

Metacrítica de la Teoría Crítica

Rafael Farfán Hernández ¹

1. Los «orígenes míticos» de la Escuela de Frankfurt

Hoy 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 más que a 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. Fue a partir de entonces que la Escuela de Frankfurt adquirió un estatus mítico en los círculos estudiantiles universitarios europeos y estadounidenses, 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) ².

A partir del momento en que el movimiento estudiantil del 68 creó la etiqueta «Escuela de Frankfurt» la Teoría Crítica pasó a convertirse en un concepto bajo el 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 fueron conscientes de las metas que se proponían alcanzar: la crítica emancipatoria de la sociedad capitalista. La Teoría Crítica redoblo así su estatus 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» paso 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 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 recepción de la Escuela de Frankfurt ha estado en gran medida ligada a esta universalización deshistorizada, dejando su huella en la transmisión pedagógica que se hace de la Teoría Crítica, pues resulta paradójico que hoy no hay nada más a-crítica que la enseñanza misma de esta teoría ³.

Sin duda este carácter mítico tanto de la Escuela de Frankfurt como de la Teoría Crítica empezó a desgarrarse al iniciar la década de los setenta, cuando el historiador estadounidense Martín Jay ⁴ se encargó de regresar este mito a la tierra, estableciendo sus bases históricas, poniendo así en claro la realidad multifacética y contradictoria que se encuentra 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 de «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 Martín 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 una legitimidad reiventando el pasado (McLaughlin, 1999; 2). El mito de la Escuela de Frankfurt no sólo fue creado por los jóvenes estudiantes alemanes que ante la urgencia del momento político requerían de un medio ideológico que les permitiera legitimar sus ideas y acciones. También contribuyeron a él figuras destacadas de esta «teoría», como Horkheimer y Adorno, quien 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 ellos 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. A través de 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 de un sentido teleológico que le da la forma de un proyecto autoconsciente. Tal es lo que hicieron Horkheimer, Adorno y Marcuse a través de los distintos testimonios que dejaron y que hacia el final de su vida sintetizó Leo Lowenthal en la visión que le ofrece a Helmut Dubiel de lo que fue la «historia» de la Escuela de Frankfurt ⁵. ¿Cómo aparece la «historia» de la Escuela de Frankfurt bajo esta perspectiva selectiva?

Existe casi una unanimidad de consenso en todos los testimonios de los miembros identificados de esta escuela en reconocer que, como lo dice Lowenthal, «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 imputa-

ción 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 Lowenthal. Alrededor de ellos giraban otros miembros del Instituto, marginales y marginados que, por lo cual, 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 le 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 Wilfogelt, 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 a su interior se desarrolló a partir de premisas bien freudo-marxistas (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»⁶ es su común concepción de concebir 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 actual⁷), es la orientación marxista que comparten y por ende la suposición del carácter injusto de la sociedad capitalista y cómo superar ésta. A partir de ahí desarrollan premisas teóricas sus-

tentadas en investigaciones empíricas propias que se oponen a las premisas que fundan y dan identidad a la llamada Teoría Crítica de la sociedad. Este 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 este debe ser el punto de partida para comprender la formación tanto de lo que sólo más tarde se llamará «Escuela de Frankfurt» como 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.

2. 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, obedece 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 (quien pertenece o no a una institución), si no sobre todo quien tendrá derecho a ser reconocido como «sujeto» de una historia.

Se trata, en resumen, en este conflicto entre posiciones 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 Frankfurt y las investigaciones que se realizan dentro de éste. Por las fuerzas concentradas en torno a él y por los medios que logró controlar, fue Horkheimer el que 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 alemana. Las diversas luchas que tuvieron lugar en diferentes momentos de la historia del Instituto de Frankfurt, se pueden entonces interpretar 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 primer batalla que tuvo lugar fue la que se dio entre Horkheimer y Erich Fromm, que se decide finalmente a favor del primero a través de 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 resuelve con la marginación de los dos miembros disidentes pero sin que ello implique 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 (Wiggerhaus, 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, op. cit.), 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 monopolísticas 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 injusticias 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 por la defensa que hace 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 Lowenthal, 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» (Lowenthal) que el primero en concebir fue Max Horkheimer. Ahora bien, al confrontar este testimonio con los documentos teóricos⁸ que corroboran esta afirmación ella no se sostiene, pues muestran otra cosa y son ellos los

que han llevado a identificar los déficits conceptuales de la Teoría Crítica de la sociedad (Habermas, 1988; Honneth, 1991; Joas, 1998) ⁹.

