industria todavía están relativamente subdesarrollados y, en gran medida, necesitan de la protección y el fomento de una política real mercantilista, antes que la liberación de sus impedimentos. La legitimización de esta intelectualidad de clase media del siglo XVIII era su autoconciencia y su orgullo residía allende la economía y la política en eso que, probablemente por este motivo, se llama en alemán "lo puramente espiritual" (*Das rein Geistige*), en la esfera de los libros, en la ciencia, la religión, el arte, la filosofía, y en el enriquecimiento interior, en la "formación" del individuo, principalmente a través del libro, en la personalidad. Coherentemente con todo ello, el hecho de que las consignas en las que se expresa esta autoconciencia de la intelectualidad alemana, consignas como "educación" o

“cultura”, muestren una tendencia tan pronunciada a trazar una clara línea divisoria entre las realizaciones en las esferas mencionadas, en lo puramente espiritual como lo único que es realmente valioso, y las de las esferas políticas, económicas y sociales, muy al contrario de las consignas de la burguesía ascendente en Inglaterra y Francia. El destino peculiar de la burguesía alemana, su prolongada impotencia política, la tardía unificación nacional, todo ello ha venido a dar nuevos impulsos en la misma dirección y a fortalecer las naciones y los ideales en este sentido. Y lo primero que se produjo en esta evolución fue esta intelectualidad alemana tan peculiar, carente de una base social suficientemente sólida y que, como primera formación burguesa en Alemania, desarrolló una autoconciencia burguesa extraordinariamente nítida, unos ideales específicos de clase media y un arsenal conceptual muy eficaz, especialmente dirigido en contra de la clase alta cortesana.

En correspondencia con su situación, podemos ver lo que esta intelectualidad consideraba lo más rechazable y lo contrario de la educación y de la cultura en la clase superior. Los ataques raras veces se dirigen contra los privilegios políticos o sociales de la aristocracia cortesana, y cuando lo hacen, de modo pusilánime y resignado a su inutilidad, los ataques se dirigen principalmente contra el comportamiento humano de la aristocracia.

La descripción más significativa de las diferencias entre la estructura de la intelectualidad alemana y de la francesa se encuentra en las conversaciones de Goethe con Eckermann: Ampère había llegado a Weimar; Goethe no le conocía personalmente, pero le había glorificado muy a menudo a los ojos de Eckermann. Para asombro general, resulta que el conocido señor Ampère es un “jovencito vivaz de unos veinte años”. Eckermann expresa su asombro y Goethe le contesta (jueves, 3 de mayo de 1827):

A vos os ha resultado difícil formaros en el campo y todos los demás, en Alemania Central, hemos tenido que trabajar mucho para acumular la escasa sabiduría que tenemos. Pues, en el fondo, llevamos una vida aislada y pobre. Encontramos muy poca cultura en el pueblo y todos nuestros talentos y buenas cabezas están repartidos por toda Alemania. El uno reside en Viena, el otro en Berlín, otro en Königsberg, otro en Bonn o en Düsseldorf, todos ellos separados entre sí por 50 o 100 millas, de forma que rara es la vez en que se produce un contacto personal o un intercambio personal de ideas. Imaginémonos lo que sería, pongo por caso, si por aquí pasaran hombres como Alejandro von Humboldt que, en un solo día me ayudaría a avanzar en aquello que busco y que preciso encontrar más de lo que yo habría conseguido en un año a lo largo de mi camino solitario.

Imagináos ahora una ciudad como París, donde se reúnen todos los hombres más eminentes de un Estado para enseñarse mutuamente y elevar

su espíritu en un intercambio, lucha y emulación cotidianos y donde se abre a la luz pública diaria lo mejor de las ciencias de la naturaleza y del arte, lo mejor que hay en todo el mundo. Pensad en esa ciudad universal en la que el paso por cada puente o por cada plaza nos recuerda un pasado glorioso. Añadid a todo esto que no se trata del París de una época sórdida y carente de ingenio, sino del París del siglo XIX, en el que, hace ya tres generaciones, hombres como Molière, Voltaire, Diderot y otros parecidos, han elevado a una altura tal el cultivo del espíritu que ningún otro lugar del mundo puede comparársele. Podréis comprender, pues, que en este florecimiento haya podido aparecer una gran cabeza como la de Ampère y que, a sus 24 años, ésta ya haya podido ser alguien.

Y un poco más adelante, añade Goethe en relación con Merimée: "En Alemania es imposible que alguien tan joven pueda producir una obra tan madura. No es culpable de esto el individuo, sino la situación cultural de la nación, así como la gran dificultad que todos experimentamos en salir adelante por nuestras propias fuerzas".

Con estas manifestaciones, que constituyen prueba y referencia suficientes en estas consideraciones introductorias, podrá ver el observador con toda claridad la correlación que existe entre el desmembramiento político de Alemania y una estructura específica de la intelectualidad alemana, así como una estructura también específica de su comportamiento humano y de su configuración espiritual. En Francia, toda la intelectualidad se reúne en un lugar, donde mantiene su cohesión en el trato continuo con una buena sociedad más o menos centralizada; en Alemania, en cambio, con sus múltiples pequeñas capitales, no hay ninguna buena sociedad central y unificada, sino que la intelectualidad se encuentra diseminada a lo largo de todo el país. Allí, uno de los medios de comunicación más importantes es la conversación, convertida, además, en un arte desde hacía siglos; aquí, en cambio, el medio de comunicación más importante es el libro, y lo que desarrolla la intelectualidad alemana es más un lenguaje escrito unitario que un lenguaje hablado unitario. Allí, el joven se encuentra inmerso desde el principio en un medio de rica y estimulante espiritualidad; aquí, en cambio, el joven de clase media tiene que educarse relativamente solo y aislado. Los mecanismos ascensionales también son distintos en Francia y en Alemania. Y, por último, la manifestación de Goethe muestra claramente cuál es el problema: una intelectualidad de clase media sin base social. Más arriba hemos citado un pasaje suyo según el cual los comerciantes tienen poca cultura. Lo mismo piensa del pueblo. La cultura y la educación son consignas y características de una delgada capa en el medio, que se eleva por encima del pueblo. Los esfuerzos de la propia élite tropiezan no solamente con la indiferencia del pequeño sector cortésano

que tiene arriba, sino también con la escasa comprensión de las amplias capas de abajo.

Sin embargo, es precisamente este escaso desarrollo de los sectores profesionales burgueses el que constituye uno de los motivos por los que la lucha de la vanguardia de clase media, de la intelectualidad burguesa contra la clase superior cortesana, se realiza casi de modo completo al margen de la esfera política, y por lo que el ataque se hace predominantemente contra el comportamiento humano de la clase superior, contra rasgos humanos generales como la "superficialidad", los "convencionalismos externos", la "insinceridad" y otros similares. Las escasas citas que se han reproducido aquí muestran con toda claridad esta interrelación. En todo caso, raramente se condensa el ataque sobre conceptos antagónicos específicos y concretos de aquellos otros que sirven a la autolegitimación de la intelectualidad alemana, como la educación y la cultura; y cuando lo hacen, sin gran intensidad. Uno de los escasos conceptos antagónicos específicos que pueden encontrarse es el de "civilización" (*Zivilisiertheit*) en el sentido de Kant.

#### VI. RETROCESO DE LA OPOSICIÓN SOCIAL E INTENSIFICACIÓN DE LA NACIONAL EN LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE "CULTURA" Y "CIVILIZACIÓN"

17. Con independencia de si la antítesis se manifiesta en estas o en otras nociones, algo está claro: la contraposición de ciertos caracteres humanos que, más tarde, servirán fundamentalmente como expresión de una contradicción social. La experiencia que marca la pauta para la formación de estas dualidades contradictorias que constituyen una correlación vivencial, como "profundidad" y "superficialidad", "sinceridad" y "falsedad", "convencionalismos externos" y "virtud auténtica" (de los que, posteriormente surge también la contraposición entre civilización y cultura) se da en una cierta fase del desarrollo alemán, la fase de la tensión entre la intelectualidad de clase media y la aristocracia cortesana. Ciertamente, no faltaba por entonces una muy clara conciencia de que lo cortesano y lo francés eran cosas relacionadas. G. C. H. Lichtenberg lo expresa de modo muy claro en sus aforismos, cuando habla de las diferencias entre la *promesse* francesa y la *Versprechung* alemana (*Cuaderno III, 1775-1779*).

La última —dice— se cumple y la primera, no. La utilidad de las palabras francesas en alemán. Me extraña que nadie haya observado esto. La palabra francesa traduce la idea alemana añadiéndole una ráfaga de viento o de aire cortesano... Una *Erindung* es algo nuevo y una *découverte*, algo viejo con un

nombre nuevo. Colón ha descubierto (*entdeckt*) América y Américo Vesputio la ha descubierto (*decouvert*). Incluso *goût* y *Geschmack* (gusto) suelen ser opuestos y es raro que la gente de *goût* tenga mucho *Geschmack*.

Tras la Revolución francesa, el concepto de civilización y las otras nociones similares dejan de remitir claramente a la aristocracia cortesana alemana para comenzar a referirse cada vez más a Francia y a las potencias occidentales en general.

Veamos un ejemplo entre los muchos que pueden ponerse: en el año de 1797 apareció un librito de un emigrante francés, Menuret, titulado *Essay sur la ville d'Hambourg*. Un hamburgués, el canónigo Meyer, hacía el comentario siguiente sobre el libro en sus *Skizzen* (Bosquejos):

Hamburgo está todavía muy atrasada. No obstante, ha hecho progresos (¿de verdad?) a partir de una época muy famosa (suficientemente famosa, hasta el punto de que han acudido los enjambres de emigrantes a vivir entre nosotros) para aumentar y para completar, no digo yo su felicidad (así es como habla su dios), sino su civilización, sus adelantos en la carrera de las ciencias y de las artes (en cuyo terreno, como ya sabéis, todavía estamos en la luna) y en la del lujo, las comodidades, las frivolidades (¡ahí, ahí le duele!); todavía han de pasar algunos años o se precisan acontecimientos que le atraigan nuevos enjambres de extranjeros (por favor, no más enjambres de sus civilizados compatriotas) y un aumento de la opulencia.