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 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 sus seguidores) a suponer algo que precisamente le discutieron primero Fromm y después Kirckheimer y Neumann, a saber: que la «cultura» no es otra cosa que esa «macilla» 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 consciencia 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 es en el que estudia la familia en la sociedad capitalista postliberal como «aparato cultural» encargado de reproducir la dominación a través de la gestación que se produce en ella del «carácter autoritario» (Horkheimer, 1936). O como lo dice Lowenthal, «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 a través de 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. A través de ellos es como contribu-

yó 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 mayor parte 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 ¹⁰. 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 contemplada 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 Alemania nazi. Este trabajo, que logró recuperarse más tarde ¹¹, marca la revisión que hace Fromm de los supuestos ortodoxos del psicoanálisis y a través suyo introduce una visión que lo distancia y confronta con la concepción funcionalista de la sociedad capitalista postliberal 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 que 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 que entienden a la familia nuclear burguesa en la conformación del carácter autoritario de la sociedad capitalista postliberal.

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, a

través 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 bajo 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 a 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) ¹².

¿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 se habrían de seguir. El «capital» que así logró controlar le permitió, a él y su grupo, dirimir las disputas teóricas e ideológicas con los miembros disidentes en términos primero de su marginación y después de su eventual exclusión. Si como dice Habermas, «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). A través de su dirección es como 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 «consciencia crítica» de su sociedad (Lowenthal). 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 entre 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»?

3. ¿El paradigma de la Teoría Crítica?

La apegada historia documental, casi filológica, que hoy se ha hecho de la Escuela de Frankfurt, enfatiza 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 ¹³. 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. A través de 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 marxistas y que les dará una identidad intelectual.

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 es a partir de éstas que hay que explicar el sentido de los discursos que elaboran en torno a lo que se proponen hacer o las metas a 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 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 privadas, bajo la cual

un miembro de ella (que llegará a ser su director) concibe un programa de investigación interdisciplinar (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, desde 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, bajo la suposición de la extensión y penetración en el todo social de 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 «autoconsciencia» 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 auto-comprensión como grupo intelectual y disciplinar, 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, 1994; 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 les marcan la aristocracia terrateniente y 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 alemana que transforma 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 ¹⁴.

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

4. Abrir la crítica de-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 identificarla 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 socio-histórica 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 la suposición 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 eurocentricas ¹⁵ y sus límites teóricos que indican un agotamiento de su potencial explicativo. Finalmente es negar 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).

Hasta la década de los sesenta —según este reporte— el conjunto de las ciencias sociales se dividía y reproducía de acuerdo a criterios establecidos predominantemente en el mundo académico occidental (Europa y los EUA) y desde ahí se difundían para el resto del mundo no occidental¹⁶. Es decir, durante una buena parte de su historia reciente, las ciencias sociales crecieron y se expandieron bajo un criterio de validez universal surgido, sin embargo, en un contexto socio-histórico 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 y cómo se implantarán 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.» (Ídem.; 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 thomista 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 social (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 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 uni-

versal en las condiciones socio-históricas particulares de su formación e identificar, por lo tanto, la sociogénesis de sus conceptos. Significa, sobre todo, que ella sea consciente de su carácter parroquial y que esté dispuesto 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 occidental, 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.

NOTAS

¹ Correo electrónico, rfh@correo.uam.azc.mx.

² 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 Tübingen 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 «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 bajo el título de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973).

³ 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 a-crítica, véase por ejemplo los trabajos de Blanca Solares (1998) y Gilda Waldman (1998).