Aquí aparecen, por tanto, las nociones de "civilizado" y "civilización" claramente unidas a la imagen del francés.

Con el paulatino ascenso de la burguesía alemana de ser una clase de segundo grado a ser clase portadora de la conciencia nacional alemana y finalmente (tardía y condicionadamente) a ser clase dominante; con su cambio de ser una clase que se veía y se legitimaba en su sublevación contra la cúspide aristocrático-cortesana a encontrar su legitimación en la diferenciación frente a las otras naciones, también se cambió la antítesis de "cultura" y "civilización", con todo su significado y su función: de una antítesis fundamentalmente social pasó a ser una antítesis nacional.

De modo muy similar se da el proceso de desarrollo de lo que se considera especialmente alemán: mucho de lo que, originariamente, se consideraba carácter social peculiar de la clase media, impuesto a los seres humanos a causa de su situación social, pasó a ser parte del carácter nacional. La integridad y la franqueza, por ejemplo, pasan ahora como características específicamente alemanas frente a la doblez de la cortesía. Pero la integridad, al menos tal como se la entiende aquí, aparece originariamente como un rasgo específico del individuo de clase media, en comparación con el

comportamiento del hombre de mundo o del cortesano. También esto se manifiesta en cierta ocasión en una conversación de Eckermann con Goethe.

Habitualmente —dice Eckermann el 2 de mayo de 1824— transfiero a la sociedad mis inclinaciones y aversiones personales, así como cierta necesidad de amar y de ser amado. Busco una personalidad que se adapte a mi propio carácter y a la que me gustaría entregarme por entero, mientras que prefiero ignorar a los demás.

—Vuestra tendencia natural —le contesta Goethe— no tiene un gran carácter social. ¿Qué sería de la educación si no tratáramos de vencer a nuestras inclinaciones naturales? Es una gran necesidad exigir que las personas armonicen con nosotros; yo no lo he hecho nunca. De este modo he conseguido poder tratar con todos los seres humanos y, también de este modo, surge el conocimiento de los caracteres humanos, así como la necesaria flexibilidad en la vida. Porque es precisamente en los caracteres que nos rechazan en los que precisamos concentrarnos para entendernos con ellos. Así tendríais que hacerlo vos. Tomadlo como queráis, tendréis que entrar en el gran mundo y vuestra actitud no os ayuda en esta tarea.

En conjunto, la sociogénesis y psicogénesis de las formas humanas de comportamiento nos son desconocidas. La propia cuestión puede parecernos extraña. En todo caso, resulta evidente que los individuos procedentes de unidades sociales distintas se comportan de modo completamente distinto. Estamos acostumbrados a hablar de ello como si fuera algo perfectamente lógico. Hablamos del campesino o del cortesano, del inglés o del alemán, del hombre medieval o del hombre del siglo xx, y damos por supuesto que los hombres procedentes de las unidades sociales a que nos referimos con estas nociones, por encima de todas las particularidades individuales, se comportan de un modo unitario que contrasta con la conducta de los individuos de los grupos que se les contraponen: el campesino se comporta en cierto modo de forma distinta al cortesano; el inglés o el francés en forma distinta al alemán; el hombre medieval en forma distinta al hombre del siglo xx, por ejemplo, y todo ello con independencia de lo que puedan tener de común como seres humanos.

En la citada conversación de Eckermann con Goethe se muestran distintos comportamientos en este sentido. No hay duda de que Goethe es un ser humano muy individualizado; en él se mezclan formas de comportamiento de distintas procedencias sociales, para constituir una unidad específica, coherente con su destino social. Su persona, sus opiniones y su conducta no son absolutamente típicas de unos u otros grupos o situaciones con los que mantuvo relaciones. En esta conversación habla, sin embargo, como hombre de mundo, como cortesano poseedor de unas experien-

cias que forzosamente son ajenas a Eckermann. Como tal ve claramente la necesidad de contener los propios impulsos, la necesidad de reprimir las simpatías y antipatías que suele producir el trato en el "*monde*", en la gran sociedad, todo lo cual es lo que personas procedentes de otra situación social y, por lo tanto, con otro sistema de afectos, consideran falsedad o falta de integridad. Y, con su conciencia de estar situándose relativamente al margen de todos los grupos sociales, Goethe trata de subrayar los aspectos más favorables, los más humanos en la moderación de los afectos individuales. Su observación pertenece a los pocos testimonios alemanes de la época en los que se traduce algo del sentido social de la "cortesía" y en los que se dice algo positivo sobre la conveniencia del trato humano. En Francia y también en Inglaterra, donde el "gran mundo", la *Society*, han cumplido una función mucho mayor para el conjunto del desarrollo nacional, también las tendencias de comportamiento de que habla Goethe tienen gran importancia si bien de una forma más automática que en su concepción. Pensamientos de este tipo, esto es, que las personas deben tratar de armonizar y de tomarse en consideración recíprocamente, que el individuo no siempre puede ceder a sus inclinaciones, suelen aparecer por ejemplo en la literatura cortesana francesa e, incluso, con el mismo significado social que tienen en Goethe. Como reflexión, estos pensamientos eran patrimonio individual de Goethe; pero unas situaciones sociales parecidas, producidas por la vida en el "*monde*", han llevado en toda Europa a parecidas prescripciones de comportamiento y similares formas de conducta.

Lo mismo puede decirse de lo que caracteriza al comportamiento de Eckermann. Éste deja ver de inmediato su origen de clase media de la pequeña ciudad de provincias de la época, en comparación con aquel otro mundano, hecho de impasibilidad y amabilidad, a veces en contra de los sentimientos más íntimos, comportamiento manifiesto principalmente en el mundo cortesano-aristocrático. Este comportamiento burgués no se evidencia tan sólo en Alemania; pero es aquí donde éste y sus actitudes próximas adquieren mayor relevancia en la literatura debido a la defensa que de las actitudes de la clase media hace la intelectualidad. Por lo demás, a causa de la estricta separación que se da entre los círculos cortesanos y los de la clase media, estos comportamientos se incorporan en una forma relativamente pura al comportamiento nacional de los alemanes.

Las unidades sociales a las que llamamos naciones se distinguen unas de otras en gran medida en función de su forma de organizar su economía afectiva, esto es, según los esquemas por los cuales se modela la vida afectiva del individuo a través de una tradición que se ha hecho institucional, así como a través de la situación actual. Lo típico del comportamiento que describe Eckermann es una forma especial de modelar los afectos, una en-

trega total a las inclinaciones individuales, todo lo cual es lo que Goethe considera asocial e inapropiado para los esquemas necesarios de configuración de los afectos en el "gran mundo".

Muchos decenios después, Nietzsche considerará que esta actitud ha sido siempre la típica actitud nacional de los alemanes; aunque, por supuesto, con el paso de la historia ha sufrido modificaciones y ya no tiene el mismo sentido social que en los tiempos de Eckermann. Nietzsche se burla:

El alemán —dice en *Más allá del bien y del mal* (párrafo 244)— ama la franqueza y la lealtad. ¡Qué cómodo es ser franco y leal! Quizá sea hoy el disfraz más peligroso y más feliz del que se sirve el alemán: esa honradez conveniente, provechosa, trasparente. El alemán se abandona, mira con esos ojos alemanes fieles, azules y vacíos y acaba confundiendo al extranjero con su pijama.

Con independencia de su valoración unilateral, ésta es una de las advertencias de cómo, con el lento ascenso de las clases medias, sus rasgos sociales específicos se van convirtiendo poco a poco en rasgos nacionales.

Lo mismo se deduce claramente del juicio siguiente que hace Fontane sobre Inglaterra, en *Ein Sommer in London* (*Un verano en Londres*) (Dessau) 1852:

Inglaterra y Alemania se comportan recíprocamente como la forma y el contenido, como el parecer y el ser. Aunque en Inglaterra hay cosas cuya esencia depende fundamentalmente de la pureza de su contenido, más que en cualquier otro país, allí lo decisivo para los hombres es la pura forma, las apariencias más externas. No es preciso que seas un *gentleman*, basta con que tengas los medios necesarios para parecerlo y lo serás. No es preciso que tengas derecho, basta con que te muevas dentro de las formas legales y tendrás derecho... Por todas partes la apariencia. En ningún otro lugar se encuentra gente tan propensa a entregarse al brillo y a la pompa de un nombre.

El alemán vive para vivir; el inglés vive para representar. El alemán vive para sí; el inglés vive para los demás.

Quizá sea necesario observar en qué medida coincide este último pensamiento con la antítesis entre Eckermann y Goethe: "Yo expreso abiertamente mis inclinaciones y aversiones personales", dice Eckermann. "Es preciso tratar de armonizar con los demás, incluso aunque a uno no le guste", opina Goethe.

El inglés —dice Fontane— tiene mil comodidades, pero no está cómodo. En lugar de la comodidad aparece aquí la ambición. El inglés está siempre dis-



puesto a recibir, a conceder audiencia... cambia de traje tres veces al día y observa ciertas reglas de la elegancia en la mesa, tanto en la *sitting* como en la *drawingroom*; es un hombre refinado, una figura que nos impresiona, un maestro con el que vamos a la escuela. Pero, en mitad de nuestro asombro se manifiesta una nostalgia infinita por nuestra Alemania pequeñoburguesa, donde uno nunca trata de representar nada, pero donde sabemos vivir de un modo tan excelente, tan cómodo y tan agradable.

Aquí no se menciona el concepto de civilización y el pensamiento de la cultura alemana sólo se evidencia lejanamente en esta descripción. Pero en ésta, como en todas las reflexiones parecidas, se ve claramente que la antítesis alemana entre civilización y cultura no se agota en sí misma, sino que forma parte de un ámbito más amplio. Es la expresión de la conciencia nacional alemana. Esta antítesis remite, en principio, a las diferencias en la autolegitimación, en el carácter y en el conjunto del comportamiento fundamentalmente (aunque no exclusivamente) entre ciertas clases sociales alemanas y, en segundo lugar, entre la nación alemana y las otras naciones.