⁴ Véase su clásico libro *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social* (1923-1950), (1974).

⁵ El testimonio de Leo Lowenthal se encuentra en Helmut Dubiel (1993).

⁶ Véase por ejemplo las investigaciones históricas de Alfons Soellner (1984) y de Wolfgang Bonss (1984), así como las partes que les dedica Martín 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 detalla de muchas partes hoy ignoradas o desconocidas de la historia de la Escuela de Frankfurt.

⁷ Como la que hace Axel Honneth (1990) principalmente para fundamentar una concepción propia de lo que fue en sus inicios la teoría crítica con Horkheimer y cómo recuperar este sentido en la actualidad.

⁸ Véase, 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).

⁹ Una de las primeras críticas de la Teoría Crítica que ubican el trasfondo ortodoxo de su marxismo, es el seminal 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).

¹⁰ Se trata del ensayo *El significado social de la terapia psicoanalítica*.

¹¹ Se puede consultar en español bajo el título de *El condicionamiento social de la estructura psíquica. La misión y el método de una psicología social analítica* (1937).

¹² 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 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.

¹³ El mejor ejemplo de este tipo de historia de la Escuela de Frankfurt es el de Wiggershaus (1994).

¹⁴ La sociogénesis de este par de conceptos se encuentra en Eliás (1987), también en Eliás (1977) se encuentra un testimonio de su relación con la Escuela de Frankfurt, especialmente tomando como referencia los conceptos de «cultura» y «civilización».

¹⁵ «El imperialismo cultural reposa en el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular al hacerlos desconocer como tales. Así (...) un 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).

¹⁶ «En conjunto, en el período 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).

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor et. al. (1973): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- ADORNO, Theodor (1969): «Experiencias científicas en Estados Unidos» en, *Consignas* (1973), Argentina, Amorrortu.
- ADORNO, Theodor, y HORKHEIMER, Max (1969): *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur.
- BONNS, Wolfgang (1984): «El problema del inconsciente. La discusión sobre la consciencia de los trabajadores bajo la República de Weimar» en, *Weimar ou L'Explosion de la Modernité*, Paris, Anthropos.
- BOURDIEU, Pierre (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre (1998): «Sur les ruses de la raison impérialiste» en, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nos. 121-22.
- DUBIEL, Helmut (1993): *Leo Lowenthal. Una conversación autobiográfica*, Valencia, Ediciones Alfonso El Magnífico.
- ELIAS, Norbert (1977): «La autoridad del pasado» en, *Nexos*, no. 57.
- ELIAS, Norbert (1987): *El proceso de la civilización*, México, FCE.
- ELIAS, Norbert (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 (1988): «Dialéctica de la racionalización. Una entrevista» en, *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1986): «Max Horkheimer. La Escuela de Frankfurt en Nueva York» en, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1980): *Conversación con H. Marcuse*, Gedisa, Península.
- HONNETH, Axel (1990): *Critical of Power*. Cambridge, Massachusetts. The MIT Press.
- HONNETH, Axel (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), Argentina, Amorrortu.
- HORKHEIMER, Max (1937): «Teoría tradicional y Teoría crítica» en, *Teoría Crítica* (1990), Argentina, Amorrortu.
- HORKHEIMER, Max (1970): «La teoría crítica, ayer y hoy» en, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Península, Barcelona.
- JAY, Martín (1974): *La Imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- JOAS, Hans (1998). «Una alternativa infravalorada. América y los límites de la "Teoría Crítica"» en, *El Pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS-S.XXI.
- 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-S. XXI.
- MARCUSE, Herbert (1968): *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz.
- MARCUSE, Herbert (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» en, *Canadian Journal of Sociology*, n.º 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 Valdéz.
- 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*, Paris, Anthropos.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1997): *Abrir las ciencias sociales*, México, S. XXI.
- WALDMAN, Gilda (1998): «Max Horkheimer: un diálogo inconcluso» en, Gina Zabudovsky (coord.), *Teoría Sociológica y modernidad*, México, UNAM-Plaza y Valdéz.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1994): *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, 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-FCPYS.