---

---

# SOMOS LOS BÁRBAROS TARDÍOS

## Acerca del proceso de civilización y el control de los instintos\*

P. Usted habría demostrado en una larga vida de investigación que la civilización, considerada a largo plazo, tiene una dirección definida: las relaciones (*Umgang*) entre los hombres se refinan, los afectos se someten a un control cada vez mayor. ¿No lo asaltan las dudas acerca de esta creciente civilidad de los hombres al tomar en cuenta la violencia, el terrorismo y las guerras en este mundo?

E. El problema es que el concepto de civilización tiene una carga ideológica. En el uso corriente del lenguaje significa algo bueno. Cuando en 1939 escribí *El proceso de la civilización*, lo que me importaba era la determinación, de una manera puramente fáctica, de si hay, en absoluto, algo que podamos llamar procesos de civilización.

P. ¿Hay también, entonces, formas bárbaras de lo que usted llama civilización?

E. He desplazado al centro del proceso de civilización los modelos de autorregulación. Dicho de manera más precisa: no se trata tan sólo de un más o de un menos, sino del equilibrio entre demasiado y demasiado poco.

P. Lo que, por supuesto, no significa que seres humanos sometidos a un gran autocontrol sean particularmente civilizados.

E. Así es. Piense usted en la *askese* de un monje de la Edad Media o en un indígena a quien no está permitido emitir ni siquiera un sonido en la piedra de los sacrificios. Ambas son formas de un autocontrol extremo. Muestran también que lo que me interesa al aclarar los modelos autorregulativos de civilización es el equilibrio, el rechazo de los excesos.

P. ¿Por qué entonces se encuentran los seres humanos condenados a

\*Entrevista a Norbert Elias aparecida en *Der Spiegel* el 21 de noviembre de 1988. Traducción de Luis Felipe Segura.

lo que usted llama civilización, a todos los constreñimientos de la vergüenza, a los del entrenamiento del aseo, a todas las muchas inhibiciones?

E. Los modelos de control de los instintos o del placer se transforman de sociedad a sociedad. Pero no existe una sociedad en la que no estén presentes. Y, por lo demás, una sociedad de tal tipo no podría sobrevivir sin esos modelos.

Sólo hay sociedades en las que los instintos y los impulsos afectivos se han logrado regular; todas las demás han sucumbido.

P. Se trataría de una especie de selección natural según el lema: civilizarse o morir.

E. El etólogo Konrad Lorenz, por ejemplo, ha descrito un mecanismo de autorregulación innato entre los lobos. Cuando dos lobos tienen un conflicto y el más débil muestra al más fuerte su cuello, la tendencia a morder al adversario se desconecta biológicamente. La manada correría el peligro de destruirse a sí misma.

Entre los seres humanos no existen tales mecanismos innatos de autorregulación. Venimos al mundo con instintos salvajes y no limitados. Si nos convirtiéramos en adultos en el estado de unos niños gritones, no habría sociedad, no habría seres humanos. Debemos habituarnos a los modelos de limitación de los instintos, al control de los instintos.

P. Se ha dicho que precisamente nuestra sociedad se encuentra bajo la amaneza de extinción porque en ella ya no se está dispuesto a renunciar a los instintos.

E. Eso es una gran exageración. No ha existido nunca una sociedad en la que se dediquen tantos años a incorporar, a disciplinar a los jóvenes. Desde pequeños se inculca a los niños a comportarse correctamente.

P. ¿Sucedee esto más rápido en sociedades menos complicadas?

E. Sí. En ese tipo de sociedades se da el ritual de iniciación, gracias al cual se adoptan ciertas obligaciones socialmente necesarias.

Por medio de una experiencia de shock, se implantan estos constreñimientos civilizatorios en los jóvenes. ¿Y qué es, en realidad, una escuela en nuestros días? Un niño de seis años no tiene en absoluto el impulso de sentarse en un pupitre y escuchar luego, sin moverse, al maestro.

P. ¿Cuál es entonces el curso que sigue el proceso de civilización?

E. Tiene dos direcciones. Hay avances y hay retrocesos. Los impulsos civilizatorios van acompañados de impulsos descivilizatorios. El problema consiste en saber en qué medida una de las dos direcciones resulta dominante.

P. Avances y retrocesos. Usted ha estudiado el juego de fútbol, ha descrito la manera en la que, al llegarse a un número intolerable de fracturas —como ocurrió en el siglo XVI—, fueron introducidas en él reglas de juego que disminuyeran su peligrosidad.

Sin embargo, en la actualidad hay retrocesos visibles. El mejor ejemplo de ello son los brutales desórdenes en el estadio Heysel de Bruselas, que tuvieron un costo de 39 muertos.

E. Ciertamente se trata de rupturas en el proceso de civilización, de retrocesos. De acuerdo con mi teoría, es precisamente en una sociedad en la que la acción violenta se encuentra severamente reprimida, donde la necesidad de luchas miméticas es particularmente grande. El fútbol nos permite participar en luchas, nos permite saborear el placer, la alegría de las luchas sin que surja un peligro auténtico para los jugadores. Todo esto tiene un efecto catártico. El fútbol es, a pesar de todos los desmanes, una forma bastante civilizada de gozar una lucha.

P. ¿La palabra "mimético" significa en su terminología que quien goza con las batallas en el campo de fútbol, quien imita configuraciones sociales conflictivas, tolera mejor esas tensiones?

E. Como el fútbol, la asistencia a discotecas, todo ese tipo de estimulantes miméticos tiene un efecto resolutorio, ascético. No se trata de lujos, sino de necesidades vitales, de significación creciente en la sociedad contemporánea.

P. ¿Existen diferentes grados de civilización dentro de nuestras sociedades avanzadas?

E. En alguna ocasión me di el gusto de examinar la situación de los accidentes de tránsito. Me sorprendió el número tan elevado de accidentes después de la guerra tanto en Japón como en Alemania.

P. ¿Cómo se lo explica?

E. Los modelos de autocontrol personal se encontraban en un estado de confusión absoluta debido a las experiencias de la guerra. Eran sociedades atemorizadas en las que el autocontrol personal había sido perturbado. No es sino hasta la normalización de la vida que las cifras de accidentes disminuyen en estos dos países. En los países en vías de desarrollo —como decimos, no sin vergüenza— el número de accidentes de tránsito es notablemente superior al de los países altamente industrializados.

El tráfico de vehículos es un buen ejemplo del indispensable equilibrio entre regulación heterónoma y autorregulación. Si los conductores de autos no poseen un alto grado de autorregulación, de nada sirven las reglas de tránsito, ni siquiera las mejores.

P. ¿Cree usted que en la actualidad los hombres son más libres que en sociedades anteriores?

E. Ningún hombre es libre. Libre, eso es lo que suena tan bonito cuando se realizan los preparativos para las elecciones en los Estados Unidos: el país de la libertad... Pero, ¿qué significa libertad para un empresario? En el mejor de los casos, que el Estado no lo moleste demasiado. Pero eso no

quiere decir que se encuentre libre de constreñimientos; por ejemplo, del de la competencia.

P. ¿No podría considerarse que el proceso de emancipación de las mujeres es un desarrollo hacia una mayor autonomía?

E. Sin duda. Pero esos procesos duran mucho. Debemos ser conscientes de qué corto es, en realidad, el tiempo en el que las mujeres se han vuelto más libres.

P. ¿Ha habido en épocas anteriores desarrollos similares?

E. En la antigua Roma, en la última República y en el primer Imperio se daba en el patriciado, en la aristocracia, una situación en la cual tanto la mujer como el hombre podían exigir el divorcio. Cada uno tenía bienes propios y, con ello, la mujer tenía, de hecho, los mismos derechos que el hombre. Todo esto resulta particularmente interesante porque, por otra parte, tenemos suficientes noticias acerca de la humillación de la mujer en la antigua Roma. Se la trataba como mercancía, se la intercambiaba entre familias como a cualquier bien.

P. ¿Cuánto tiempo duró este proceso que va desde la mujer completamente sometida hasta la mujer que tenía casi los mismos derechos que el hombre?

E. Un tiempo relativamente corto, digamos unos 500 años. En el derecho canónico quedan todavía huellas de ello. Por ejemplo, las mujeres no pueden ser casadas sin su consentimiento.

P. ¿Cómo es que en este desarrollo hubo finalmente una regresión?

E. Eso ocurrió más rápidamente, en tres o cuatro siglos, hasta que la autoridad del Estado se diluyó. Cuando una sociedad se vuelve feudal, cuando no existe una autoridad central que proteja a las mujeres de los hombres, eso no puede funcionar más.

P. ¿Existe en la actualidad el peligro de que el proceso hacia una mayor autonomía de la mujer se interrumpa nuevamente?

E. No lo creo. Tan sólo los avances en la técnica del control de la natalidad tienen mucho que ver con la posición que la mujer ocupa actualmente. No creo que todo esto pueda ser anulado. Por otra parte, este desarrollo no debe ideologizarse creyendo que los hombres se han vuelto, de pronto, más razonables.

P. ¿Existe una tendencia decreciente hacia la agresión en nuestra sociedad civilizada?

E. No me gusta mucho el concepto de agresión. Prefiero hablar de conflictos entre grupos. La proximidad de los seres humanos entre sí hace más bien que esos conflictos se incrementen.

P. ¿Aumentan también a causa del acercamiento entre los estados, por ejemplo, con la integración política de Europa?

E. Mayor integración significa mayor tensión. De pronto, los campesinos franceses se ven obligados a preocuparse de lo que dice la primera ministra inglesa.

Debemos tener claro que las tensiones y los conflictos son parte constitutiva de una mayor integración.

P. Sin embargo, los medios para solucionar los conflictos han cambiado mucho.

E. Es en verdad sorprendente la paciencia con la que las controversias se dirimen. En Europa ya nadie amenaza con la guerra. Eso lo tenemos que ver como una ganancia. Hemos aprendido nuestra lección.

P. Por ejemplo, en la política de la distensión.

E. Hay señales de esto. Pero no confío en ellas. Por ejemplo, los esfuerzos para una distensión entre la Unión Soviética y los Estados Unidos...

P. ...Que unánimemente son considerados un gran paso hacia adelante.

E. Pero este proceso es frágil; Gorbachov podría perder mañana mismo la mayoría que tiene en el *politburó*, y allí acabaría todo.

No debemos confundir nuestros análisis con nuestros deseos. En caso de que Gorbachov fracasara con sus reformas —y no hay que olvidar que una buena parte del pueblo ruso está en contra de estos cambios— tendríamos por lo menos, otra vez, la guerra fría.

Por ningún motivo debe representarse el desarrollo de la humanidad como si todo en él fuera producto de la voluntad y los planes de los hombres. A partir de algo que se entrecruza, las intenciones de muchos hombres, surge algo que puede diferir por completo de lo que se quería.

Reagan quería una política conservadora y anticomunista enérgica; quería, de ser posible, la humillación o hasta la destrucción del comunismo ruso. El nacimiento de Israel es producto del idealismo de los judíos que se sentían incómodos a causa del antisemitismo de los europeos. El resultado es un Estado con una legalidad y constreñimientos, tan ingentes estos últimos, que todo ese gran idealismo desaparece.

P. Lo que usted hace no es juicio de valor, sino limitarse a una pura constatación.

E. Así es. Tenemos que aprender, como científicos —y digo esto con titubeos—, que existe en ello cierta analogía con los procesos de la naturaleza. Por supuesto que uno puede lamentar que haya habido un terremoto, pero uno debe investigar la realidad, es decir, preguntarse por qué ha ocurrido tal cosa. De igual manera tiene que investigarse la realidad de los procesos de civilización y los de formación de los estados, independientemente de que a uno le parezcan algo bueno o algo malo.

Es cierto, hay toda una gama de indicios de una creciente humanización.

P. ¿Es esto también válido en relación con la sociedad? Consideremos el caso del sida. En la actualidad esta mortal enfermedad sexual es estigmatizada como un castigo divino.

E. Eso es algo que antes estaba mucho más difundido que en nuestros días. Tomemos el caso de la sífilis. En aquel entonces, las clases alta y baja disponían de tratamientos distintos. El que se aplicaba a enfermos que pertenecían a esta última era mucho más doloroso. Pero, al mismo tiempo, esto tenía el significado de que el dolor contribuía en cierta manera a aminsonar la culpa de los hombres.

P. ¿Considera usted, entonces, que la reacción de nuestra sociedad frente a la enfermedad del sida no es un retroceso civilizatorio?

E. Más bien me sorprende lo humano que somos. El sida no ha conducido a estallidos de violencia en relación con los homosexuales ni a una cacería de brujas en lo que atañe a las relaciones sexuales de carácter extramarital.

En realidad, todo se ha manejado con gran prudencia y de una manera bastante humana. La mismísima señora Thatcher ha advertido que no debemos pasar por alto que se trata de seres humanos que sufren.

P. ¿Eso quiere decir que hemos avanzado bastante en el proceso de civilización?

E. No soy en absoluto de la opinión de que en nuestros días se ha alcanzado la cima de la civilización. Nada de eso. Nos encontramos en la era primaria, o, dicho de otra manera: somos los bárbaros tardíos. A nuestros descendientes en 300 o 400 años les serán absolutamente incomprensibles las razones por las que nos preparamos para la guerra con arsenales nucleares. Uno de los desaciertos más sorprendentes es el de hacer esto para satisfacer una necesidad de seguridad.

P. ¿Cree usted que la juventud será capaz de resolver los problemas de la sociedad?

E. Para el futuro de la nación europea —y no sólo de ésta— sería de suma importancia que la juventud se educara en una perspectiva que ampliara sus horizontes, que se educara en la perspectiva de un horizonte mundial. La juventud debería también aprender del laboratorio de la historia, por ejemplo. Debería tener un conocimiento que fuera, en general, lo más amplio posible. En la competencia entre las naciones, las mejores oportunidades son para las que poseen una juventud que dispone de un conocimiento vasto y sólido, un conocimiento no centrado exclusivamente en la economía.

Sin embargo, lo que ocurre es lo contrario. Se trabaja con miras a estrechar el horizonte, con miras a una especialización. Puedo imaginarme muy bien que los jóvenes se encuentren un poco irritados por todo ello.



P. Las razones para la especialización en la escuela son con frecuencia de índole pragmática. Los mismos estudiantes esperan prepararse mejor de esa manera para su futuro trabajo profesional.

E. Tal vez eso sea correcto. Pero en el trasfondo de todas estas cuestiones acecha la siguiente pregunta, que hoy en día se formula con mayor conciencia que nunca: ¿para qué vivo realmente?

P. ¿Puede darse, en absoluto, alguna respuesta a esta pregunta?

E. Sí, con tal de que uno no espere demasiado.

P. ¿Qué le diría usted a su nieto, por ejemplo?

E. Te he puesto un ejemplo. Estoy completamente satisfecho con mi vida.

Nunca he dejado de trabajar e hice algo con lo que una naturaleza impredecible me ha dado.

No es una respuesta metafísica, pero sí una respuesta práctica.



---

---

# ÍNDICE

<i>Presentación</i> .....	7
---------------------------	---

## PRIMERA PARTE

### *En torno al concepto de Teoría Crítica*

Historia y crítica de la Teoría Crítica, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	11
El concepto de Teoría Crítica en Habermas, <i>Rüdiger Bubner</i> .....	29
Formación y hundimiento de la República de Weimar, 1918-1933: cuadro histórico, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	47
Cronología histórica de la Escuela de Frankfurt, 1922-1940, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	53

## SEGUNDA PARTE

### *La tradición de la Teoría Crítica*

Introducción, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	59
Bibliografía comentada, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	65
Teoría tradicional y Teoría Crítica, <i>Max Horkheimer</i> .....	69
Filosofía y Teoría Crítica, <i>Herbert Marcuse</i> .....	113
La filosofía como crítica de la cultura, <i>Theodor W. Adorno</i> .....	131
La familia y el autoritarismo, <i>Max Horkheimer</i> .....	151
Sexo y carácter, <i>Erich Fromm</i> .....	167
Cultura y administración, <i>Theodor W. Adorno</i> .....	185
Comentarios acerca de una nueva definición de la cultura, <i>Herbert Marcuse</i> .....	207

## Índice

### TERCERA PARTE *Examen crítico de la Teoría Crítica*

Introducción, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	227
Bibliografía comentada, <i>Rafael Farfán H.</i> .....	235
La filosofía en Alemania, <i>Simon Critchley y Axel Honneth.</i> .....	237
Dialéctica de la racionalización, <i>Jürgen Habermas</i> .....	259
Conversación con Clauss Offe, <i>Francisco Galván Díaz, Judith Bokser Liwerant y Rafael Farfán H.</i> .....	295
Una alternativa infravalorada: América y los límites de la Teoría Crítica, <i>Hans Joas</i> .....	313

### CUARTA PARTE *Derroteros de la teoría sociológica actual: Norbert Elias*

Norbert Elias: ejes conceptuales para la comprensión de proceso civilizatorio en Occidente, <i>Lidia Girola</i> .....	331
Entrevista biográfica con Norbert Elias, <i>Norbert Elias</i> .....	345
Los cambios de conducta en las clases altas del mundo occidental, <i>Norbert Elias</i> .....	379
Somos los bárbaros tardíos: acerca del proceso de civilización y el control de los instintos, <i>Norbert Elias</i> .....	411

---

*Cultura y civilización:*  
*el pensamiento crítico alemán contemporáneo*  
se terminó de imprimir en enero de 2003  
en los talleres de Sans Serif Editores, SA de CV,  
Leonardo da Vinci 199, col. Mixcoac, 03910 México, D.F.,  
tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37.  
La edición consta de 1 000 ejemplares  
más sobrantes para reposición.  
La composición tipográfica, el diseño,  
la producción y el cuidado editorial  
estuvieron a cargo de Sans Serif Editores, SA de CV.



2894329

UAM  
B3181  
C8.57

2894329

Cultura y civilización :



De los pliegues  
de la escritura  
a los pliegos  
de la encuadernación.

serifed@prodigy.net.mx



## Otros títulos en esta colección

- Fernando Toledo Toledo, *Métodos computacionales para el análisis de sistemas de potencia*
- Raymundo López Callejas, Juan Ramón Morales Gómez, Mabel Vaca Mier, Araceli Lara Valdivia y David Sandoval Cardoso, *Problemario de mecánica de fluidos*
- Tomás David Navarrete González y José Ángel Rocha Martínez, *Colección de problemas resueltos para el curso de energías mecánica y eléctrica*
- Rafael López Bracho, María Paula Ortuño Sánchez, Felipe Carrillo Romero y María Teresa Rodríguez Martínez, *Paquete computacional "Optimización en redes (versión 2.0) para Windows"*
- Vicente Yuri Plata Garnica, *Principios de microelectrónica*
- Sergio A. Martínez Delgadillo, *Parámetros de diseño de sistemas de tratamiento de aguas residuales*
- Lidia Girola (coord.), *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*
- Silvia Pappe, *Historiografía crítica: una reflexión teórica*
- Berenice Guadalupe Quintana Díaz, Margarita Beltrán Villavicencio y Jorge Francisco Rodríguez González, *Problemario de introducción a la ingeniería química*
- Raúl Morales Castañeda, *Las relaciones económicas con el exterior, la balanza de pagos y el mercado de divisas*
- Alejandro De la Mora Ochoa, Gloria Cervantes y José Francisco Conde Ortega, *Palabras que se alternan*